

Ideologie, superstrutture, linguaggi nei *Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci

Fabio Frosini (Università di Urbino)

The unitary approach, developed in the Prison Notebooks, to the study of ideology, superstructures and language can be considered one of the most important and original contributions made by Gramsci to Marxist theory. With the definition of thegnoseological function of the superstructures/ideologies, and of the intrinsic link between ideology and language, Gramsci establishes a network of relations between “truth” and “politics”, with the mediation of the “translatability of languages”, which redefines in a substantial way both these spheres and, in this way, also the notion of “universality”.

Keywords: Ideology, superstructures, language, translatability of languages.

«Marx irride le ideologie, ma è ideologo in quanto uomo politico attuale, in quanto rivoluzionario. La verità è che le ideologie sono risibili quando sono pura chiacchiera, quando sono rivolte a creare confusioni, ad illudere e asservire le energie sociali, potenzialmente antagonistiche, ad un fine che è estraneo a queste energie. [...] Ma come rivoluzionario, cioè uomo attuale di azione, non può prescindere dalle ideologie e dagli schemi pratici, che sono entità storiche potenziali, in formazione»¹.

1. *Che cosa è il marxismo ortodosso?*

Il punto di attacco per un'esposizione del nesso tra ideologia e superstrutture nel pensiero di Gramsci non può che essere il modo in cui questo nesso interviene nell'elaborazione del marxismo suo per un verso, per un altro nella più ampia e generica discussione teorica e culturale in corso in Italia e in Europa nei primi decenni del Novecento. Sul primo versante, ciò che soprattutto caratterizza l'approccio gramsciano è l'insistenza sul carattere non univoco dell'ideologia, sul suo poter essere cioè tanto nascondimento e illusione della situazione reale, quanto conoscenza vera. Gramsci si inserisce cioè nella discussione marxista sull'ideologia mettendone profondamente in discussione l'accezione canonica, depositatasi nella definizione engelsiana di «falsa coscienza» (*falsches Bewusstsein*)².

Sul secondo versante, della discussione teorica e culturale nello scenario italiano e continentale, l'intervento di Gramsci è di polemica contro le concezioni caricaturali del materialismo storico, patrocinata – a partire dagli anni Venti – soprattutto da Benedetto Croce e tendenti a ridurre la nozione

¹ A. GRAMSCI, *Astrattismo e intransigenza*, (“Il Grido del Popolo” 720, 11 maggio 1918), in *NM*, pp. 15-19: 17.

² ENGELS 1893/1968, p. 97.

di “superstruttura” a un mero epifenomeno della “necessità” economica, di un’“Economia” sostanzializzata che opera come un “dio ascoso”, muovendo tutti i fili della storia.

Questa duplice incombenza – riscattare il marxismo dalla liquidazione crociana e sviluppare in positivo una teoria dell’ideologia come fatto irriducibile a mera “falsità” gnoseologica – è parte di una strategia di contrasto a quello che Gramsci considera il fenomeno duplice e correlato: la volgarizzazione del marxismo come coprodotto della sua espansione di massa, e il lungo ciclo del revisionismo, avviato nell’ultimo lustro dell’Ottocento da Bernstein, Croce, Sorel, e proseguito con grande lucidità e determinazione da Croce (con oscillazioni congiunturali) per tutto il primo trentennio del Novecento, come strategia borghese di riconquista dell’iniziativa egemonica.

Certo, Gramsci non si colloca tra chi considera la crisi di fine secolo come una parentesi da chiudere e dimenticare. Al contrario, il suo peculiare marxismo è piuttosto un figlio di quella crisi³. Dapprima – negli anni torinesi (ma con fasi e accenti diversi)⁴ – questo nesso con la revisione del marxismo si ha in modo irriflesso e immediato, in quanto Gramsci assume quella frattura come un punto di partenza evidente, quasi dato per scontato, nella consapevolezza della necessità di arricchire la cultura del movimento operaio di temi capaci di spezzare l’ideologia passivizzante della “necessità” tipica della volgarizzazione positivista subita dal marxismo della Seconda Internazionale. Di qui la tendenza a coniugare in modo abbastanza disinvolto Marx con tematiche di altra e ulteriore provenienza: dal pragmatismo alla filosofia della vita, dalla rinascita idealistica al bergsonismo, alla neo-linguistica ecc.

Rispetto a questo approccio, la grande novità presente nei *Quaderni del carcere* – una novità che probabilmente giustifica *a posteriori* il tono e i termini della lettera a Tatiana Schucht del 19 marzo 1927⁵ – consiste in una duplice assunzione. In primo luogo, l’autonomia e indipendenza teorica del marxismo, cioè un concetto di “ortodossia” rinnovato e ridefinito in radice:

«[...] il concetto di «ortodossia» deve essere rinnovato e riportato alle sue origini autentiche. L’ortodossia non deve essere ricercata in questo o quello dei discepoli di Marx, in quella o questa tendenza legata a correnti estranee al marxismo, ma nel

³ Cfr. in questo senso soprattutto BADALONI 1975.

⁴ Cfr. RAPONE 2011.

⁵ Si tratta della celebre lettera in cui il prigioniero per la prima volta schizza il progetto di una ricerca «für ewig». Cfr. LC, pp. 55-56. Cfr. *infra*, nota 29.

concetto che il marxismo basta a se stesso, contiene in sé tutti gli elementi fondamentali, non solo per costruire una totale concezione del mondo, una totale filosofia, ma per vivificare una totale organizzazione pratica della società, cioè per diventare una integrale, totale civiltà»⁶.

Questa nozione “vuota” di ortodossia segna uno stacco rispetto alla stessa alternativa tra ortodossia ed eterodossia, perché esclude che il “bastare a sé stesso” del marxismo consista in una *filiazione* di qualsivoglia carattere: endogamico o esogamico; esclude cioè che la definizione del marxismo si possa ricavare guardando al passato e individuando una genealogia privilegiata. Al contrario, il marxismo si definisce rispetto al futuro, perché qui ortodossia non è altro che capacità (da dimostrare sempre nei fatti) di costruire una civiltà totale e totalmente nuova. L’affermata autonomia e indipendenza del marxismo va posta, in altre parole, su di una base completamente nuova, una base che neutralizza e cancella l’oscillazione costitutiva, strutturale a tutto il marxismo (prima e dopo Gramsci), tra la “chiusura” (più o meno “settaria”) rispetto agli apporti del pensiero “borghese”, e la rivendicazione (più o meno “eclettica” e “combinatoria”) dell’apertura a esso, in nome del necessario “arricchimento” del pensiero marxista grazie alla tesaurizzazione delle sempre nuove nozioni elaborate dalla filosofia e dalle scienze.

Tocchiamo così la seconda assunzione che contraddistingue la novità di approccio al marxismo – e alla sua relazione con la cultura contemporanea – dei *Quaderni del carcere*: la neutralizzazione dell’oscillazione tra chiusura endogamica ed esogamia sincretistica è resa possibile da una dislocazione fondamentale, che investe in pieno la rappresentazione di cosa il marxismo *sia*. Gramsci lo pensa come un movimento inscindibilmente *teorico-pratico*, nel senso che non può esistere marxismo, se non esiste una relazione di esso con un progetto di totale alternativa alla civiltà borghese e più in generale alla società divisa in classi. È precisamente a partire da questo punto di osservazione – che segna un cambiamento di terreno rispetto all’oggetto “marxismo” – che l’alternativa tra ortodossia e revisionismo è cancellata. Infatti, una volta ridefinito il marxismo in questo modo, l’ortodossia, qualora sia intesa *materialmente*, come conservazione della purezza della

⁶ Quaderno 4 [b], § 15 [G § 14]: *M1*, p. 679. Riferendomi ai *Quaderni del carcere*, indicherò i paragrafi nell’ordinamento proposto da Gianni Francioni e alla base della nuova edizione critica degli stessi. Qualora tale ordinamento si discosti da quello presente nell’edizione Gerratana, quest’ultimo sarà dato tra parentesi quadre e preceduto da “G”.

dottrina, equivale alla stasi di quel progetto, al suo precipitare su sé stesso, insomma alla sua incapacità di essere alla stessa altezza delle sfide del tempo presente. E viceversa, se osservata dalla stessa prospettiva, il revisionismo segnala il riassorbimento del carattere totalitario di questa sfida, la sua caduta sotto la tutela dell'egemonia avversaria.

Nei *Quaderni*, in conclusione, Gramsci non “rinnega” il giovanile rifiuto di un marxismo inteso come dottrina conclusa, ma, ridefinendo in termini di egemonia teorica e quindi politica i processi di volgarizzazione espansiva e di dissipazione revisionistica della dottrina, organizza una complessa strategia antirevisionistica, senza per questo cadere in una qualche forma di chiusura endogamica.

2. La “risalita” a Marx e “un nuovo tipo di Stato”

Per intendere le implicazioni contenute in questa strategia antirevisionistica, è però necessario situarla esattamente, leggerla cioè nel “momento” in cui Gramsci la disegna e mette in opera. Per introdurre questo punto va fatta un’osservazione che sembra introdurre un paradosso. Nei *Quaderni*, infatti, Gramsci propone un “ritorno a Marx”⁷ che si coniuga – come si vedrà – organicamente con una ripresa di interesse per il pensiero di Georges Sorel. Nel periodo precedente, dopo il biennio rosso, i riferimenti a quest’ultimo erano quasi scomparsi⁸, mentre è significativo che nell’ultimo grande confronto esplicito, l’articolo *Bergsoniano!* dei primi del 1921, dopo aver enunciato la proporzione, per cui il socialismo italiano stava al positivismo, come il sindacalismo francese al bergsonismo, Gramsci concludeva con la consegna: «bisogna risalire a Carlo Marx e a Federico Engels»⁹.

In questa “proporzione” è già implicita per lo meno l’esigenza di un discorso critico sulle varie linee emorragiche del revisionismo europeo, e della conquista di un punto di vista *teoricamente* autonomo e indipendente, che rendesse possibile un giudizio e una valutazione critica di questi

⁷ Cfr. FROSINI 1999; IZZO 2008, pp. 561 sgg.; EAD. 2009, pp. 49-62.

⁸ Ciò riguarda in generale i riferimenti alla cultura francese, che fino al 1920 sono invece assai fitti. Cfr. GERVASONI 1998, pp. 85-86. Sul rapporto di Gramsci con Sorel cfr.: BADALONI 1975, pp. 98-107 (e in generale i primi 9 capitoli); SALOMON 1992. Su Sorel cfr. anche AUGELLI-MURPHY 1997; GERVASONI 2008, pp. 718-725.

⁹ A. GRAMSCI, *Bergsoniano!*, (“L’Ordine Nuovo”, 1, n° 2, 2 gennaio 1921), in *SF*, pp. 12-13: 13.

processi. Si può assumere il lavoro carcerario di Gramsci come un approfondimento decisivo in questa direzione¹⁰, ma non si può passare sotto silenzio il fatto che in tutto il periodo 1922-1926 esso è preceduto da un travagliato (anche per le incombenze legate dalle crescenti responsabilità politiche di Gramsci) processo di avvicinamento alla questione in tutta la sua centralità. In questa direzione va letto l'interesse che il Pcd'I mostra per Antonio Labriola. Tale interesse si inserisce nella campagna di bolscevizzazione dei partiti comunisti e nel contestuale tentativo di "tradurre" in lingua nazionale il marxismo teorico¹¹, ma possiede anche un valore proprio, che si collega al rilievo assegnato negli anni torinesi a Labriola, come unico punto di riferimento di una tradizione marxista italiana¹².

Ciò per cui i *Quaderni*, fin dall'inizio della *Prima serie* di *Appunti di filosofia* (maggio 1930¹³), si contraddistinguono però dal periodo anteriore, è la necessità di "fare i conti" direttamente con Marx e la sua opera, e cioè con l'immagine canonica diffusa in tutta la storia del "marxismo". In primo luogo, del *Capitale* è negata la natura di *opera compiuta*. Enunciando dei criteri editoriali che finiscono per coincidere con quelli della MEGA esposti da Rjazanov nella *Prefazione* al primo volume (1927) della grande edizione¹⁴, nel § 1 del Quaderno 4 [b] [G § 1], Gramsci rivendica la necessità di avere del secondo e terzo libro un «testo diplomatico» che consenta di misurare il grado di elaborazione engelsiana rispetto al «materiale bruto, raccolto per la sua compilazione»¹⁵. Ma se *Il capitale* non è un'opera compiuta, allora il modo di leggerlo e di assegnargli un certo significato nella biografia di Marx, viene completamente a cambiare¹⁶. In secondo luogo, la critica

¹⁰ Mette in luce giustamente questo aspetto MORDENTI 1996.

¹¹ Cfr. OLSARETTI 2016.

¹² Cfr. BURGIO 2004; ID. 2012.

¹³ Per la datazione dei testi dei *Quaderni del carcere* mi baso su FRANCONI 1984, pp. 140-44; per le successive precisazioni e rettifiche, cfr. COSPITO 2011, pp. 896-904 (in cui è specificato anche il contributo di Cospito).

¹⁴ Cfr. RJAZANOV 1927 (ora in ID. 2007). In questa *Prefazione* sono enunciati criteri editoriali molto simili a quelli elencati nei *Quaderni*. Sui criteri elaborati e applicati nella MEGA cfr. HECKER 1997, pp. 14-18.

¹⁵ *M1*, p. 658. Cfr. RJAZANOV 2007, pp. 1108-109.

¹⁶ Esattamente quanto Adoratskij, nel suo rapporto sul Marx-Engels-Institut del 1° aprile 1931, accusava Rjazanov di avere indirettamente fatto, coll'assegnare, nella MEGA, priorità all'edizione delle opere giovanili a detrimento di quelle economiche della maturità (Rjazanov era stato arrestato il 15 febbraio e sostituito da Adoratskij alla guida dell'Istituto e della MEGA). Cfr. ADORATSKIJ 1931/2001, pp. 114-15.

dell'economia politica (a cominciare dalla *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*) è ripensata come un intervento strategico nella congiuntura politica, e non come la ricerca di una qualche nuova "scienza" dell'economia¹⁷. La critica dell'economia politica non è una scienza ma, appunto, una *critica*, cioè un'attività che, grazie al ricorso alla storia e alla politica, fa dirompere la levigatezza formale della scienza economica¹⁸.

Insomma, l'immagine "autentica" di Marx, che Gramsci "restauro" nella *Prima serie* degli *Appunti di filosofia*, smentisce quella dello scienziato (e di conseguenza quella del marxismo come "scienza"), che domina nella Seconda e nella Terza Internazionale, e mette a fuoco, al contrario, «un pensatore non sistematico, [...] una personalità nella quale l'attività teorica e l'attività pratica sono intrecciate indissolubilmente, [...] un intelletto pertanto in continua creazione e in perpetuo movimento» (Quaderno 4 [b], § 1 [G § 1]: *M1*, p. 657). Come aveva già scritto nel Quaderno 1, Marx era un «carattere eminentemente pratico-critico» (Quaderno 1, § 152: *M1*, p. 159).

Si è detto che questa è una novità, dato che solo ora Gramsci affronta la questione *ex professo* e nelle sue stesse premesse filologiche. Non mancano tuttavia cenni precisi in questa direzione negli scritti precedenti, anche se non sono argomentati. Così, in due articoli del luglio e agosto 1926, scritti in polemica con Arturo Labriola, Gramsci definisce Marx un «uomo politico», un «uomo che svolse attività pratica e indicò alla classe operaia direttive pratiche di azione»¹⁹. E precisa: «Per noi e non solo per noi ma anche per Engels e per Marx, è marxismo non solo il materialismo storico e la teoria del plusvalore, ma anche e specialmente la dottrina marxista dello Stato, la dimostrazione della necessità storica dell'avvento della dittatura del proletariato»²⁰. Ma già prima, nel 1922 (*Romanticismo, classicismo, Barattone...*) Gramsci aveva condensato il marxismo nell'immagine singolare – molto "*Sturm und Drang*" – del «romanticismo in permanenza»:

¹⁷ Cfr. in questo stesso senso la lettura del *Nachwort* 1873 al primo libro del *Capitale* presente in RENAULT 1999, pp. 112-22. Non è per caso che la questione si ponga a Renault nell'ambito di una ricerca sul significato della *Kritik* nell'opera di Marx: elemento, come vedremo, al centro anche delle preoccupazioni di Gramsci.

¹⁸ Cfr. FROSINI 2009b, *ad voc.*

¹⁹ A. GRAMSCI, *Disordine e disonestà intellettuale*, ("l'Unità", III, n° 177, 28 luglio 1926) in *CPC*, pp. 430-33: 432.

²⁰ A. GRAMSCI, *Strilli, sospiri e lacrime del signor Arturo Labriola*, ("l'Unità", III, n° 181, 1° agosto 1926), in *CPC*, pp. 435-40: 439.

«Ogni movimento rivoluzionario è romantico, per definizione: il movimento operaio, per definizione, non può essere che romantico; una civiltà proletaria non esiste ancora, esiste una incessante lotta per la creazione di una civiltà proletaria; la storia proletaria attraversa una fase militante, cioè romantica. Ma potrà mai esistere una «classicità» proletaria? Il marxista esclude questa ipotesi: la civiltà proletaria, se può in qualche modo essere preveduta, può esserlo in un sol modo, come unificazione dialettica della società, cioè come «rivoluzione in permanenza», cioè come... romanticismo in permanenza»²¹.

Questa immagine verrà *grosso modo* ripresa al principio degli *Appunti di filosofia*, ma questa volta inquadrata – come già detto – all’interno della teoria degli intellettuali e quindi dell’egemonia:

«[...] il marxismo [...] non crea un’alta cultura perché i grandi intellettuali che si formano sul suo terreno non sono selezionati dalle classi popolari, ma dalle classi tradizionali, alle quali ritornano nelle “svolte” storiche o se rimangono con esse, è per impedirne lo sviluppo autonomo. L’affermazione che il marxismo è una filosofia nuova, indipendente è l’affermazione della indipendenza e originalità di una nuova cultura in incubazione, che si svilupperà con lo svilupparsi delle relazioni sociali. Ciò che esiste è “combinazione” di vecchio e nuovo, equilibrio momentaneo corrispondente all’equilibrio dei rapporti sociali. Solo quando si crea uno stato, è veramente necessario creare un’alta cultura. In ogni modo l’atteggiamento deve essere sempre critico e mai dogmatico, dev’essere un atteggiamento in certo senso romantico, ma di un romanticismo che consapevolmente ricerca la sua serena classicità (Quaderno 4 [b], § 3 [G § 3]: *M1*, p. 665)».

E poco prima, in Quaderno 3, § 31, Gramsci aveva scritto:

«[...] nel periodo romantico della lotta, dello Sturm und Drang popolare, si appunta tutto l’interesse sulle armi più immediate, sui problemi di tattica politica. Ma dal momento che esiste un nuovo tipo di Stato, nasce concretamente il problema di una nuova civiltà e quindi la necessità di elaborare le concezioni più generali, le armi più raffinate e decisive. Ecco che Labriola deve essere rimesso in circolazione e la sua impostazione del problema filosofico deve essere fatta predominare. Questa è una lotta per la cultura superiore, la parte positiva della lotta per la cultura che si manifesta in forma negativa e polemica con gli a-privativi e gli anti- (anticlericalismo, ateismo ecc.). Questa è la forma moderna del laicismo tradizionale che è alla base del nuovo tipo di Stato» (*M1*, p. 466).

²¹ A. GRAMSCI, *Classicismo, romanticismo, Barattone...*, (“L’Ordine Nuovo”, s. II, II, n. 17, 17 gennaio 1922), in *SF*, pp. 445-47: 446.

Come si può notare, nei *Quaderni*, rispetto al testo del 1922, trova espressione un'esigenza di unificazione dialettica dei due momenti del "classicismo" e del "romanticismo", in precedenza assente e rimpiazzata da un'idea di "permanenza" del movimento di sapore bergsoniano e soreliano (o gentiliano). Ne segue che la stessa idea di "rivoluzione in permanenza" – peraltro ripresa nei *Quaderni* nella medesima accezione ampliata e "strutturale" del 1922²² – si declina ora in maniera differente, non più opponendosi alle fasi storiche ovvero alle ideologie conservatrici (o fatalistiche), ma intrecciandosi con esse a ridefinire la nozione stessa di "storia" fino ad annullare la dicotomia rigida tra "sviluppo" e "crisi"²³. In questa luce, il momento "critico" non può essere lasciato a sé stesso, cioè al rischio di precipitare nella "critica critica". Esso – cioè, in concreto, la funzione degli "intellettuali" – va sempre collocato politicamente dentro un processo che, in definitiva, si lega in modo organico all'esistenza di «una nuova cultura in incubazione», con ciò che ne segue in termini di «"combinazione" di vecchio e nuovo, equilibrio momentaneo corrispondente all'equilibrio dei rapporti sociali».

Da questo punto di vista, l'inquadramento di tutto il processo nelle coordinate della teoria dell'egemonia rappresenta un decisivo spostamento della questione, perché ora è possibile "interpretare" i processi di avanzata-espansione e regressione-revisione del marxismo come esiti (sempre provvisori) di una lotta egemonica, un capitolo della quale è costituito dalla formazione ed elaborazione (sempre faticosa e dolorosa) dei gruppi di intellettuali e quindi, in definitiva, dalle dinamiche *sociali* del potere statale. In questo modo, tutti i "rapporti" sono riletti come processi politici aperti, lo stesso stato di "equilibrio" diventa un caso-limite del mutamento storico, senza per questo dissolvere la "struttura" nell'indistinto di un tempo inteso come *perpetuum mobile*. Ma, soprattutto, lo Stato si avvia a perdere il suo esclusivo carattere di macchina repressiva, di apparato estraneo e ostile, e s'immerge nei processi di formazione e educazione della vita sociale mediante gli intellettuali, in un processo per definizione non univoco e aperto.

Di qui, allora, acquista il suo preciso significato il fatto che in un luogo determinato la classe operaia è diventata classe dirigente: ciò introduce nella storia un punto di vista inedito e, con esso, necessità e urgenze prima impensate, che finiscono, di converso, per investire la valutazione della

²² Per questa accezione ampliata cfr. GERRATANA 1977; FRANCONI 1984, pp. 147-228.

²³ Cfr. FROSINI 2009a, *ad voc*; ID. 2009c, *ad voc*.

natura e del ruolo dell'Urss. Anche tenendo conto di ciò, la conclusiva sottolineatura, in Quaderno 4 [b], § 3, della necessità di mantenere un «atteggiamento [...] sempre critico e mai dogmatico, [...] un atteggiamento in certo senso romantico, ma di un romanticismo che consapevolmente ricerca la sua serena classicità», mostra, nella sua dicotomica formulazione, la difficoltà reale, inaggrabile e non passibile di essere risolta formalisticamente, di contemperare le due dinamiche, della stabilizzazione del potere statale e del rivoluzionamento politico dell'intera società²⁴.

Rimane il fatto, comunque, che la nascita dell'Urss fa fare un salto di qualità alla lotta politica condotta dai gruppi sociali subalterni, nel senso che essi *possono* ora concretamente iniziare a “discorrere”²⁵ le questioni politiche da “dirigenti”; ma anche nel senso che essi *devono* operare questo cambio di prospettiva, altrimenti, come nota Gramsci in un testo posteriore, della stessa *Prima serie*, in cui riprende la distinzione di “fasi” presupposta negli altri testi qui discussi, si rischia «il dissolvimento dello Stato»:

«Alla fase corporativa, alla fase di egemonia nella società civile (o di lotta per l'egemonia), alla fase statale corrispondono attività intellettuali determinate, che non

²⁴ Si tratta di una formulazione nella quale due “momenti” sono esposti come egualmente indispensabili ma non identificabili: da un lato il “partito”, organismo privato, di propaganda e organizzazione politica e culturale nella società civile, dall'altro parte lo “Stato”, come apparato pubblico di governo e indirizzo della società. Il problema sta in ciò, che in Urss il partito tende *di fatto* a identificarsi con lo Stato, mentre lo Stato dovrebbe a sua volta mettere praticamente in discussione la distinzione tra governanti e governati, sulla quale si è basata la divisione in classi e lo stesso potere statale. Gramsci riflette su questa dicotomia nei testi sul “moderno Principe” (cfr. Quaderno 4 [b], § 11 [G § 10] e Quaderno 5, § 127), non casualmente imperniati su di un “paragone ellittico” tra Italia e Urss, in quanto regimi post-liberali e post-parlamentari; ma la riflessione torna, con la stessa dicotomica irriducibilità, nel testo su «Bessarione», dedicato al nesso tra «punto di partenza [...] “nazionale”» e «prospettiva [...] internazionale» della politica dell'Urss (Quaderno 14, § 65 [G § 68]: *QC*, p. 1729), che pertanto va visto come una tarda, ulteriore occorrenza di questo medesimo “paragone ellittico” tra Italia e Urss (si ricordi che questo testo è stato scritto nel febbraio del 1933, e che al settembre-novembre 1932 risale l'appunto sul nesso tra «cosmopolitismo italiano» e «internazionalismo», di contro al «nazionalismo» come «escrescenza anacronistica nella storia italiana» (Quaderno 9 [d], § 9 [G § 127]: *QC*, p. 1190): evidente riferimento alla svolta del regime fascista verso un nazionalismo imperialistico militare).

²⁵ Uso questo verbo nel senso preciso assegnatogli da Machiavelli nei *Discorsi sopra la prima decina di Tito Livio*. Cfr. PINCIN 1971, pp. 399-403.

si possono arbitrariamente improvvisare. Nella fase della lotta per l'egemonia si sviluppa la scienza della politica, nella fase statale tutte le superstrutture devono svilupparsi, pena il dissolvimento dello Stato (Quaderno 4 [b], § 48 [G § 46]: *M1*, p. 731)»²⁶.

Ciò che nei vari testi viene chiamato «alta cultura», «armi più raffinate e decisive», sviluppo di «tutte le superstrutture», in quanto corrisponde specificamente alla direzione statale ed è l'unica maniera per cercare la mediazione concreta tra “romanticismo” e “classicità”, è il reciproco, dalla parte dello Stato, del carattere “politico” della “scienza” di Marx. È, in altre parole, il modo per tenere insieme la “critica” e la “massa”, l’“intelligenza” e il “potere” o, in una formulazione più incisiva e pregnante, la “verità” e la “politica”. È, insomma, il complesso delle “superstrutture” in quanto non separano dalla realtà, ma anzi forniscono a essa l'unico accesso possibile: un accesso, appunto, di carattere *ideologico*.

3. La “doppia revisione” del marxismo e il nesso superstrutture-ideologie

Nel capitolo precedente si è tentato di mettere in luce il nesso tra tre aspetti distinti, ma strettamente correlati: la concezione di “marxismo” che Gramsci tiene presente all'inizio degli *Appunti di filosofia*, come movimento inscindibilmente teorico-pratico; la teoria dell'egemonia, che – in quanto teoria dell'unità di verità e politica negli apparati politici, di volta in volta pubblici e privati – è il “codice” che rende leggibile anche il marxismo in questa sua specifica natura teorico-pratica; e l'*evento* che determina e impone l'attualità e l'urgenza di una riflessione, dall'interno del marxismo, sulle dinamiche egemoniche, che riguardano riflessivamente anche il marxismo: questo evento è l'esistenza dell'Urss; esso impone, specificamente, di sviluppare «tutte le superstrutture» nella loro complessità e decisività.

²⁶ Questo tema è accennato nuovamente – ma in base a una sociologia degli intellettuali di carattere più semplicistico - nel Quaderno 11, 6°, § 1 [G § 50]: *QC*, p. 1476: «Nel giudizio di “apparenza” delle superstrutture c'è un fatto dello stesso genere: un “disinganno”, un pseudopessimismo ecc. che scompare di colpo quando si è “conquistato” lo Stato e le superstrutture sono quelle del proprio mondo intellettuale e morale. E infatti queste deviazioni dalla filosofia della prassi sono in gran parte legate a gruppi di intellettuali “vagabondi” socialmente, disincantati ecc., disancorati, ma pronti ad ancorarsi in qualche buon porto».

Ma ciò è possibile, tuttavia, solo a condizione di possedere una concezione non riduttiva di queste stesse superstrutture, della loro realtà e funzione: di qui non solamente l'importanza, ma l'urgenza di una riflessione *teorica* su di esse, cioè sulla cultura e, in ultima analisi, sulla filosofia. Detto in altro modo: una volta che la classe operaia sia diventata classe dirigente, diventa indispensabile sviluppare, oltre a quello critico-distruttivo, il lato "costruttivo" del concetto di ideologia, perché non si tratta più solamente di denunciare la falsità delle idee dell'avversario di classe, ma di articolare in modo coerente la propria posizione, mantenendo unite, ma in modo sempre sorvegliato, teoria e pratica. Il lato costruttivo dell'ideologia non vuole dire, pertanto, travestire la propria posizione da "scienza" (cfr. Quaderno 4 [b], § 8 [G § 7]), ciò che sottrarrebbe il marxismo a quella dimensione di storicità che è invece essenziale al mantenimento di una posizione "critica", come Gramsci più volte sottolinea nei *Quaderni* (cfr. Quaderno 4 [b], § 41 [G § 40] e § 47 [G § 45]). L'universalità non può essere mai definitivamente separata dalla particolarità, la prospettiva "di parte" non può trasformarsi in sguardo "obbiettivo", il "romantico" e il "classico" devono essere tenuti insieme, anche se ciò comporta una enorme difficoltà. Se questo nesso si spezzasse, la pretesa di obbiettività del marxismo lo trasformerebbe in un'ideologia – come quelle che lo hanno preceduto – capace di emancipare una sola classe e non l'intera società.

Questo è lo sfondo sul quale acquista significato l'idea della «doppia revisione» (Quaderno 4 [b], § 3 [G § 3]: *M1*, p. 660) del marxismo, con da una parte il determinismo della *Teoria del materialismo storico* di Bucharin, assunto a epitome del marxismo "ufficiale" (la definizione è di Gramsci²⁷), dall'altra l'assorbimento di «alcuni [...] elementi» del marxismo, «esplicitamente o implicitamente», da parte di «alcune correnti idealistiche (Croce, Sorel, Bergson ecc., i pragmatisti ecc.)» (*ibidem*). Questi due momenti, e tutti quelli che a essi si legano (Plekhanov, Otto Bauer ecc.) vanno assunti in quanto espressioni teoriche di dinamiche egemoniche, a loro volta legate all'intreccio di verità e politica e da collocare sullo sfondo delle conseguenze del marxismo e, infine, del 1917.

Della "proporzione" abbozzata nel 1921 – il socialismo italiano sta al positivismo come il sindacalismo francese al bergsonismo – i *Quaderni* rappresentano in qualche modo il compimento. Qui i processi di revisione del marxismo non sono più visti come deviazioni o tradimenti, o all'opposto come arricchimenti o rettifiche, ma come episodi di una continua lotta per

²⁷ «[...] i marxisti "ufficiali"[...]» (Quaderno 4 [b], § 3 [G § 3]: *M1*, p. 661).

riassorbire la carica politica del marxismo, una lotta nella quale la “formazione” dei gruppi di intellettuali risulta decisiva. Di conseguenza, cambia anche l’attitudine da opporre a questi processi, dato che si tratta sia di fare una ricognizione sistematica delle dinamiche storiche degli «intellettuali italiani», per individuarne le specificità; sia di scoprire in quale modo il “marxismo” ha continuato a vivere – sebbene in forma stravolta, rovesciata, grottesca – *dentro* quelle forme di riassorbimento che se ne sono, per altro verso, vampirescamente nutrite²⁸.

Il primo tema – già individuato come decisivo nello scritto del 1926 sulla questione meridionale²⁹ – è collocato con straordinaria evidenza in capo ai *Quaderni*, nei punti 2 («*Sviluppo della borghesia italiana fino al 1870*») e 3 («*Formazione dei gruppi intellettuali italiani: svolgimento, atteggiamenti*») del primo programma di lavoro, e ampiamente svolto nel corso del 1929 e del 1930 nei quaderni 1, 3 e 5³⁰. Risulta evidente, a questo punto, il nesso strettissimo tra questa ricerca e quella elencata come primo degli «Argomenti principali», la «*Teoria della storia della storiografia*», espressione sotto la quale Gramsci cela una riflessione congiunta su materialismo storico e revisionismo crociano. Nella lettera a Tatiana del 25 marzo 1929, scritta dopo il temario dell’8 febbraio, Gramsci così elenca le proprie priorità di ricerca:

«Ho deciso di occuparmi prevalentemente e di prendere note su questi tre

²⁸ In questo senso, si potrebbe dire che l’astiosa polemica condotta nei *Quaderni* contro il revisionismo di Antonio Graziadei (cfr. in particolare Quaderno 7 [b], § 23) riprende i toni delle lotte politico-teoriche del periodo precedente l’arresto, e non è pertanto all’altezza del concetto di ortodossia forgiato nei *Quaderni*. Ringrazio Derek Boothman per aver attirato la mia attenzione su questo punto.

²⁹ Cfr. *NPM*.

³⁰ Esso era già stato fissato come cardine della ricerca da svolgere in carcere nella lettera a Tatiana del 19 marzo 1927 («1° una ricerca sulla formazione dello spirito pubblico in Italia nel secolo scorso; in altre parole, una ricerca sugli intellettuali italiani, le loro origini, i loro raggruppamenti secondo le correnti della cultura, i loro diversi modi di pensare ecc. ecc.») e lì collegato con lo scritto sulla *Questione meridionale*: «Ricordi il rapidissimo e superficialissimo mio scritto sull’Italia meridionale e sulla importanza di B. Croce? Ebbene, vorrei svolgere ampiamente la tesi che avevo allora abbozzato, da un punto di vista “disinteressato”, “für ewig”» (*LC*, pp. 55-56). Sulle espressioni «disinteressato» e «für ewig» cfr. MASTROIANNI 1979, pp. 63-71; ID. 2003, pp. 225-27; ID. 2011, pp. 193-94, 205-06; SCHIRRU 2011, pp. 925-32; LA PORTA 2013. Sul rapporto di Gramsci con Goethe, e sulla nozione goethiana di “tempo presente”, cfr. FRANCESE 2009.

argomenti: – 1° La storia italiana nel secolo XIX, con particolare riguardo della formazione e dello sviluppo dei gruppi intellettuali; 2° – La teoria della storia e della storiografia; 3° – L'americanismo e il fordismo»³¹.

Risulta così ribadito l'intreccio tra i due argomenti (non possiamo qui prendere in considerazione l'americanismo, sotto il quale si cela, in connessione coi primi due temi, una riflessione sulle trasformazioni costituzionali in senso post-liberale e post-parlamentare in corso in Europa e Usa³²). Nella stessa lettera, Gramsci richiede quindi la spedizione della *Théorie du matérialisme historique*, di due tomi delle *Œuvres philosophiques* di Marx – contenenti rispettivamente l'*Introduzione alla critica della filosofia hegeliana del diritto* e la *Sacra famiglia* – e ricorda infine di possedere già i libri relativi di Benedetto Croce³³.

Sul secondo tema – il persistere di «un “marxismo” in “combinazione”» – come si esprime in Quaderno 4 [b], § 3 [G § 3]: *M1*, p. 662 – dentro le sue successive “revisioni”, si pronuncia lo stesso *incipit* del § 3, già parzialmente citato:

«Il marxismo è stato un momento della cultura moderna: in una certa misura ne ha determinato e fecondato alcune correnti. Lo studio di questo fenomeno molto importante e significativo è stato trascurato o è addirittura ignorato dai marxisti “ufficiali” per questa ragione: che esso ha avuto per tramite la filosofia idealista, ciò che ai marxisti legati essenzialmente alla particolare corrente di cultura dell'ultimo quarto del secolo scorso (positivismo, scientismo) pare un controsenso. [...] Lo studio del Sorel può dare molti indizi a questo proposito. Bisognerebbe però studiare specialmente la filosofia del Bergson e il pragmatismo per vedere in quanto certe loro posizioni sarebbero inconcepibili senza l'anello storico del Marxismo; così per il Croce e Gentile ecc.»³⁴.

I processi di influsso culturale sono qui tradotti nei termini dell'esercizio di un'egemonia e quindi in rapporti politici: a questa altezza – e non invece in termini astrattamente “culturali” o, peggio, “accademici” – va collocata l'intera riflessione carceraria sulla “filosofia” e sulle diverse correnti presenti nel mondo contemporaneo. Al di là delle diverse e successive soluzioni parziali adottate, fino all'idea di un *Anti-Croce* del Quaderno 8 [b], § 70 [G § 235], ripresa nel Quaderno 10, è questa concezione generale che

³¹ *LC*, p. 248.

³² Cfr. FROSINI 2016a.

³³ *LC*, p. 248.

³⁴ Quaderno 4 [b], § 3 [G § 3]: *M1*, pp. 660-61.

“determina” il significato di tutte e giustifica l'intreccio tra questione degli intellettuali (e dunque in ultima analisi del Risorgimento) e questione della filosofia.

Infatti, questa concezione generale – si potrebbe dire: questa precoce traduzione di ogni posizione teorica in una presa di posizione egemonica entro una “situazione” specifica – indirizza *da subito* la ricerca su quelle esperienze del pensiero moderno di matrice idealistica, che con maggiore efficacia si sono collocate su di un terreno “revisionistico”. L'interesse di Gramsci per Croce va letto in questa luce, e risulta particolarmente significativo che Georges Sorel venga immediatamente richiamato come *l'altra faccia* del revisionismo crociano, e soprattutto che di entrambi Gramsci metta in luce la riflessione sul nesso di verità e politica, cioè esattamente sulla premessa metodologica con la quale Gramsci ne intraprende la critica.

Questo punto è abordato in un testo che di poco segue l'avvio della *Prima serie*, Quaderno 4 [b], § 16 [G § 15], intitolato *Croce e Marx*. Qui, dopo aver notato che «gli accenni che Croce fa a Marx debbono essere studiati nei diversi periodi della sua attività di studioso e di uomo pratico», Gramsci punta l'obbiettivo sul

«primo e specialmente [...] secondo dopo guerra, quando una gran parte della sua attività critico-pratica è rivolta a scalzare il materialismo storico poiché sente e prevede che esso dovrà riaffermarsi con estremo vigore dopo l'ubbricatura di astrazioni ampollose delle filosofie ufficiali ed ufficiose, ma specialmente come conseguenza delle condizioni pratiche e dell'intervenzionismo statale [cfr. per questa preoccupazione le lettere del Croce stampate nella Nuova Rivista Storica negli anni 1928-29 a proposito della storia etico-politica] (Quaderno 4 [b], § 16 [G § 15]: *M1*, p, 681)»³⁵.

La stagione “etico-politica” di Croce va insomma collocata sotto l'insegna della duplice “pressione” data dalla presenza dell'Urss e dal nuovo nesso Stato/società impiantato dal regime fascista, con le trasformazioni nell'esercizio dell'egemonia che ciò comporta (su questo secondo punto non è qui possibile soffermarci)³⁶. Entrambe queste condizioni esterne spingono verso una ripresa del materialismo storico, ed è precisamente per questa ragione che la teoria della storia etico-politica è sviluppata. Croce lo afferma *apertis verbis* nella ricordata discussione con Barbagallo nella «Nuova Rivista

³⁵ Questa convinzione era già stata espressa da Gramsci nel Quaderno 1, § 132, e se ne veda la seconda stesura in Quaderno 10, § 60.IV [G 10.II, § 59.IV].

³⁶ Cfr. FROSINI 2015, pp. 59-65; ID., 2017.

Storica», dove scrive: «Che quest'ultima [la storia etico-politica, *scil.*] sia il mio cavallo di battaglia contro il materialismo storico e i suoi derivati, è verissimo»³⁷. Il nesso è del resto evidente: l'etico-politico è elaborato da Croce al contempo come teoria della storia “integrale” di contro alle storie parziali (economico-giuridica, politica, religiosa, ecc.), e come teoria dell'identificazione del liberalismo con la storia stessa, anzi con la sua essenza, la “libertà”. In questo modo il liberalismo cessa di essere un'ideologia particolare e si trasfigura in una «concezione [...] *metapolitica*» che «supera la teoria formale della politica e, in certo senso, anche quella formale dell'etica, e coincide con una concezione totale del mondo e della realtà» nella quale «si rispecchia tutta la filosofia e la religione dell'età moderna, incentrata nell'idea della dialettica ossia dello svolgimento, che, mercé la diversità e l'opposizione delle forze spirituali, accresce e nobilita di continuo la vita e le conferisce il suo unico e intero significato»³⁸.

Per Gramsci, ciò che maggiormente conta è che questa trasfigurazione si compie sulla base di una teoria della funzione decisiva della “cultura” (il nesso etica-politica) nella storia. In termini marxisti, l'etico-politico è una teoria dell'efficacia delle superstrutture, una volta che da questa sfera sia stato detratto il quoziente di falsità/praticità dato dalle ideologie. In altre parole, Croce combatte contro il materialismo storico *distinguendo e separando le superstrutture dalle ideologie*. Le prime sono elevate all'universale e identificate con la storia, con la libertà; le seconde sono gettate negli inferi della mera strumentalità politico-economica. Sulla base di ciò risulta comprensibile il seguito del testo di Gramsci:

«Il punto che più interessa di esaminare è quello delle “ideologie” e del loro valore: rilevare le contraddizioni in cui il Croce cade a questo proposito. Nel volumetto “Elementi di politica” il Croce scrive che per Marx le “superstrutture” sono apparenza e illusione e di ciò fa un torto a Marx [...]. Ma è vero ciò? La teoria di Croce sulle ideologie, ripetuta recentemente nella recensione apparsa sulla *Critica* del volumetto del Malagodi è di evidente origine marxista: le ideologie sono costruzioni pratiche, sono strumenti di direzione politica, sebbene essa non riproduca della dottrina marxista che una parte, la parte critico-distruttiva. [...] Come Marx potrebbe aver pensato che le superstrutture sono apparenza ed illusione? Anche le sue dottrine sono una superstruttura. Marx afferma esplicitamente che gli uomini prendono coscienza dei loro compiti nel terreno ideologico, delle superstrutture, il che non è piccola affermazione di “realtà”: la sua teoria vuole appunto anch'essa “far prendere coscienza” dei propri compiti, della

³⁷ BARBAGALLO-CROCE 1929, p. 130.

³⁸ CROCE 1927/1931, p. 285.

propria forza, del proprio divenire a un determinato gruppo sociale. Ma egli distrugge le “ideologie” dei gruppi sociali avversi, che appunto sono strumenti pratici di dominio politico sulla restante società: egli dimostra come esse siano prive di senso, perché in contraddizione con la realtà effettuale. [...] Questo argomento del valore concreto delle superstrutture in Marx dovrebbe essere bene studiato. ~ Ricordare il concetto di Sorel del “blocco storico” ~ (Quaderno 4 [b], § 16 [G § 15]: *M1*, pp. 681-82)».

L'affermazione sul carattere “superstrutturale” del marxismo – tesi, come è noto, nient'affatto ovvia a partire dallo stesso Marx –, una volta collegata con il riferimento alla *Prefazione* del 1859, produce una sorta di cortocircuito, in cui critica e autocritica diventano inseparabili proprio in vista della *conoscenza*; in cui anzi un'ideologia riesce a essere tanto più “conoscenza vera”, quanto più identifica le proprie pretese gnoseologiche con i processi di universalizzazione (cioè di auto-emancipazione) realmente messi in atto, e si collega perciò organicamente con un movimento pratico di trasformazione della realtà, con-sapendosi come “parte” di esso³⁹.

La risposta alla riduzione crociana dell'ideologia alla sola «parte critico-distruttiva», e alla conseguente scissione tra superstrutture e ideologie, sta dunque nell'unificazione del momento critico-distruttivo con quello pratico-costruttivo. In questo senso va letto il conclusivo cenno a Sorel in relazione al «valore concreto delle superstrutture», che è, come dimostrato da Valentino Gerratana⁴⁰, mediato dal libro di Giovanni Malagodi su *Le ideologie politiche*, ricordato da Gramsci attraverso la recensione crociana. In questo libro, nel capitolo su Sorel si legge a propositi dei “miti”:

«Non bisogna confondere questi stati relativamente fugaci della nostra coscienza volontaria con le affermazioni stabili della scienza. Non bisogna cercar di analizzare questi «sistemi di immagini» come si analizza una teoria scientifica, scomponendola nei suoi elementi. Bisogna «prenderli in blocco» come forze storiche»⁴¹.

³⁹ Cfr. Quaderno 4 [b], § 47 [G § 45]. Su questa auto-limitazione al presente della filosofia della praxis insiste PAGGI 1984, pp. 427-498, dandone però un'interpretazione neokantiana che non condivido, dato che l'auto-limitazione è impensabile senza il nesso teoria/pratica e verità/politica (cioè la teoria dell'egemonia come teoria dell'effettività politica dei processi gnoseologici e veritativi).

⁴⁰ Cfr. *QC*, p. 2632.

⁴¹ MALAGODI 1928, p. 95 (il libro è conservato nel Fondo Gramsci). Malagodi rinvia qui alla quinta edizione delle *Réflexions sur la violence*, Paris, M. Rivière, 1921. Cfr. SOREL 1921, p. 33: «[...] qu'il faut les prendre en bloc comme des forces

Il “blocco” di “immagini”, in cui il mito consiste, è in Sorel una forza storica reale. Esso infatti si identifica con un movimento in azione, è la proiezione in un “racconto” dell’esistenza di questo movimento in quanto forza storica, cioè energia mobilitata, non mera massa quantitativa. Di conseguenza, i miti non sono «descrizioni di cose» ma «espressioni di volontà»⁴²: di una volontà di cambiamento la quale, dividendo l’intero campo del reale tra due sole parti e inquadrandone lo scontro conclusivo, è totalitaria, tende cioè ad assorbire e a riqualificare a partire da sé tutto il resto: «Un mito – aggiunge Sorel – è al sicuro delle confutazioni, poiché, in fondo, è identico alle convinzioni d’un gruppo, espresse in termini di divenire, e, perciò, non si può decomporre in parti, collocabili su di un piano di descrizioni storiche»⁴³.

Il mito è dunque un racconto che s’identifica con una prassi reale, non è da essa separabile. Esso è insomma un racconto performativo. Più precisamente, è una forma del linguaggio, nella quale l’aspetto performativo e quello descrittivo si sono identificati; e ciò, grazie al fatto che il mito, in modo fulmineo (tanto da far pensare – come accade a Sorel – a qualcosa di irrazionale), “bloccando” una massa dispersa e disgregata in una volontà unitaria, rende possibile a questa nuova volontà di unificare teoria e pratica, cioè di iscrivere la propria volontà politica nella storia. In questo senso, si può dire che il “mito” è una “ideologia” nel senso gramsciano: in quanto le ideologie non hanno solo un valore psicologico o morale, ma gnoseologico⁴⁴. Ecco perché, per Gramsci, il mito non è qualcosa di irrazionale. Il suo carattere repentino desta questa apparenza, che però svanisce, se lo si considera come caso-limite dell’ideologia, e dunque come una manifestazione della “cultura” che deve necessariamente “svolgersi” in una qualche forma di civiltà complessa. «... il curioso antigiacobinismo» del Sorel, settario, meschino, antistorico» (ma spiegabile storicamente con

historiques». Nella traduzione italiana (ID. 1908, p. 25) l’espressione suona diversamente: «[...] e che invece bisogna prenderli nel loro insieme come energie storiche».

⁴² SOREL 1908, p. 35.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ «[...] la tesi di Marx – che gli uomini acquistano coscienza dei conflitti fondamentali nel terreno delle ideologie – ha un valore organico, è una tesi gnoseologica e non psicologica o morale» (Quaderno 4 [b], § 39 [G § 38]: *M1*, p. 718).

l'esperienza della guerra franco-prussiana e della Comune)⁴⁵, lo conduce all'ideologia dello spontaneismo; ma il suo approccio alla questione della lotta politica come affermazione di «una regola di vita originale e un sistema di rapporti assolutamente nuovi» testimonia per Gramsci di un momento di elaborazione ulteriore, anche se parziale, del pensiero di Marx⁴⁶. È per questa ragione che nei *Quaderni* il pensiero di Sorel viene riallacciato al concetto di egemonia, e il “mito” alla nozione di “ideologia”.

In Croce e Sorel si ritrovano dunque, separati, i due momenti dell'ideologia che in Marx erano fusi in unità: critico-distruttivo e pratico-costruttivo⁴⁷. Ma questi due momenti non sono simmetrici, in quanto si dispongono in modi opposti e irriducibili rispetto ai rapporti di potere. In questa asimmetria risiede, si può dire, il motivo dell'interesse che Gramsci dimostrerà nei *Quaderni* per il “mito” nel significato soreliano (penso ovviamente al «moderno Principe» di Quaderno 8 [c], § 21 [G § 21] e a ciò che ne segue nel Quaderno 13⁴⁸). *Partire dal mito* significa insomma tornare ad attingere quella “forma” nella quale, nel ciclo delle successive revisioni del marxismo, si è conservata nella cultura contemporanea la spinta del proletariato verso l'auto-emancipazione, anche se essa è stata privata del nesso con gli intellettuali, cioè con lo Stato, con l'intelligenza-razionalità; insomma, con le superstrutture. In definitiva, si potrebbe dire che la filosofia

⁴⁵ Quaderno 4 [b], § 32 [G § 31]: *M1*, p. 696. Cfr. anche Quaderno 5, § 80 e Quaderno 4 [c], § 22 [G § 70].

⁴⁶ Cfr. A. GRAMSCI, *Il partito comunista*, (“L'Ordine Nuovo”, II, n. 15, 4 settembre 1920 e n. 17, 9 ottobre 1920), in *ON*, pp. 651-61: 651.

⁴⁷ Uno stimolo a istituire questa distinzione può essere provenuto a Gramsci dalla lettura del già ricordato libro di Malagodi (1928). Questo libro si presenta come un'indagine sulle aporie prodotte dal concetto di ideologia. Tale indagine, dopo aver preso in esame per sommi capi la discussione sette- e ottocentesca, si concentra sulla «formola politica» di Mosca (*ivi*, pp. 63-73), sull'«ideologia come sofisma» di Croce (*ivi*, pp. 74-88) e infine sul «mito» di Sorel (*ivi*, pp. 89-108). La riflessione del francese sulle ideologie politiche è presentata come «uno sforzo continuamente ripetuto di conciliare le definizioni contraddittorie che di quelle si possono dare, secondo che sian guardate dal punto di vista logico, dal quale appaiono qualcosa di meramente negativo, errori ed inganni da smascherare; o dal punto di vista psicologico e storico, dal quale appaiono forze necessarie e costanti» (*ivi*, p. 89). In questo senso, invertendo la sequenza cronologica, l'analisi soreliana è giudicata ulteriore rispetto a quella di Croce, proprio perché si pone il problema – inesistente per l'italiano – di articolare unitariamente falsità teorica e necessità pratica delle ideologie.

⁴⁸ Cfr. FROSINI 2013a.

della praxis è l'unificazione dell'“etico-politico” con il “mito”, ma *a partire dal punto di vista del mito*, cioè del primato del “movimento” popolare, che deve rimanere il punto di orientamento in tutto il processo di elaborazione delle “superstrutture”.

4. Praxis, verità, ideologia

Si è visto come in Quaderno 4 [b], § 16 [G § 15] Gramsci ricordi la recensione di Croce al libro di Giovanni Malagodi su *Le ideologie politiche*. Questa recensione è, agli occhi di Gramsci, importante non solamente in quanto, come qui afferma, fa risaltare l'origine marxista – ma parziale e riduttiva – della teoria crociana delle ideologie, ma perché in essa emerge con nettezza un concetto che svolgerà un certo ruolo nella successiva scrittura dei *Quaderni*: quello di *passione* come origine e dimensione fondamentale della attività e lotta politica.

Nella sua discussione, Croce osserva che la conclusione alla quale Malagodi giunge, che le ideologie sono «una creazione del nostro spirito, intermedia fra la teoria e la pratica», non «pura dottrina, perché mira all'azione», né «un mero strumento pratico, perché è tutta formata di affermazioni teoriche»⁴⁹. Se così fosse, obietta Croce, la teoria paralizzerebbe la pratica e viceversa, e quindi l'ideologia, lungi dal favorire l'azione, la renderebbe impossibile.

«Tutt'altro le ideologie politiche vere e proprie: esse non mirano soltanto all'azione, ma sono in effetto azioni già in corso. Le apparenti affermazioni teoriche, che risuonano nelle loro parole, entrano come elementi in quella pratica azione, trasformati in essa, e perciò hanno deposto il loro carattere teorico, che si può loro restituire solo con l'astrarle dalla concretezza di quell'atto e riconsiderarle teoricamente, cioè, in realtà, teorizzarle con un atto mentale. Come potrebbero essere affermazioni teoriche se si riconosce che sono «verità di singoli partiti» o «parziali»? Le affermazioni teoriche sono sempre imparziali e totali, e abbracciano le cose in tutti i loro aspetti, cioè oltrepassano tutti i partiti»⁵⁰.

È evidente che la teoria paralizza la pratica, e viceversa, solamente se la teoria è intesa nel modo in cui l'intende Croce, come un universale puro; solamente, cioè, se il campo superstrutturale risulta del tutto estraneo alla

⁴⁹ MALAGODI 1928, p. 111. Il passo è citato da CROCE 1928, p. 360.

⁵⁰ *Ivi*, p. 361.

parzialità connaturata all'ideologia. Quest'ultima è dunque sospinta dentro la pratica, ma la pratica è privata di qualsiasi momento o aspetto "teorico". La pratica è insomma identificata con la particolarità e l'immediatezza:

«Né bisogna fraintendere quel che di avvocatesco ho altrove illustrato⁵¹ sulle difese delle ideologie politiche quando ci si sforza di farle coincidere con una filosofia o con una storia; quasi che con quel rilievo dell'avvocatesco si voglia escludere la realtà della passione, che le anima. Se agli artifizi rettorici ricorre l'amore passionale (come fanno coloro che studiano gli epistolarii amorosi), senza perciò cessare di essere amore passionale, è naturale che vi ricorra anche la passione politica»⁵².

Insomma: la politica è passione, cioè impulso immediato, mentre il lato teorico o dottrinario dell'ideologia si limita a essere un artificio retorico privo di qualsiasi valore di verità. L'universale s'inserisce e vive nella pratica nella forma di universalità morale, non teorica, e l'universalità morale si rivela e afferma nel momento in cui il particolare è riconosciuto come tale, e dunque non si lotta più per la propria parte, ma per l'unità sociale⁵³. L'intera vita dei "partiti" politici è così classificata come astrazione, al pari dei generi letterari; astrazioni rafforzate in modo "avvocatesco" dalle ideologie di parte, e coincidenti con la passione immediata.

Tuttavia, nel momento in cui l'"etico-politico" e infine la "religione della libertà" pongono dinnanzi agli occhi una "creazione dello spirito" che, anch'essa, non è né del tutto teorica, né del tutto pratica – dato che pretende di essere una concezione del mondo che s'identifica con la storia stessa – viene a mutare anche il rapporto tra superstruttura e ideologia. La "religione" occupa una posizione intermedia, a segnalare il fatto che il liberalismo non può più limitarsi a controllare – dall'alto di un'egemonia realizzata – la cornice della lotta politica, ma deve intervenire attivamente in essa, mescolando "passione" e "teoria".

Gramsci coglie questo punto nel momento in cui torna sull'identificazione crociana di passione e politica, mettendola in relazione con la nozione di "mito". Il punto di partenza, in Quaderno 7 [b], § 39 [G § 39], è la critica di Croce al mito soreliano, contenuta nello scritto su *La morte*

⁵¹ Il riferimento è evidentemente al capitolo *I partiti politici*, in CROCE 1925/1931, pp. 233-241: 238. Il fraintendimento a si allude è un'ampia discussione del paragone tra discorso ideologico e argomentazione giuridica nel libro di MALAGODI 1928, pp. 80-85.

⁵² CROCE 1928, p. 362.

⁵³ Cfr. CROCE 1912/1926.

del socialismo (1911)⁵⁴, critica che era già al centro di *Margini*, del 1917⁵⁵. Allora, come ora, la questione sta in ciò, che l'identificazione della politica con l'immediatezza finisce per rendere incomprensibile la politica stessa, dato che qualsiasi tentativo di comprenderla significa paralizzarne l'energia che ne è alla base. Ma mentre nel 1911 Croce aveva buon gioco nell'esaurire la spinta politica di chi intendeva mettere in discussione l'egemonia borghese, ora la presenza del concetto di "religione" rende contraddittoria la sua posizione. In questo senso è molto significativa la variante che intercorre tra questo testo, del febbraio-novembre 1931, e la sua seconda stesura, scritta tra agosto e dicembre del 1932:

«In ogni modo rimane la "teoria dei miti" che non è altro che la "teoria delle passioni" con un linguaggio meno preciso e formalmente coerente (Quaderno 7 [b], § 39 [G § 39]: *QC*, p. 888)».

«Ma in realtà non è neanche vero che il Sorel abbia solo teorizzato e spiegato dottrinalmente un determinato mito: la teoria dei miti è per il Sorel il principio scientifico della scienza politica, è la «passione» del Croce studiata in modo più concreto, è ciò che il Croce chiama «religione» cioè una concezione del mondo con un'etica conforme, è un tentativo di ridurre a linguaggio scientifico la concezione delle ideologie della filosofia della praxis vista attraverso appunto il revisionismo crociano (Quaderno 10, § 42.V [G 10.II, § 41.V]: *QC*, p. 1308)».

Come si vede, c'è un cambiamento di posizione molto netto, dato che nella seconda stesura il mito non è più una versione meno coerente della politica-passione, ma un avanzamento rispetto a essa, un modo per teorizzare ciò che Croce tenta di mettere a fuoco – ma in modo incoerente con le proprie premesse – nel concetto di "religione": l'unità di teoria e pratica. Se per Croce la politica, ridotta a "passione", esprime in definitiva l'impossibilità che le classi dominate possano auto-emanciparsi⁵⁶; il "mito",

⁵⁴ CROCE 1911/1914.

⁵⁵ Cfr. *CF*, pp. 25-26.

⁵⁶ Alla fine del Quaderno 10, in un testo di nuova stesura scritto nel febbraio-maggio del 1933, Gramsci giunge alla conclusione che l'identificazione di politica e passione è funzionale a rendere impossibile anche solo il pensiero che le classi subalterne, la cui azione è «passionale» perché di carattere «difensivo», possano mai

se correttamente inteso (come si è mostrato nel capitolo precedente), mostra come i processi di auto-emancipazione siano *sempre in atto* nelle dinamiche dell'antagonismo, e come – nonostante Sorel – essi non possano essere confinati nella pura immediatezza.

Questa riflessione sul concetto di “politica” in Croce si ripercuote, nella *Terza Serie di Appunti di filosofia*, in un testo che aspira a fare il punto sull'intera questione. In *Machiavelli* (8 [c], § 61 [G § 61], scritto nel febbraio 1932), dopo aver ricordato la nozione di distinti e di un momento pratico dello Spirito distinto da quello teoretico, Gramsci si interroga su quale sia il nesso tra politica e realtà «dove tutto è pratica, in una filosofia della praxis» (*QC*, p. 977). La conclusione è che «si tratterà di fissare la posizione dialettica dell'attività politica come distinzione nelle superstrutture» (*ibidem*). Questo passaggio è un momento di riflessione ancora interlocutorio, dato che, nonostante l'affermazione dell'identità tra pratica e realtà, limita la politica all'ambito delle superstrutture. Ma ciò che più conta è il fatto che subito dopo Gramsci inserisce una considerazione sulla «passione» nel senso crociano:

«[...] la passione-interesse del Croce, che determina l'errore, è il momento che nelle glosse a Feuerbach si chiama «schmutzig-jüdisch». Come la passione «schmutzig-jüdisch» determina l'errore immediato, così la passione del più vasto gruppo sociale determina l'«errore» filosofico (intermedio l'«errore» – ideologia, di cui il Croce tratta a parte) [...] In queste ricerche si può partire dalla stessa posizione assunta dal Marx in confronto di Hegel: in Hegel, si dice nella *Sacra famiglia*, si può finire col vedere la realtà, anche se essa è capovolta, come, per dir così, si vede nella macchina fotografica, in cui le immagini sono rovesciate e il cielo occupa il posto della terra; basta porre l'uomo sui suoi piedi. Si tratta dunque di prendere la «realtà» crociana e metterla in piedi ecc. (*QC*, pp. 977-78)⁵⁷.

Nelle *Tesi su Feuerbach* la locuzione «sordidamente giudaica» occorre nella tesi 1:

uscire da questo stato. «Si può dire pertanto che nel Croce il termine “passione” è uno pseudonimo per lotta sociale» (Quaderno 10, § 57 [G 10.II, § 56]: *QC*, p. 1350).⁵⁷ Questo testo era stato di poco anticipato da una ripresa della questione nascente dalla recensione a Malagodi. Cfr. Quaderno 8 [c], § 52 [G § 52] (febbraio 1932): «Anche la questione del valore delle ideologie; polemica Malagodi-Croce; osservazione del Croce sul “mito” del Sorel, che si può ritorcere contro la sua “passione”; le “ideologie” come “strumento pratico” di azione politica devono essere studiate in un trattato di politica» (*QC*, p. 973).

«Feuerbach vuole oggetti sensibili realmente distinti dagli oggetti del pensiero; ma egli non concepisce la attività umana stessa come attività oggettiva. Perciò nell'«Essenza del Cristianesimo» egli considera solo il modo di procedere teoretico come quello schiettamente umano, mentre la praxis è concepita e stabilita solo nella sua raffigurazione sordidamente giudaica»⁵⁸.

Questo riferimento conferma l'interpretazione generale, secondo la quale è la separazione di teoria e pratica, di superstrutture e ideologie, ciò che produce lo schiacciamento della pratica sulla sua forma immediata, egoistica, particolaristica.

Gramsci aggiunge tuttavia un dettaglio di straordinario interesse, che è dato dal riferimento conclusivo alla *Sacra famiglia*. Esso è evidentemente errato, trattandosi piuttosto di una reminiscenza di un passo dell'*Ideologia tedesca* letto da Gramsci in un'antologia russa pubblicata nel 1924, di cui scrive da Vienna a Zino Zini il 14 gennaio dello stesso anno⁵⁹. In realtà, nell'*Ideologia tedesca* il passo non si riferisce a Hegel ma all'ideologia, e non è funzionale a rivelare il contenuto di verità dell'ideologia, ma al contrario il suo grado di falsità necessaria rispetto alla riproduzione corretta della realtà: «Se nell'intera ideologia gli uomini e i loro rapporti appaiono capovolti come in una *camera obscura*, questo fenomeno deriva dal processo storico della loro vita, proprio come il capovolgimento degli oggetti sulla retina deriva dal loro immediato processo fisico»⁶⁰.

Non credo che la reminiscenza e il duplice scambio siano del tutto privi di significato. A mio avviso, essi segnalano il fatto che Gramsci presuppone un concetto di “capovolgimento” e uno di “ideologia” non corrispondenti a quelli affermatasi nella tradizione marxista, e che sono piuttosto da ricondursi *entrambi* alla nozione, presente nella prima tesi su Feuerbach, di praxis come «attività umana sensibile»⁶¹. In particolare, l'intreccio tra “capovolgimento” e “ideologia” è contenuto nella tesi 2, un testo da Gramsci costantemente tenuto presente⁶²:

⁵⁸ *QT*, p. 743.

⁵⁹ Si tratta di *Il materialismo storico. Brani tratti dalle opere di K. Marx e F. Engels*, a cura di V. V. Adoratskij e A. D. Udal'voc, Moskva, Ed. Novaja, 1924, pp. 11-20 (cap. 1, intitolato *L'ideologia tedesca: da un manoscritto inedito*). Qui il brano è riprodotto sulla base di quanto ne aveva dato alle stampe Gustav Mayer nella sua biografia di Engels (MAYER 1920, p. 254). Cfr. *L*, p. 173. Su questo volume cfr. ora ANTONINI 2018.

⁶⁰ MARX UND ENGELS, 1958, p. 26.

⁶¹ *QT*, p. 743.

⁶² Cfr. THOMAS 2009, pp. 307-08.

«La quistione se al pensiero umano appartenga una verità obbiettiva, non è una quistione teorica, ma pratica. È nella attività pratica che l'uomo deve dimostrare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere terreno del suo pensiero. La discussione sulla realtà o non-realtà di un pensiero, che si isoli dalla praxis, è una quistione puramente scolastica»⁶³.

In questo passo di Marx sono presenti due opposte implicazioni relative al concetto di ideologia e, quindi, di verità. Per un verso (con particolare riferimento all'*Ideologia tedesca*), è ideologia il pensiero staccato dalla praxis, dunque vuoto e perciò necessariamente falso. Per un altro (e qui il legame è – in modo prospettico - con ciò che svilupperanno la *Miseria della filosofia* e il *Manifesto*) è ideologia qualsiasi funzione sociale che si proponga di porsi in rapporto specifico con il “vuoto” che si produce nel momento in cui, con il procedere della divisione del lavoro, la «coscienza» non è più immediatamente coscienza delle «relazioni materiali degli uomini, linguaggio della vita reale»⁶⁴, ma diventa «produzione spirituale, quale essa si raffigura nel linguaggio della politica, delle leggi, della morale, della religione, della metafisica, ecc., di un popolo»⁶⁵. Queste rappresentazioni generali sono definite nell'*Ideologia tedesca* un «sublimato» del «processo materiale della [...] vita»⁶⁶, con ciò intendendo una realtà andata in fumo. Ma *Sublimat* indica anche (nella sua origine alchemica) un processo di raffinamento e nobilitazione, che può indicare piuttosto la specifica capacità, che queste rappresentazioni generali hanno, di *rimpiazzare* la perdita «coscienza della prassi esistente», nel rendere possibile una forma di conoscenza e di coscienza *d'insieme*, che annulli in forma immaginaria la dicotomia tra lavoro manuale e intellettuale e quindi il dominio di classe⁶⁷. Il carattere *immaginario* di questo annullamento è la prestazione specifica della funzione ideologica.

Tutto ciò si ripercuote nella seconda tesi su Feuerbach: essa può essere letta come alternativa secca tra praxis reale e pensiero scolastico; ma anche come formulazione della necessità di *trovare un rimpiazzo reale a quel rimpiazzo immaginario*, che è la specifica prestazione dell'ideologia. Questo rimpiazzo reale non potrà essere a sua volta una rappresentazione teorica, perché è

⁶³ *QT*, p. 743.

⁶⁴ MARX-ENGELS 1958, p. 26. E cfr. *ivi*, p. 30: «Fin dall'inizio lo “spirito” porta in sé la maledizione di essere “infetto” dalla materia, che si presenta qui sotto forma di strati d'aria agitati, di suoni, e insomma di linguaggio».

⁶⁵ *Ivi*, p. 26.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Cfr. FROSINI 2013b, pp. 251-52.

precisamente il carattere *solo teorico* dell'universale, ciò che ne determina il carattere ideologico. La critica delle ideologie dovrà dunque essere un fatto pratico, politico. E viceversa, il rimpiazzo immaginario dovrà essere pensato come qualcosa che, sia pure in forma stravolta, contiene dentro di sé la pienezza della vita reale; un momento – a suo modo – di produzione di “verità”-“praxis”.

Così legge Gramsci la seconda tesi, e di conseguenza per lui il tema del “capovolgimento” non consiste nel passaggio dalla filosofia/ideologia (vuota e quindi falsa) alla scienza, ma dalla filosofia tradizionale alla filosofia della praxis, dove però anche la filosofia tradizionale “contiene” la politica, la praxis, e dunque si rapporta alla verità e produce nuova realtà; ma lo fa in maniera stravolta, perché pretende di essere mera contemplazione; laddove solamente la filosofia della praxis colloca il nesso verità/politica al centro del proprio statuto. Così, nel caso di Croce, con la sua “politica-passione”, il capovolgimento consiste nel ritrovare dentro questa pratica “sordida” tutta la ricchezza e universalità della cultura, delle produzioni superstrutturali, riattivando questa forma culturale nel mondo contemporaneo e sottraendola allo stato di segregazione al quale Croce, con la sua categorizzazione, l'aveva assegnata.

5. Traducibilità e linguaggi

Fino a questo punto si è tentato di mostrare come Gramsci si proponga di restaurare l'unità di superstrutture e ideologie, come una specifica risposta al revisionismo di Croce e uno svolgimento delle implicazioni contenute nel concetto di “mito” secondo Sorel. Questo tema è affrontato soprattutto nella *Prima serie di Appunti di filosofia*, sotto l'insegna della questione del “valore gnoseologico” delle superstrutture, in appoggio alla *Prefazione* del 1859 e, più in profondità, alle *Tesi su Feuerbach*. Tale ricerca trova un suo punto alto nei §§ 38 e 39 del Quaderno 4 [b] [G §§ 37-38]. Nel primo di essi la *Prefazione* è richiamata anche per marcare l'originalità con la quale Gramsci la legge, dato che, come esplicitamente afferma, egli estende la natura ideologica della conoscenza a ogni conoscenza:

«Ma questa consapevolezza è solo limitata al conflitto tra le forze materiali di produzione e i rapporti di produzione – come materialmente dice il testo marxista – o si riferisce a ogni consapevolezza, cioè a ogni conoscenza? Questo è il problema: che può essere risolto con tutto l'insieme della dottrina filosofica del

valore delle superstrutture ideologiche»⁶⁸.

Nel testo seguente, Gramsci introduce la nozione di «rapporti di forze» economici, politici e militari, dove il secondo momento è quello

«che segna il netto passaggio dalla pura struttura alle superstrutture complesse, è la fase in cui le ideologie germinate precedentemente vengono a contatto ed entrano in contrasto fino a che una sola di esse, o almeno una sola combinazione di esse, tende a prevalere, a imporsi, a diffondersi su tutta l'area, determinando oltre che l'unità economica e politica anche l'unità intellettuale e morale, su un piano non corporativo, ma universale, di egemonia di un raggruppamento sociale fondamentale su i raggruppamenti subordinati»⁶⁹.

In questo modo la dicotomia struttura/superstrutture inizia a perdere di significato, dato che nei “rapporti di forze” i due aspetti sono sempre compresenti e intrecciati (sia pure in gradi diversi di complessità)⁷⁰. In altre parole: una volta condotta a termine l'unificazione di superstrutture e ideologie, cioè una volta restaurata *l'unità di pratica politica e universalità*, di teoria e pratica, ciò che diventa davvero cruciale è il ritrovamento di un *nuovo* criterio di distinzione, dentro il campo dell'ideologia (intesa in questo senso ampliato, dilatato fino a comprendere l'intera gamma delle forme culturali), che ne misuri il grado di concretezza e quindi di universalità.

Ma il passaggio – almeno tendenziale – dalla nozione di *superstrutture/ideologie* a quella di *rapporti di forze* implica la necessità di esplicitare una questione, che fino almeno alla fine del 1930 rimane tacitamente presupposta e viene toccata solo in modo liminare. Intendo il *nesso tra egemonia, ideologia e verità*. Nella ricostruzione precedente ho più volte fatto notare come l'intera ricerca consegnata ai *Quaderni*, fin dall'inizio, presupponga una concezione “egemonica” della cultura. Questa idea è alla base dell'intera traduzione dei processi di revisione del marxismo in termini di influenza reciproca tra movimento proletario e assorbimento borghese, e giustifica, più in generale, l'idea che le ideologie possano avere un contenuto concreto, dato dalla loro “funzione sociale”. Ciò ha condotto a una lettura del tema del “capovolgimento” che è molto distante da quella affermata nel marxismo (che ha invece insistito, a partire da Engels, sul passaggio dalla

⁶⁸ Quaderno 4 [b], § 38 [G § 37]: *M1*, p. 705.

⁶⁹ Quaderno 4 [b], § 39 [G § 38]: *M1*, p. 709.

⁷⁰ Cfr. COSPITO 2000; ID. 2004.

“filosofia/ideologia” alla “scienza”⁷¹), e che rinvia, piuttosto, alla questione della “traduzione” del linguaggio ideologico (filosofico) in quello della politica (pratica).

Ora, è precisamente con la “traduzione” che il grado di verità/efficacia di un’ideologia viene messo in luce. Detto altrimenti: la critica dell’ideologia, che non è più contenuta in un’idea di scienza, è contenuta nella *capacità di realizzare delle traduzioni corrette*. Questa capacità, a sua volta, non è contenuta nel concetto generale di ideologia come estesa all’intero campo della cultura (nel senso che è necessario riconoscere il carattere “ideologico” dell’ideologia, per poterne anche afferrare l’equivalente pratico). Né, tuttavia, sarà possibile fissarlo al di fuori di essa, dato che dalle “superstrutture” non è possibile evadere. Qui si inserisce la funzione della teoria dei “rapporti di forze”, che, in quanto rende possibile studiare gli *effetti pratici* delle diverse ideologie in lotta in ogni “situazione”, rende anche possibile scorgerne la rilevanza “egemonica” e, quindi, anche “commisurare” le ideologie le une con le altre in base al loro significato “reale”⁷².

Ma la teoria dei rapporti di forze non è pensabile, senza una concezione dell’interazione tra i vari momenti dei rapporti di forze stessi, non solamente in senso verticale – da quelli economico-sociali a quelli militari – ma anche orizzontalmente, dall’ambito “individuale” fino a quello “internazionale”. L’egemonia si esercita a tutti questi livelli: i conflitti egemonici sono presenti in tutti, in modo specifico, ed essi si riflettono e ricadono da un livello su tutti gli altri in modi che vanno studiati specificamente, ma che tutti hanno in comune il fatto di essere delle “traduzioni”⁷³.

Ecco dunque che, a un certo punto della sua ricerca, diventa per Gramsci indispensabile collegare la riflessione sulle ideologie/superstrutture con quella sui linguaggi e la traducibilità reciproca, sia esplicitando il nesso cultura/egemonia, verità/politica che era presente fin dall’inizio della sua ricerca, sia arricchendo e rettificando reciprocamente le due tematiche. In questo modo, alcune vistose oscillazioni presenti negli appunti del 1929-30 vengono a essere eliminate. Mi riferisco in particolare ai §§ 150-152 del Quaderno 1, in cui è messo a tema il nesso tra intellettuali e Stato, tra Rivoluzione francese e Restaurazione, e tra Marx e Hegel, utilizzando lo

⁷¹ Cfr. ENGELS 1891/1962. L’intera esperienza marxista di L. Althusser è ossessionata da questo fantasma.

⁷² Sulla teoria dei “rapporti di forze” cfr. RAZETO MIGLIARO E MISURACA 1978.

⁷³ Sull’analisi della “situazione” e sul concetto stesso di “situazione” o “congiuntura” come intreccio di elementi eterogenei, disposti su livelli differenti, cfr. PORTANTIERO 1981, pp. 177-93.

spunto della *Sacra famiglia* sul nesso Francia/Germania, e l'immagine del *capovolgimento*⁷⁴.

In questi tre testi, il punto attorno al quale ruota l'indagine è che la traduzione, se vista dalla parte "giusta" (quella di Marx), è una *riduzione*; e se vista dalla parte "sbagliata" (quella dell'idealismo), è un *capovolgimento*: il rapporto tra filosofia e politica è cioè analogo a quello tra volatile illusione e solida realtà⁷⁵. Ma è impossibile non vedere che l'idea di traducibilità è già presente a questa altezza, proprio grazie alla strutturale ambiguità presente nel pensare la traduzione a volte come *corrispondenza* di teoria e pratica, a volte come *capovolgimento* della pratica in teoria. Detto altrimenti: affermare che il rapporto tra Francia e Germania è quello tra "politica" e "razionalità", corrisponde a un giudizio negativo sulla "razionalità", solamente se il fatto che questa è una "politica" capovolta equivale ad assegnare al capovolgimento una realtà meramente *privativa* (come non-concretezza, non-storicità). Diventa invece un giudizio di diverso tenore, quando il capovolgimento venga visto a sua volta come una forma di "traduzione", cioè come una maniera per realizzare in Germania (in modi e con finalità differenti) la *stessa* politica che veniva portata avanti in Francia; insomma, in termini gramsciani, come una forma anch'essa di "egemonia", sia pure con segno rovesciato, esattamente come la "rivoluzione permanente" dei giacobini si rovescia nella "rivoluzione passiva" della Restaurazione⁷⁶.

La questione è affrontata di nuovo, con ben diversa consapevolezza, nel § 43 del Quaderno 4 [b] [G § 42]. Qui, sulla base di uno spunto tratto dal pragmatista Giovanni Vailati (e si dovrebbe qui tenere a mente ciò che nei

⁷⁴ Cfr. FROSINI 2010, pp. 168-73.

⁷⁵ Cfr. la conclusione di Quaderno 1, § 151: «Ciò che è strano è che dei marxisti ritengano superiore la "razionalità" alla "politica", la astrazione ideologica alla concretezza economica. ~ Su questa base di rapporti storici è da spiegare l'idealismo filosofico moderno» (M1, p. 159). Il passo è espunto nella seconda stesura e in generale i §§ 150 e 151 sono riscritti in modo radicale.

⁷⁶ Questi spunti sono presenti nella *Introduzione alla critica della filosofia hegeliana del diritto*, che, come si è detto, Gramsci ha in carcere e che enumera tra i testi di cui ha bisogno per la ricerca sulla *Teoria della storia*, cioè lo statuto del marxismo. In effetti, nella *Einleitung* Marx sperimenta un approccio all'analisi dell'"ideologia tedesca" basato sulla diversità delle lingue (francese/tedesco) e sulla specifica efficacia della "teoria" nel contesto tedesco. Questo approccio scompare nell'*Ideologia tedesca*, ma fa la sua ricomparsa nella *Misericordia della filosofia* e in altri testi risalenti a varie epoche della vita di Marx, pur restando quasi sempre in secondo piano. Cfr. FROSINI 2009d, pp. 47-62.

Quaderni si legge sul carattere “revisionistico” del pragmatismo in apertura degli *Appunti di filosofia*), Gramsci annota:

«Come due individui, prodotti dalla stessa fondamentale cultura, credono di sostenere cose differenti solo perché adoperano una terminologia diversa, così nel campo internazionale, due culture, espressioni di due civiltà fundamentalmente simili, credono di essere antagonistiche, diverse, una superiore all'altra, perché adoperano diverse espressioni ideologiche, filosofiche, o perché una ha carattere più strettamente pratico, politico (Francia) mentre l'altra ha carattere più filosofico, dottrinario, teorico. In realtà, per lo storico, esse sono *intercambiabili*, sono riducibili una all'altra, sono traducibili scambievolmente. ~ Questa “traducibilità” non è perfetta, certamente, in tutti i particolari (anche importanti); ma lo è nel “fondo” essenziale. Una è realmente superiore all'altra, ma non sempre in ciò che i loro rappresentanti e i loro fanatici chierici pretendono; se così non fosse non ci sarebbe progresso reale, che avviene anche per spinte “nazionali” (*M1*, pp. 724-25)».

Il paragone conduce, “orizzontalmente”, dagli individui alle culture nazionali e da queste all'agone internazionale, e l'interrogativo qui formulato da Gramsci riguarda la *superiorità reale* di un linguaggio/nazione rispetto a un altro, con il quale è in contrasto o in competizione. Questa superiorità non risulta dal contrasto verbale (cioè dal significato letterale degli enunciati che compongono il discorso del linguaggio/nazione), ma, in modo all'apparenza paradossale, dalla relazione di collaborazione alla soluzione dello *stesso* problema, che i due linguaggi rivelano *una volta che siano stati tradotti uno nell'altro*. Ma questa traduzione è, a sua volta, resa possibile dal taglio “verticale” al quale entrambi i linguaggi vanno sottoposti, cioè dalla loro “riduzione” a espressioni ideologiche di determinati gruppi, all'interno di determinati rapporti di forze in determinati contesti egemonici nazionali.

Ecco come l'incrocio dei due assi, verticale e orizzontale – o se si vuole “socio-politico” e “geo-politico” – può condurre a delle analisi realistiche, cioè né riduttivistiche, né viceversa subalterne al punto di vista del linguaggio che, di volta in volta, va “tradotto” o “ridotto” criticamente. In questo modo diventa possibile evitare le oscillazioni presenti nei primi testi dei *Quaderni*, tra un politicismo che rasenta l'economicismo, e una considerazione del “linguaggio” filosofico, in particolare crociano, come resistente a una completa “riduzione” *sub specie* ideologica⁷⁷.

Non casualmente, è proprio nell'urgenza di replicare a una presa di posizione di Benedetto Croce, che Gramsci, nel primo testo della *Seconda serie* di *Appunti di filosofia*, per la prima volta fa confluire in modo organico (o

⁷⁷ Per un esame più accurato di questo punto cfr. FROSINI 2016b.

che tale aspira a essere) la questione delle ideologie/superstrutture con quella della traducibilità dei linguaggi. Qui anzi, per la prima volta, il «principio della traducibilità reciproca» è definito «un elemento “critico” inerente al materialismo storico» (Quaderno 7 [b], § 1 [G § 1]: *QC*, p. 851). Il testo a cui Gramsci reagisce è il resoconto (come egli ne scrive alla cognata il 1° dicembre 1930) di un

«contraddittorio, avvenuto al Congresso internazionale dei filosofi, tra Benedetto Croce e Lunaciarski a proposito della questione se esiste o possa esistere una dottrina estetica del materialismo storico. [...] Da questa lettera appare che la posizione del Croce verso il materialismo storico è completamente mutata, da quella che era fino a qualche anno fa. Adesso il Croce sostiene, niente di meno, che il materialismo storico segna un ritorno al vecchio teologismo... medioevale, alla filosofia prekantiana e precartesiana. Cosa strabiliante»⁷⁸.

Il diverbio ebbe luogo nel VII Congresso internazionale di filosofia, tenutosi a Oxford dal 1° al 5 settembre 1930⁷⁹, e Gramsci ne apprende da una nota non firmata (ma di Croce) pubblicata nel fascicolo di ottobre de «La Nuova Italia», in cui si legge:

«Debbo poi osservare al signor Lunatcharsky, che contrariamente alla sua credenza che il materialismo storico sia una concezione recisamente antimetafisica e sommamente realistica, quella dottrina è, peggio che metafisica, addirittura teologica, dividendo l'unico processo del reale in struttura e soprastruttura, noumeno e fenomeno, e ponendo sulla base come noumeno un Dio ascoso, l'Economia, che tira tutti i fili e che è la sola realtà nelle apparenze della morale, della religione, della filosofia, dell'arte e via dicendo»⁸⁰.

Questo attacco di Croce al materialismo storico non è nuovo⁸¹, ma la risonanza internazionale che esso acquista, per la platea in cui è stato

⁷⁸ *LC*, pp. 368-69.

⁷⁹ Cfr. il calendario dei lavori stampato in calce alla cronaca di BLANSHARD 1930, pp. 606-09.

⁸⁰ ANONIMO 1930, p. 432 (nella rubrica *Noterelle e schermaglie*). Per la paternità crociana della nota cfr. PERTICI 1981.

⁸¹ In un posteriore appunto, nel Quaderno 10, Gramsci riconosce il nesso tra quelle tesi e quanto da Croce già sostenuto in precedenza: «Discorso del Croce alla sezione di Estetica del Congresso filosofico di Oxford (riassunto nella “Nuova Italia” del 20 ottobre 1930): svolge in forma estrema le tesi sulla filosofia della praxis esposte nella *Storia della Storiografia italiana nel secolo XIX*» (Quaderno 10, § 42.I [G 10.II, § 41.I]: *QC*, p. 1291). Cfr. CROCE 1947, vol. 2, p. 136: «Il metafisico dualismo di natura e

sferrato e per il fatto di rivolgersi direttamente al capo della delegazione sovietica⁸², e la concomitanza, inoltre, di esso con la relazione letta da Croce, *Antistoricismo*, ne fanno un autentico “manifesto” al contempo anti-fascista, anti-americanista e anti-sovietico⁸³. Tutto ciò spinge Gramsci a reagire, individuando nella teoria della traducibilità la caratteristica discriminante della filosofia della praxis:

«La traduzione dei termini di un sistema filosofico nei termini di un altro, così come del linguaggio di un economista nel linguaggio di un altro economista ha dei limiti e questi limiti sono dati dalla natura fondamentale dei sistemi filosofici o dei sistemi economici; cioè nella filosofia tradizionale ciò è possibile, mentre non è possibile tra la filosofia tradizionale e il materialismo storico. Lo stesso principio della traducibilità reciproca è un elemento «critico» inerente al materialismo storico, in quanto si presuppone e si postula che una data fase della civiltà ha una «fondamentalmente identica» espressione culturale e filosofica, anche se l'espressione ha un linguaggio diverso dalla tradizione particolare di ciascuna «nazione» o di ogni sistema filosofico. Il Croce avrebbe quindi commesso un arbitrio, curioso: avrebbe ricorso a una «gherminella» polemica, si sarebbe servito di un elemento critico del materialismo storico per assalire in blocco tutto il materialismo storico presentandolo come una concezione del mondo in arretrato persino su Kant (Quaderno 7 [b], § 1 [G § 1]: *QC*, p. 851)».

Il testo ha un andamento tumultuoso e oscuro; ma doveva agli occhi di Gramsci aver comunque individuato un punto dirimente, se – per quanto profondamente riformulato e semplificato – egli lo trascrive, scorporandolo

spirito, a dispetto di ogni “tendenza al monismo” [Labriola], persisteva nella sua crudezza».

⁸² Cfr. il racconto del diverbio in BLANSHARD 1930, pp. 597-98.

⁸³ Come immediatamente compresero gli astanti. Cfr. BLANSHARD 1930, p. 592: «Between the lines one could read Croce's reference to what America stands for in European eyes, and to what he considers the wild experimentation in Russia. The second form of futurism is an exaltation of the absolute, of system and uniformity, which in art would return to a rigorous classicism, and in social matters would suppress individual enterprise by an inflexible rule from above. (Surely, said his hearers to themselves, this is Fascism or nothing)». *Antistoricismo* fu subito pubblicato in «La Critica», XXVIII, n. 6, 20 novembre 1930, pp. 401-09.

da questo testo, come seconda nota della sezione sulla *Traducibilità dei linguaggi scientifici e filosofici* nel Quaderno 11⁸⁴.

Qui vengono affermate in sostanza due cose. Anzitutto, Croce ha ragione nel “tradurre” alcune forme del materialismo storico in modalità antiquate di filosofia. Questo punto riprende la questione delle successive revisioni del marxismo, e dell’incapacità del marxismo “ufficiale” di sottrarsi a questa logica. In questo senso, ed entro questi limiti, Croce ha ragione, mette in rilievo un aspetto realmente presente nella dinamica del marxismo. Ma al contempo non ha ragione, perché per “tradurre” il materialismo storico in altre espressioni filosofiche egli è costretto a presupporre esattamente quella unità di teoria e pratica, cioè di verità e politica, di superstrutture e ideologie, che è ciò che egli è deve necessariamente ignorare, per poter salvare l’egemonia borghese. Insomma, questo approccio “critico” di Croce mostrerebbe la sua “subalternità” rispetto a un criterio che è stato individuato dal materialismo storico, e che, se introdotto nella “filosofia tradizionale”, la spingerebbe verso una trasformazione del proprio statuto, tale da rendere impossibile una filosofia come quella di Croce e una figura di filosofo come quella da lui impersonata.

Una volta fatti confluire (per quanto ancora in modo problematico e incerto) i due criteri costituiti dalle ideologie/superstrutture e dai linguaggi/traducibilità, tutta la riflessione sul carattere “gnoseologico” delle superstrutture e sulla “efficacia” dell’ideologia viene ridefinita a partire dalla *specificazione nazionale dei linguaggi*, specificazione che va indagata alla luce della loro traducibilità e della loro traduzione reciproca effettiva. Ciò per un verso aiuta Gramsci a ritrovare un fondamento definitivamente non pragmatistico a una serie di spunti che egli aveva tratto da alcuni sviluppi italiani di questa scuola filosofica⁸⁵; per un altro verso rende possibile sottrarre l’idea di “conoscenza” a quella sfera “pura” e “disinteressata”, tipica dell’approccio crociano, a cui Gramsci era rimasto a lungo subalterno (e che fa sentire la sua presenza nel parallelo tra la relazione arte/struttura e quella filosofia individuale/filosofia dell’epoca)⁸⁶.

⁸⁴ Cfr. *QC*, p. 1468. Nella sua edizione, Gerratana non riconosce questo testo (Quaderno 11, 5°, § 2 [G § 47]) come seconda stesura della prima parte di Quaderno 7 [b], § 1 [G § 1].

⁸⁵ Cfr. GUZZONE 2018, pp. 279-300 (*Appendice. Pragmatismo, scienza economica e filosofia della praxis: ipotesi e osservazioni*).

⁸⁶ Cfr. di nuovo FROSINI 2016b.

Il punto di arrivo di questo percorso è il Quaderno 10, che giustamente è stato analizzato come un «quaderno di traduzioni»⁸⁷, e in particolare, a un livello di straordinaria consapevolezza teorica, il § 7.IV del Quaderno 10 [G 10.II, § 6.IV]:

«Traducibilità dei linguaggi scientifici. Le note scritte in questa rubrica devono essere raccolte appunto nella rubrica generale sui rapporti delle filosofie speculative e la filosofia della praxis e della loro riduzione a questa come momento politico che la filosofia della praxis spiega «politicamente». Riduzione a «politica» di tutte le filosofie speculative, a momento della vita storico-politica; la filosofia della praxis concepisce la realtà dei rapporti umani di conoscenza come elemento di «egemonia» politica (QC, p. 1245)».

La critica del carattere ideologico delle filosofie speculative consiste nella loro riduzione «a “politica” [...], a momento della vita storico-politica», ma questa riduzione non equivale (come si è detto nel capitolo precedente) a denunciare la falsità degli enunciati teorici da cui quella filosofia è costituita; al contrario, semmai, la riduzione consiste nella restituzione alla «vita» nella sua interezza di quella forma di coscienza, che il filosofo pretendeva di isolare dalla praxis - cioè all'unità di teoria pratica - limitandola alla sola sfera della teoria. Questa restituzione è resa possibile dalla doppia dinamica, orizzontale e verticale, della traduzione: grazie a essa sarà possibile far rilevare «la realtà dei rapporti umani di conoscenza», ovvero il modo in cui *anche* la sfera della teoria è parte attiva dell'«insieme dei rapporti sociali».

Riferimenti bibliografici

ADORATSKIJ, VLADIMIR VIKTOROVIČ, 1931/2001

“Bericht von Vladimir Viktorovič Adoratskij über das Lenin-Institut und das Marx-Engels-Institut an das Plenum des EKKI vom 1. April 1931”, in VOLLGRAF, C.-E., SPERL R. UND HECKER, R., HRSG. VON, *Stalinismus und das Ende der ersten Marx-Engels-Gesamtausgabe (1931-1941) (Beiträge zur Marx-Engels-Forschung, NF Sonderband 3)*, Argument Verlag, Hamburg, pp. 107-19.

ANONIMO, 1930

Il Congresso di Oxford, “La Nuova Italia” 10, pp. 431-32.

ANTONINI, FRANCESCA, 2018

Gramsci, il materialismo storico e l'antologia russa del 1924, “Studi storici” 2, pp. 403-35.

⁸⁷ Cfr. GUZZONE 2018, p. 276.

Materialismo Storico, n° 2/2018 (vol. V)

AUGELLI, ENRICO – MURPHY, CRAIG N., 1997

“Consciousness, Myth and Collective Action: Gramsci, Sorel and the Ethical State”, in GILL, S. – MITTELMAN, J. H., ED. BY, *Innovation and Transformation in International Studies*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 25-38.

BADALONI, NICOLA, 1975

Il marxismo di Gramsci. Dal mito alla ricomposizione politica, Einaudi, Torino.

BARBAGALLO, CORRADO – CROCE, BENEDETTO, 1929

Intorno alla storia etico-politica: discussione seconda, “Nuova Rivista Storica” 1, pp. 130-33.

BLANSHARD, BRAND, 1930

The Seventh International Congress of Philosophy, “The Journal of Philosophy”, 22, pp. 589-609.

BURGIO, ALBERTO, 2004

Il Labriola di Gramsci, “Giornale critico della filosofia italiana”, 2, pp. 210-22.

ID., 2012

Un'eredità misconosciuta. Ancora sul rapporto Gramsci-Labriola, “Il cannocchiale. Rivista di studi filosofici”, 3, pp. 11-55.

COSPITO, GIUSEPPE, 2000

Struttura e sovrastruttura nei Quaderni di Gramsci, “Critica marxista”, 3-4, pp. 98-107.

ID., 2004

“Struttura-superstruttura”, in FROSINI, F. – LIGUORI, G., A CURA DI, *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*, Carocci, Roma, pp. 227-46.

ID., 2011

Verso l'edizione critica e integrale dei Quaderni del carcere, “Studi storici”, 4, pp. 881-904.

CROCE, BENEDETTO, 1911/1914

“[Falea di Calcedonia] La morte del socialismo (Discorrendo con Benedetto Croce)” [“La Voce” 6, pp. 501-502], in CROCE, B., *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, Laterza, Bari, pp. 169-179.

ID., 1912/1926

Il partito come giudizio e come pregiudizio, in ID., *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, 2ª ed. raddoppiata, Laterza, Bari, pp. 191-98.

ID., 1925/1931

Elementi di politica, in ID., *Etica e politica*, Laterza, Bari.

ID., 1927/1931

La concezione liberale come concezione della vita, in ID., *Etica e politica*, Laterza, Bari, pp. 284-293.

ID., 1928

Recensione a Malagodi, G., Le ideologie politiche, “La Critica”, pp. 360-62.

ID., 1947

Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono, 2 voll., Laterza, Bari (terza edizione).

ENGELS, FRIEDRICH, 1891/1962

Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, in MARX, K. – ENGELS, F., *Werke*, Bd. 19, Dietz, Berlin.

Materialismo Storico, n° 2/2018 (vol. V)

ID., 1893/1968

“An Mehring, F., Brief vom 14 Juli 1893”, in MARX, K. – ENGELS, F., *Werke*, Bd. 39, Dietz, Berlin, pp. 96-100.

FRANCESE, JOSEPH, 2009

Sul desiderio gramsciano di scrivere qualcosa «für ewig», “Critica marxista” 1, pp. 45-54.

FRANCIONI, GIANNI, 1984

L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei Quaderni del carcere, Bibliopolis, Napoli.

FROSINI, FABIO, 1999

Il «ritorno a Marx» nei Quaderni del carcere (1930), “Problemi. Periodico quadrimestrale di cultura” 111, pp. 106-29.

ID., 2009a

“Crisi”, in LIGUORI, G. – VOZA, P., A CURA DI, *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Carocci, Roma, pp. 175-79.

ID., 2009b

“Economia”, in LIGUORI, G. – VOZA, P., A CURA DI, *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Carocci, Roma, pp. 251-54.

ID., 2009c

“Storia”, in LIGUORI, G. – VOZA, P., A CURA DI, *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Carocci, Roma, pp. 807-11.

ID., 2009d

Da Gramsci a Marx. Ideologia, verità e politica, DeriveApprodi, Roma.

ID., 2010

La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci, Carocci, Roma.

ID., 2013a

Luigi Russo e Georges Sorel: sulla genesi del «moderno Principe» nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci, “Studi storici” 3, pp. 545-89.

ID., 2013b

“Spazio-tempo e potere alla luce della teoria dell'egemonia”, in MORFINO, V., A CURA DI, *Tempora multa. Il governo del tempo*, Mimesis, Milano, pp. 225-54.

ID., 2015

Sulle «spie» dei Quaderni del carcere, “International Gramsci Journal” 4, pp. 43-65.

ID., 2016a

Le travail caché du prisonnier entre «littérature» et «politique». Quelques réflexions sur les «sources» des Cahiers de prison d'Antonio Gramsci, “Laboratoire italien” 2, pp. 1-17.

[disponibile online: <http://laboratoireitalien.revues.org/1064>]

ID., 2016b

Traducibilità dei linguaggi e filosofia della praxis: su una fonte crociana dei Quaderni, “Critica marxista” 6, pp. 39-48.

ID., 2017

Rivoluzione passiva e laboratorio politico: appunti sull'analisi del fascismo nei Quaderni del carcere, “Studi storici”, 2, pp. 297-328.

GERRATANA, VALENTINO, 1977

“Stato, partito, strumenti e istituzioni dell’egemonia nei *Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci”, in DE GIOVANNI, B. – GERRATANA, V. – PAGGI, L., *Egemonia Stato e partito in Gramsci*, Editori Riuniti, Roma, pp. 37-54.

GERVASONI, MARCO, 1998

Gramsci e la Francia. Dal mito della modernità alla «scienza della politica», Unicopli, Milano.

ID., 2008

“Mito politico e morale dei produttori: il confronto con Georges Sorel”, in GIASI, F., A CURA DI, *Gramsci nel suo tempo*, Carocci, Roma, vol. 2, pp. 707-25.

GRAMSCI, ANTONIO, 1966

Socialismo e fascismo. L'ordine nuovo (1921-1922), a cura di E. Fubini, Einaudi, Torino.

ID., 1971

La costruzione del Partito comunista, Editori Riuniti, Roma.

ID., 1975

Quaderni del carcere, edizione critica a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino.

ID., 1982

La città futura (1917-1918), a cura di S. Caprioglio, Einaudi, Torino.

ID., 1984

Il nostro Marx (1918-1919), a cura di S. Caprioglio, Einaudi, Torino.

ID., 1987

L'ordine nuovo (1919-1920), a cura di V. Gerratana e A.A. Santucci, Einaudi, Torino.

ID., 1990

Note sul problema meridionale e sull'atteggiamento nei suoi confronti dei comunisti, dei socialisti e dei democratici, a cura di F. M. Biscione, “Critica marxista” 3, pp. 51-78.

ID., 1992

Lettere (1908-1926), a cura di A.A. Santucci, Einaudi, Torino.

ID., 1996

Lettere dal carcere, a cura di A.A. Santucci, Sellerio, Palermo,

ID., 2007

Quaderni del carcere, edizione critica diretta da G. Francioni, 1. *Quaderni di traduzioni (1929-1932)*, a cura di G. Cospito e G. Francioni, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma.

ID., 2017

Quaderni del carcere, edizione critica diretta da G. Francioni, 2. *Quaderni miscellanei (1929-1935)*, a cura di G. Francioni, G. Cospito e F. Frosini, tomo I (Quaderni 1-4), Istituto della Enciclopedia italiana, Roma.

GUZZONE, GIULIANO, 2018

Gramsci e la critica dell'economia politica. Dal dibattito sul liberismo al paradigma della «traducibilità», Viella, Roma.

HECKER, ROLF, 1997

“Rjazanovs Editionsprinzipien der ersten MEGA”, in VOLLGRAF, C.-E. – SPERL R. – HECKER, R., HRSG. VON, *David Borisovič Rjazanov und die erste MEGA (Beiträge zur Marx-Engels Forschung, NF Sonderband 1)*, Argument Verlag, Hamburg, pp. 7-27.

Materialismo Storico, n° 2/2018 (vol. V)

IZZO, FRANCESCA, 2008

“I Marx di Gramsci”, in GIASI, F., A CURA DI, *Gramsci nel suo tempo*, Carocci, Roma, vol. 2, pp. 553-580.

EAD., 2009

Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci, Carocci, Roma.

LA PORTA, LELIO, 2013

Il «für ewig» gramsciano: il senso di una ricerca «disinteressata», “Critica marxista” 1, pp. 59-65.

MALAGODI, GIOVANNI, 1928

Le ideologie politiche, Laterza, Bari.

MARX, KARL – ENGELS, FRIEDRICH,

Die deutsche Ideologie, in MARX, K. UND ENGELS, F., *Werke*, Bd. 3, Dietz, Berlin.

MASTROIANNI, GIOVANNI, 1979

Vico e la rivoluzione. Gramsci e il diamat, Ets, Pisa.

ID., 2003

Gramsci, il für ewig e la questione dei Quaderni, “Giornale di storia contemporanea” 1, pp. 206-31.

ID., 2011

Gramsci, l'edizione nazionale e altri grandi lavori, “Giornale critico della filosofia italiana” 1, pp. 188-210.

MAYER, GUSTAV, 1920

Friedrich Engels. Eine Biographie, 1. Bd., Springer, Berlin.

MORDENTI, RAUL, 1996

“*Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*”, in *Letteratura italiana. Le opere*, vol. IV (*Il Novecento*), tomo II (*La ricerca letteraria*), diretta da A. Asor Rosa, Einaudi, Torino, pp. 553-629.

OLSARETTI, ALESSANDRO, 2016

From the Return to Labriola to the Anti-Croce: Philosophy, Praxis and Human Nature in Gramsci's Prison Notebooks, “Historical Materialism” 4, pp. 193-220.

PAGGI, LEONARDO, 1984

Le strategie del potere in Gramsci. Tra fascismo e socialismo in un solo paese (1923-1926), Editori Riuniti, Roma.

PERTICI, ROBERTO, 1981

Benedetto Croce collaboratore segreto della “Nuova Italia” di Luigi Russo (con “L'estetica marxistica” e altre schermaglie), “Belfagor” 2, pp. 187-206.

PINCIN, CARLO, 1971

“Osservazioni sul modo di procedere di Machiavelli nei *Discorsi*”, in MOLHO, A. – TEDESCHI, J. A., ED. BY, *Renaissance Studies in Honor of Hans Baron*, Sansoni, Firenze, pp. 385-408.

Materialismo Storico, n° 2/2018 (vol. V)

PORTANTIERO, JUAN CARLOS, 1981

Los usos de Gramsci, Folios Ediciones, México D.F.

RAPONE, LEONARDO, 2011

Cinque anni che paiono secoli. Antonio Gramsci dal socialismo al comunismo (1914-1919), Carocci, Roma.

RAZETO MIGLIARO, LUIS – MISURACA, PASQUALE, 1978

Sociologia e marxismo nella critica di Gramsci. Dalla critica delle sociologie alla scienza della storia e della politica, De Donato, Bari.

RENAULT, EMMANUEL, 1999

Marx e l'idea di critica, ManifestoLibri, Roma.

RJAZANOV, DAVID BORISOVIC, 1927

“Vorwort”, in MARX, K., *Werke und Schriften bis Anfang 1844*, Marx-Engels-Archiv Verlagsgesellschaft, Frankfurt a.M., pp. IX-XXVIII.

ID., 2007

Vorwort zur MEGA 1927, “UTOPIE kreativ” 206, pp. 1095-111.

SALOMON, SANDRA, 1992

“Gramsci face à Sorel. Histoire de déplacements et de transferts”, in TOSEL, A., DIRECTION DE, *Modernité de Gramsci*, Actes du Colloque franco-italien de Besançon, 23-25 novembre 1989, Les Belles Lettres, Paris, pp. 31-84.

SCHIRRU, GIANCARLO, 2011

Antonio Gramsci studente di linguistica, “Studi storici” 4, pp. 925-73.

SOREL, GEORGES, 1908

Considerazioni sulla violenza, tradotte da A. Sarno, con una introduzione di B. Croce, Laterza, Bari.

ID., 1921

Réflexions sur la violence, Rivière, Paris.

THOMAS, PETER D., 2009

The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism, Brill, Leiden-Boston.