

Antonio Gramsci
QUADERNI DEL CARCERE

Volume terzo
Quaderni 12 - 29

Edizione critica dell'Istituto Gramsci

A cura di Valentino Gerratana

Copyright © 1975 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino
Seconda edizione

Giulio Einaudi editore 1977

lo per dimostrare che l'Ardigò non si era preoccupato mai di informarsi direttamente sull'argomento trattato e non aveva letto che qualche articolo strafalcionesco di qualche periodichetto, ma perché serve a documentare le strane opinioni diffuse in Italia sulla «quistione di ventre». | Perché poi solamente in Italia era diffusa questa strana interpretazione «ventraiolesca»? Essa non può non essere connessa ai movimenti per la fame, ma così l'accusa di «ventraiolismo» è più umiliante per i dirigenti che la facevano che per i governati che soffrivano realmente la fame. E nonostante tutto, Ardigò non era il primo venuto.

Cfr *Quaderno 4* (XIII), pp. 47-49.

§ (9). *Alcuni problemi per lo studio dello svolgimento della filosofia della praxis.* La filosofia della praxis è stata un momento della cultura moderna; in una certa misura ne ha determinato o fecondato alcune correnti. Lo studio di questo fatto, molto importante e significativo, è stato trascurato o è addirittura ignorato dai così detti ortodossi e per la seguente ragione: che la combinazione filosofica più rilevante è avvenuta tra la filosofia della praxis e diverse tendenze idealistiche, ciò che ai così detti ortodossi, legati essenzialmente alla particolare corrente di cultura dell'ultimo quarto del secolo scorso (positivismo, scientismo) è parso un controsenso se non una furberia da ciarlatani (tuttavia nel saggio di Plekhanov su i *Problemi fondamentali* c'è qualche accenno a questo fatto, ma solamente sfiorato e senza tentativo alcuno di spiegazione critica)¹. Per ciò pare sia necessario rivalutare la impostazione del problema così come fu tentata da Antonio Labriola.

È avvenuto questo: la filosofia della praxis ha subito realmente una doppia revisione, cioè è stata sussunta in una doppia combinazione filosofica. Da una parte, alcuni suoi elementi, in modo esplicito o implicito, sono stati assorbiti e incorporati da alcune correnti idealistiche (basta citare il Croce, il Gentile, il Sorel, lo stesso Bergson, [il pragmatismo]; dall'altra i così detti ortodossi, preoccupati di trovare una filosofia che fosse, secondo il loro punto di vista molto

ristretto, più comprensiva di una «semplice» interpretazione della storia, hanno creduto di essere ortodossi, identificandola fundamentalmente nel materialismo tradizionale. Un'altra corrente è ritornata al kantismo (e si può citare, oltre il prof. Max Adler viennese, i due professori italiani Alfredo Poggi e Adelchi Baratono). Si può osservare, in generale, che le correnti che hanno | tentato combinazioni della filosofia della praxis con tendenze idealistiche sono in grandissima parte (di) intellettuali «puri», mentre quella che ha costituito l'ortodossia era di personalità intellettuali più spiccatamente dedite all'attività pratica e quindi più legate (con legami più o meno estrinseci) alle grandi masse popolari (ciò che del resto non ha impedito alla più gran parte di fare capitomboli non di poca importanza storico-politica). Questa distinzione ha una grande portata. Gli intellettuali «puri», come elaboratori delle più estese ideologie delle classi dominanti, come leaders dei gruppi intellettuali dei loro paesi, non potevano non servirsi almeno di alcuni elementi della filosofia della praxis, per irrobustire le loro concezioni e moderare il soverchio filosofismo speculativo col realismo storicista della teoria nuova, per fornire di nuove armi l'arsenale del gruppo sociale cui erano legati. D'altra parte la tendenza ortodossa si trovava a lottare con l'ideologia più diffusa nelle masse popolari, il trascendentalismo religioso e credeva di superarlo solo col più crudo e banale materialismo che era anch'esso una stratificazione non indifferente del senso comune, mantenuta viva, più di quanto si credesse e si creda, dalla stessa religione che nel popolo ha una sua espressione triviale e bassa, superstiziosa e stregonesca, in cui la materia ha una funzione non piccola.

Il Labriola si distingue dagli uni e dagli altri per la sua affermazione (non sempre sicura, a dire il vero) che la filosofia della praxis è una filosofia indipendente e originale che ha in se stessa gli elementi di un ulteriore sviluppo per diventare da interpretazione della storia filosofia generale. Occorre lavorare appunto in questo senso, sviluppando la posizione di Antonio Labriola, di cui i libri di Rodolfo Mondolfo non paiono (almeno per quanto si ricorda) un coerente svolgimento. Pare che il Mondolfo non abbia mai abban-

donato completamente il fondamentale punto di vista del positivismo di alunno di Roberto Ardigò. Il libro del discepolo del Mondolfo, il Diambri Palazzi (presentato da una prefazione del Mondolfo) sulla *Filosofia di Antonio Labriola*² è un documento della povertà di concetti e di direttive dell'insegnamento universitario del Mondolfo stesso.

Perché la filosofia della praxis ha avuto questa sorte, di aver servito a formare combinazioni, coi suoi elementi principali, sia coll'idealismo che con il materialismo filosofico? Il lavoro di ricerca non può non essere complesso e delicato: domanda molta finezza nell'analisi e sobrietà intellettuale. Perché è molto facile lasciarsi prendere dalle somiglianze esteriori e non vedere le somiglianze nascoste e i nessi necessari ma camuffati. L'identificazione dei concetti che la filosofia della praxis ha «ceduto» alle filosofie tradizionali e per cui queste hanno trovato un qualche istante di ringiovanimento, deve essere fatta con molta cautela critica, e significa né più né meno che fare la storia della cultura moderna dopo l'attività dei fondatori della filosofia della praxis. L'assorbimento esplicito evidentemente non è difficile [da rintracciare], quantunque anche esso debba essere analizzato criticamente. Un esempio classico è quello rappresentato dalla riduzione crociana della filosofia della praxis a canone empirico di ricerca storica, concetto che è penetrato anche fra i cattolici (cfr il libro di mons. Olgiati)³, che ha contribuito a creare la scuola storiografica economico-giuridica italiana che si è diffusa anche fuori d'Italia. Ma la ricerca più difficile e delicata è quella degli assorbimenti «impliciti», non confessati, avvenuti appunto perché la filosofia della praxis è stata un momento della cultura moderna, un'atmosfera diffusa, che ha modificato i vecchi modi di pensare per azioni e reazioni non apparenti e non immediate. Lo studio del Sorel è specialmente interessante da questo punto di vista, perché attraverso il Sorel e la sua fortuna si possono avere molti indizi in proposito; così dicasi del Croce. Ma lo studio più importante pare debba essere quello della filosofia bergsoniana e il pragmatismo [per vedere in quanto certe loro posizioni sarebbero inconcepibili senza l'anello storico della filosofia della praxis].

Un altro aspetto della quistione è l'insegnamento pratico di scienza politica che la filosofia della praxis ha dato agli stessi avversari che la combattono aspramente per principio, così come i gesuiti combattevano teoricamente Machiavelli pur essendone in pratica i migliori discepoli. In una *Opinione* pubblicata da Mario Missiroli nella «Stampa» del | tempo in cui fu corrispondente da Roma (intorno al 1925) 11 bis si dice su per giù che sarebbe da vedere se nell'intimo della loro coscienza gli industriali più intelligenti non siano persuasi che l'Economia Critica non abbia visto molto bene nelle cose loro e non si servano degli insegnamenti così appresi⁴. Tutto ciò non sarebbe per nulla sorprendente, perché se il fondatore della filosofia della praxis ha esattamente analizzato la realtà, egli non ha fatto che sistemare razionalmente e coerentemente ciò che gli agenti storici di questa realtà sentivano e sentono confusamente e istintivamente e di cui hanno preso maggior coscienza dopo la critica avversaria.

L'altro aspetto della quistione è ancor più interessante. Perché anche i così detti ortodossi hanno «combinato» la filosofia della praxis con altre filosofie e con una piuttosto che con altre in prevalenza? Infatti quella che conta è la combinazione col materialismo tradizionale; la combinazione col kantismo non ha avuto che un successo limitato e presso solo ristretti gruppi intellettuali. Sull'argomento è da vedere il saggio della Rosa sui *Progressi e arresti nello sviluppo della filosofia della praxis* che nota come le parti costituenti questa filosofia si siano sviluppate in misura diversa, ma sempre a seconda delle necessità dell'attività pratica⁵. Cioè i fondatori della filosofia nuova avrebbero percorso di molto le necessità del loro tempo e anche di quello successivo, avrebbero creato un arsenale con armi che ancora non giovavano perché anacronistiche e che solo col tempo sarebbero state ripulite. La spiegazione è un po' capziosa, in quanto non fa che dare [in gran parte] come spiegazione il fatto stesso da spiegare astrattizzato, tuttavia c'è in essa qualcosa di vero che si può approfondire. Una delle ragioni storiche pare sia da ricercare nel fatto che la filosofia della praxis ha dovuto allearsi con tendenze estranee per

12 combattere i residui del mondo precapitalistico nelle masse popolari, specialmente nel terreno religioso. La filosofia della praxis aveva due compiti: combattere le ideologie moderne nella loro forma piú raffinata, per poter costituire il proprio gruppo di intellettuali indipendenti, e educare le masse popolari, la cui cultura era medioevale. Questo secondo compito, che era fondamentale, dato il carattere della nuova filosofia, ha assorbito tutte le forze, non solo quantitativamente ma anche qualitativamente; per ragioni «didattiche», la nuova filosofia si è combinata in una forma di cultura che era un po' superiore a quella media popolare (che era molto bassa), ma assolutamente inadeguata per combattere le ideologie delle classi colte, mentre la nuova filosofia era proprio nata per superare la piú alta manifestazione culturale del tempo, la filosofia classica tedesca, e per suscitare un gruppo di intellettuali proprii del nuovo gruppo sociale di cui era la concezione del mondo. D'altra parte la cultura moderna, specialmente idealistica, non riesce a elaborare una cultura popolare, non riesce a dare un contenuto morale e scientifico ai propri programmi scolastici, che rimangono schemi astratti e teorici; essa rimane la cultura di una ristretta aristocrazia intellettuale, che talvolta ha presa sulla gioventú solo in quanto diventa politica immediata e occasionale.

È da vedere se questo modo di «schieramento» culturale non sia una necessità storica e se nella storia passata non si ritrovino schieramenti simili, tenuto conto delle circostanze di tempo e di luogo. L'esempio classico e precedente alla modernità, è indubbiamente quello del Rinascimento in Italia e della Riforma nei paesi protestanti. Nel volume *Storia dell'età barocca in Italia*, a p. 11, il Croce scrive: «Il movimento della Rinascita era rimasto aristocratico, di circoli eletti, e nella stessa Italia, che ne fu madre e nutrice, non uscì dai circoli di corte, non penetrò fino al popolo, non divenne costume o "pregiudizio", ossia collettiva persuasione e fede. La Riforma, invece, ebbe bensì questa efficacia di penetrazione popolare, ma la pagò con un ritardo del suo intrinseco sviluppo, con la lenta e piú volte interrotta maturazione del suo germe vitale»⁶. E a p. 8: «E Lutero, co-

me quegli umanisti, deprecava la tristezza e celebra la letizia, condanna l'ozio e comanda il lavoro; ma, d'altra parte, è condotto a diffidenza e ostilità contro le lettere e gli studi, sicché Erasmo poté dire: *ubicumque regnat lutheranismus, ibi literarum est interitus*; e certo, se non proprio per solo effetto di quella avversione in cui era entrato il suo fondatore, il protestantesimo tedesco fu per un paio di secoli pressoché sterile negli studi, nella critica, nella filosofia. I riformatori italiani, segnatamente quelli del circolo di Giovanni de Valdès e i loro amici, riunirono invece senza sforzo l'umanesimo al misticismo, il culto degli studi all'austerità morale. Il calvinismo, con la sua dura concezione della grazia e la dura disciplina, neppur esso favorì la libera ricerca e il culto della bellezza, ma gli accadde, interpretando e svolgendo e adattando il concetto della grazia e quello della vocazione, di venire a promuovere energicamente la vita economica, la produzione e l'accrescimento della ricchezza». La riforma luterana e il calvinismo suscitarono un vasto movimento popolare-nazionale dove si diffusero, e solo in periodi successivi una cultura superiore; i riformatori italiani furono infecondi di grandi successi storici. È vero che anche la Riforma nella sua fase superiore necessariamente assunse i modi della Rinascita e come tale si diffuse anche nei paesi non protestanti dove non c'era stata l'incubazione popolare; ma la fase di sviluppo popolare ha permesso ai paesi protestanti di resistere tenacemente e vittoriosamente alla crociata degli eserciti cattolici e così nacque la nazione germanica come una delle piú vigorose dell'Europa moderna. La Francia fu lacerata dalle guerre di religione con la vittoria apparente del cattolicesimo, ma ebbe una grande riforma popolare nel Settecento con l'illuminismo, il voltairianismo, l'enciclopedia che precedé e accompagnò la rivoluzione del 1789; si trattò realmente di una grande riforma intellettuale e morale del popolo francese, piú completa di quella tedesca luterana, perché abbracciò anche le grandi masse contadine della campagna, perché ebbe un fondo laico spiccato e tentò di sostituire alla religione una ideologia completamente laica rappresentata dal legame nazionale e patriottico; ma neanche essa ebbe una fioritura im-

13 mediata di alta cultura, altro che per la | scienza politica nella forma di scienza positiva del diritto. (Cfr il paragone fatto da Hegel delle particolari forme nazionali assunte dalla stessa cultura in Francia e in Germania nel periodo della rivoluzione francese; concezione hegeliana che attraverso una catena un po' lunga portò al famoso verso carducciano: «acomunati nella stessa fé, — decapitaro Emmanuel Kant iddio, Massimiliano Robespierre il re») ⁷.

Una concezione della filosofia della praxis come riforma popolare moderna (poiché sono dei puri astrattisti quelli che aspettano una riforma religiosa in Italia, una nuova edizione italiana del calvinismo, come Missiroli e C.) ⁸ è stata forse intravista da Giorgio Sorel, un po' (o molto) disperatamente, intellettualisticamente, per una specie di furore giansenistico contro le brutture del parlamentarismo e dei partiti politici. Sorel ha preso da Renan il concetto della necessità di una riforma intellettuale e morale, ha affermato (in una lettera al Missiroli) che spesso grandi movimenti storici (non) sono rappresentati da una cultura moderna ecc. ⁹. Ma mi pare che una tale concezione sia implicita nel Sorel quando si serve del cristianesimo primitivo come termine di paragone, con molta letteratura, è vero, ma tuttavia con più di un granello di verità, con riferimenti meccanici e spesso artificiosi, ma tuttavia con qualche lampo di intuizione profonda. La filosofia della praxis presuppone tutto questo passato culturale, la Rinascita e la Riforma, la filosofia tedesca e la rivoluzione francese, il calvinismo e la economia classica inglese, il liberalismo laico e lo storicismo che è alla base di tutta la concezione moderna della vita. La filosofia della praxis è il coronamento di tutto questo movimento di riforma intellettuale e morale, dialettizzato nel contrasto tra cultura popolare e alta cultura. Corrisponde al nesso Riforma protestante + Rivoluzione francese: è una filosofia che è anche una politica e una politica che è anche una filosofia. Attraversa ancora la sua fase popolare: suscitare un gruppo di intellettuali indipendenti non è cosa facile, domanda un lungo processo, con azioni e reazioni, con adesioni e dissoluzioni e nuove formazioni molto numerose e complesse: è la concezione di un gruppo sociale | subalter-

no, senza iniziativa storica, che si amplia continuamente, ma disorganicamente, e senza poter oltrepassare un certo grado qualitativo che è sempre al di qua dal possesso dello Stato, dall'esercizio reale dell'egemonia su l'intera società che solo permette un certo equilibrio organico nello sviluppo del gruppo intellettuale. La filosofia della praxis è diventata anch'essa «pregiudizio» e «superstizione»; così come è, è l'aspetto popolare dello storicismo moderno, ma contiene in sé un principio di superamento di questo storicismo. Nella storia della cultura, che è molto più larga della storia della filosofia, ogni volta che la cultura popolare è affiorata, perché si attraversava una fase di rivolgimenti e dalla ganga popolare si selezionava il metallo di una nuova classe, si è avuta una fioritura di «materialismo», viceversa nello stesso momento le classi tradizionali si aggrappavano allo spiritualismo. Hegel, a cavallo della Rivoluzione francese e della Restaurazione, ha dialettizzato i due momenti della vita del pensiero, materialismo e spiritualismo, ma la sintesi fu «un uomo che cammina sulla testa». I continuatori di Hegel hanno distrutto quest'unità e si è ritornati ai sistemi materialistici da una parte e a quelli spiritualistici dall'altra. La filosofia della praxis, nel suo fondatore, ha rivissuto tutta questa esperienza, di hegelismo, feuerbachismo, materialismo francese — per ricostruire la sintesi dell'unità dialettica: «l'uomo che cammina sulle gambe». Il laceramento avvenuto per l'hegelismo si è ripetuto per la filosofia della praxis, cioè dall'unità dialettica si è ritornati da una parte al materialismo filosofico, mentre l'alta cultura moderna idealistica ha cercato di incorporare ciò che della filosofia della praxis le era indispensabile per trovare qualche nuovo elisir. «Politicamente» la concezione materialistica è vicina al popolo, al senso comune; essa è strettamente legata a molte credenze e pregiudizii, a quasi tutte le superstizioni popolari (stregonerie, spiriti, ecc.). Ciò si vede nel cattolicesimo popolare e specialmente | nell'ortodossia 14 bizantina. La religione popolare è crassamente materialistica, tuttavia la religione ufficiale degli intellettuali cerca di impedire che si formino due religioni distinte, due strati separati, per non staccarsi dalle masse, per non diventare an-

che ufficialmente, come è realmente, una ideologia di ristretti gruppi. Ma da questo punto di vista, non bisogna far confusione tra l'atteggiamento della filosofia della praxis e quello del cattolicesimo. Mentre quella mantiene un contatto dinamico e tende a sollevare continuamente nuovi strati di massa ad una vita culturale superiore, quello tende a mantenere un contatto puramente meccanico, un'unità esteriore, basata specialmente sulla liturgia e sul culto più appariscentemente suggestivo sulle grandi folle. Molti tentativi ereticali furono manifestazioni di forze popolari per riformare la chiesa e avvicinarla al popolo, innalzando il popolo. La chiesa ha reagito spesso in forma violentissima, ha creato la Compagnia di Gesù, si è catafratta con le decisioni del Concilio di Trento, quantunque abbia organizzato un meraviglioso meccanismo di religione «democratica» dei suoi intellettuali, ma come singoli individui, non come espressione rappresentativa di gruppi popolari. Nella storia degli sviluppi culturali, occorre tenere uno speciale conto dell'organizzazione della cultura e del personale in cui tale organizzazione prende forma concreta. Nel volume di G. De Ruggiero su *Rinascimento e Riforma* si può vedere quale sia stato l'atteggiamento di moltissimi intellettuali, con a capo Erasmo: essi piegarono dinanzi alle persecuzioni e ai roghi¹⁰. Il portatore della Riforma è stato perciò proprio il popolo tedesco nel suo complesso, come popolo indistinto, non gli intellettuali. Appunto questa diserzione degli intellettuali dinanzi al nemico spiega la «sterilità» della Riforma sulla sfera immediata dell'alta cultura, finché dalla massa popolare, rimasta fedele, non si seleziona lentamente un nuovo gruppo di intellettuali che culmina nella filosofia classica. Qualcosa di simile è avvenuto finora per la filosofia della praxis; i grandi intellettuali formati nel suo terreno, oltre ad essere poco numerosi, non erano legati al popolo, non sbocciarono dal popolo, ma furono l'espressione di classi intermedie tradizionali, alle quali ritornarono nelle grandi «svolte» storiche; altri rimasero, ma per sottoporre la nuova concezione a una sistematica revisione, non per procurarne lo sviluppo autonomo. L'affermazione che la filosofia della praxis è una concezione nuova, indipendente, origi-

14 bis

nale, pur essendo un momento dello sviluppo storico mondiale, è l'affermazione della indipendenza e originalità di una nuova cultura in incubazione che si svilupperà con lo svilupparsi dei rapporti sociali. Ciò che volta per volta esiste è una combinazione variabile di vecchio e nuovo, un equilibrio momentaneo dei rapporti culturali corrispondente all'equilibrio dei rapporti sociali. Solo dopo la creazione dello Stato, il problema culturale si impone in tutta la sua complessità e tende a una soluzione coerente. In ogni caso l'atteggiamento precedente alla formazione statale non può non essere critico-polemico, e mai dogmatico, deve essere un atteggiamento romantico, ma di un romanticismo che consapevolmente aspira alla sua composta classicità.

Nota I. Studiare il periodo della Restaurazione come periodo di elaborazione di tutte le dottrine storicistiche moderne, compresa la filosofia della praxis che ne è il coronamento e che del resto fu elaborata proprio alla vigilia del 48, quando la Restaurazione crollava da ogni parte e il patto della Santa Alleanza andava in pezzi. È noto che Restaurazione è soltanto una espressione metaforica; in realtà non ci fu nessuna restaurazione effettuale dell'ancien régime, ma solo una nuova sistemazione di forze, in cui le conquiste rivoluzionarie delle classi medie furono limitate e codificate. Il re in Francia e il papa a Roma divennero capi dei rispettivi partiti e non più indiscussi rappresentanti della Francia o della cristianità. La posizione del papa fu specialmente scossa e da allora ha inizio la formazione di organismi permanenti dei «cattolici militanti» che dopo altre tappe intermedie: il 1848-49, il 1861 (quando avvenne la prima disgregazione dello Stato pontificio con l'annessione delle Legazioni emiliane), il 1870 e il dopoguerra, diventeranno | la potente organizzazione dell'Azione Cattolica, potente, ma in posizione difensiva. Le teorie storicistiche della restaurazione si oppongono alle ideologie settecentesche, astrattiste e utopistiche, che continuano a vivere come filosofia, etica e politica proletaria, diffusa specialmente in Francia, fino al 1870. La filosofia della praxis si oppone a queste concezioni settecentesche-popolari come filosofia di massa, in tutte le loro forme, da quelle più infantili, a quella del Prou-

15

dhon, che subisce un qualche innesto dello storicismo conservatore e che pare possa esser chiamato il Gioberti francese, ma delle classi popolari, per il rapporto di arretratezza della storia italiana in confronto a quella francese, come appare nel periodo del 1848. Se gli storicisti conservatori, teorici del vecchio, sono ben piazzati per criticare il carattere utopistico delle ideologie giacobine mummificate, i filosofi della praxis sono meglio piazzati sia per apprezzare il valore storico reale e non astratto che il giacobinismo aveva avuto come elemento creatore della nuova nazione francese, cioè come fatto di attività circoscritte in determinate circostanze e non idoleggiate, sia per apprezzare il compito storico di questi stessi conservatori, che in realtà erano figli vergognosi dei giacobini, pur maledicendone gli eccessi mentre ne amministravano con cura l'eredità. La filosofia della praxis non solo pretendeva di spiegare e giustificare tutto il passato, ma di spiegare e giustificare storicamente anche se stessa, cioè era il massimo «storicismo», la liberazione totale da ogni «ideologismo» astratto, la reale conquista del mondo storico, l'inizio di una nuova civiltà.

Cfr *Quaderno 4* (XIII), pp. 42 bis - 45 e 58 - 58 bis.

§ (10). *La religione, il lotto e l'oppio della miseria.* Giulio Lachelier, filosofo francese (sul quale cfr la prefazione di G. De Ruggiero al volume dello stesso Lachelier *Psicologia e Metafisica*, Bari, Laterza, 1915) ha scritto una nota («acuta» dice il De Ruggiero) sul «pari» di Pascal, pubblicata nel volume *Du fondement de l'induction* (Paris, Alcan, nella «Bibliothèque de philosophie contemporaine»)¹. L'obiezione principale all'impostazione che il Pascal ha dato del problema religioso nel «pari» è quella della «lealtà intellettuale» verso se stessi. Pare che tutta la concezione del «pari», per quanto | ricordo, sia più vicina alla morale gesuitica, che a quella giansenistica, sia troppo «mercantile», ecc. (cfr nel precedente quaderno altre note su questo argomento)².

§ (11). *Rapporti tra Stato e Chiesa.* Il «Vorwaerts» del 14 giugno 1929 in un articolo sul concordato tra la Città del Vaticano e la Prussia scrive che: «Roma ha ritenuto fosse decaduta (la legislazione precedente che già costituiva di fatto un concordato) in seguito ai cambiamenti politici intervenuti in Germania»¹. Questo principio ammesso, anzi affermato di sua iniziativa dal Vaticano, può condurre molto lontano ed essere ricco di molte conseguenze politiche.

Nella «Vossische Zeitung» del 18 giugno 1929 il ministro delle finanze prussiano Hoepker-Aschoff, poneva così la stessa quistione: «Eguale non è possibile disconoscere la fondatezza della tesi di Roma che, in presenza dei molti cambiamenti politici e territoriali avvenuti, richiedeva che gli accordi venissero adattati alle nuove circostanze». Nello stesso articolo lo Hoepker-Aschoff ricorda che «lo Stato prussiano aveva sempre sostenuto che gli accordi del 1821 erano ancora in vigore»². Per il Vaticano, pare, la guerra del 1870 coi suoi mutamenti territoriali e politici (ingrandimenti della Prussia, costituzione dell'Impero germanico sotto l'egemonia prussiana) e il periodo del Kulturkampf non erano «mutamenti» tali da costituire «nuove circostanze», mentre essenziali sarebbero stati i mutamenti avvenuti dopo la grande guerra. È cambiato evidentemente il pensiero giuridico del Vaticano e potrebbe ancora cambiare secondo le convenienze politiche.

«Col 1918 si aveva una importantissima innovazione nel nostro diritto, innovazione che stranamente (ma nel 1918 c'era la censura sulla stampa!) passava tra la disattenzione generale: lo Stato riprendeva a sussidiare il culto cattolico, abbandonando dopo sessantatré anni il principio cavourriano ch'era stato posto a base della legge sarda 29 maggio 1855: lo Stato non deve sussidiare alcun culto». A. C. Jemolo nell'articolo *Religione dello Stato e confessioni ammesse* in «Nuovi Studi di Diritto, Economia, Politica», Anno 1930, p. 30. La innovazione fu introdotta con D.L. [Luogotenenziale] 17 marzo 1918 n. 396 e 9 maggio 1918 n. 655. In proposito lo Jemolo rimanda alla nota di D. Schiappoli *I recenti provvedimenti economici a van-*

1921; un'ampia recensione di questo volume, a firma Mario Sarmati (pseudonimo di Umberto Calosso), era stata pubblicata su «L'Ordine Nuovo» quotidiano del 20 dicembre 1921 (anno I, n. 352).

³ Cfr nota 7 al Quaderno 4 (XIII), § 60.

§ 8. *Roberto Ardigò e la filosofia della praxis.*

Testo C (già in INT, 177-80): è utilizzato un testo A del Quaderno 4 (XIII), § 6 (Q, 427-30).

¹ Cfr nota 1 al Quaderno 4 (XIII), § 6.

² Cfr nota 2 al Quaderno 4 (XIII), § 6.

³ Cfr nota 3 al Quaderno 4 (XIII), § 6.

⁴ Cfr nota 4 al Quaderno 4 (XIII), § 6.

⁵ Cfr nota 5 al Quaderno 4 (XIII), § 6.

⁶ Cfr nota 6 al Quaderno 4 (XIII), § 6.

⁷ Cfr nota 7 al Quaderno 4 (XIII), § 6.

⁸ Cfr nota 8 al Quaderno 4 (XIII), § 6.

⁹ Cfr nota 9 al Quaderno 4 (XIII), § 6.

§ 9. *Alcuni problemi per lo studio dello svolgimento della filosofia della praxis.*

Testo C (già in MS, 81-89): sono utilizzati due testi A del Quaderno 4 (XIII), § 3: *Due aspetti del marxismo*, e § 24: *La restaurazione e lo storicismo* (Q, 421-25, 442-43).

¹ Cfr Plekhanov, *Les questions fondamentales du marxisme* cit., p. 109, nota 1: «Mon ami Victor Adler a remarqué très justement, dans l'article qu'il a écrit le jour des funérailles d'Engels, que le socialisme, tel que Marx et Engels le comprenaient, est une doctrine non seulement économique, mais aussi universelle. (Je cite d'après l'édition italienne: F. Engels, *Economie politique*. Introduction et notes biographiques et bibliographiques, par Filippo Turati, Victor Adler et Karl Kautsky, Milan 1895). Mais plus est vraie cette caractéristique du socialisme tel que le comprenaient Marx et Engels, plus est étrange l'impression que l'on ressent en voyant Victor Adler admettre la possibilité de remplacer la base matérialiste de cette "doctrine universelle" par une base kantienne. Que penser d'une doctrine universelle dont la base philosophique n'a aucune liaison avec tout son édifice?» È probabile che Gramsci avesse presente tale passo in questo suo riferimento (aggiunto al testo C) all'accenno di Plekhanov attorno al problema, da lui impostato, sul rapporto tra marxismo e altri orientamenti filosofici.

² Cfr Sandro Diambri Palazzi, *Il pensiero filosofico di Antonio Labriola*, con prefazione di Rodolfo Mondolfo, Zanichelli, Bolo-

gna 1922 [FG, C. *carc.*, Turi II]; è un libro che Gramsci aveva a Roma prima dell'arresto (cfr LC, 263).

³ Per il libro di monsignor Francesco Olgiati su Marx, più volte ricordato da Gramsci, cfr nota 4 al Quaderno 7 (VII), § 33.

⁴ Cfr nota 1 al Quaderno 4 (XIII), § 3.

⁵ Cfr nota 4 al Quaderno 3 (XX), § 31.

⁶ Cfr nota 4 al Quaderno 4 (XIII), § 3.

⁷ Cfr sullo stesso argomento Quaderno 8 (XXVIII), § 208.

⁸ Cfr, a questo proposito, Quaderno 14 (I), § 26.

⁹ Per l'accenno alla affermazione di Sorel in una lettera a Missiroli, cfr Quaderno 4 (XIII), § 44, e Quaderno 10 (XXXIII), parte II, § 41.XIII. Sulla base di questi riferimenti si è ritenuto di dover modificare il senso di questo passo con una integrazione redazionale, segnalata nel testo con le consuete parentesi angolari.

¹⁰ Cfr nota 7 al Quaderno 4 (XIII), § 3.

§ 10. *La religione, il lotto e l'oppio della miseria.*

Testo B (già in MACH, 291-92).

¹ Queste indicazioni sono ricavate dalla prefazione di Guido De Ruggiero al libro di Giulio Lachelier, *Psicologia e metafisica*, trad. it. di Guido De Ruggiero, Laterza, Bari 1915, cfr in particolare p. IX. Con ogni probabilità Gramsci aveva avuto occasione di vedere nel periodo di Formia questo volume di Lachelier, che tuttavia non è conservato tra i libri del carcere.

² In realtà altri riferimenti al *pari* di Pascal, già contenuti nel Quaderno 8 (XXVIII), §§ 228 e 230, sono ripresi nel § 1 di questo stesso Quaderno 16 (XXII), dedicato anch'esso al tema *La religione, il lotto e l'oppio della miseria*.

§ 11. *Rapporti tra Stato e Chiesa.*

Testo C (già in MACH, 249-57): sono utilizzati due testi A, con lo stesso titolo, del Quaderno 1 (XVI), §§ 3 e 5, e due testi A del Quaderno 4 (XIII), § 54: 1918, e § 53: *Concordati e trattati internazionali* (Q, 7, 8, 498, 493-98).

¹ Cfr nota 1 al Quaderno 1 (XVI), § 3.

² Cfr nota 1 al Quaderno 1 (XVI), § 5.

³ Cfr nota 1 al Quaderno 4 (XIII), § 54.

⁴ Cfr nota 1 al Quaderno 4 (XIII), § 53.

⁵ Cfr nota 2 al Quaderno 4 (XIII), § 53.

⁶ Cfr nota 3 al Quaderno 4 (XIII), § 53.

⁷ Cfr nota 4 al Quaderno 4 (XIII), § 53.

⁸ Cfr nota 5 al Quaderno 4 (XIII), § 53.

sua situazione economica, alla storia del partito bolscevico, ecc... Un capitolo dovrebbe riassumere la dottrina e la tattica del Comintern, quali si sono venute sviluppando nei congressi, negli Esecutivi allargati e nelle più importanti manifestazioni del Comitato Esecutivo. Penso che dopo tre anni di guerra civile e di grande difficoltà quindi per seguire sistematicamente i giornali e le pubblicazioni del partito, un gran numero di operai, specialmente tra gli emigrati, sarebbe lieto di avere a propria disposizione un volume come questo di cui vi ho schizzato il contenuto».

§ 29. *Il Catalogo dei cataloghi del libro italiano...*

Testo A: ripreso, insieme al successivo § 30, in un testo C del Quaderno 26 (XII), § 1: *Indicazioni bibliografiche* (Q, 2297; già in PP, 225).

¹ Queste indicazioni sul *Catalogo dei cataloghi del libro italiano* sono ricavate da una nota di Aldo Sorani nella rubrica 'Bibliografie' (*Un repertorio della bibliografia italiana*), in «Il Marzocco», 17 giugno 1927 (anno XXXIII, n. 25). Notizie sulla pubblicazione successiva dei supplementi di questo *Catalogo* possono essere state attinte ad annunci pubblicitari dell'«Italia che scrive».

§ 30. *Altra pubblicazione bibliografica...*

Testo A: ripreso, insieme al precedente § 29, nel citato testo C del Quaderno 26 (XII), § 1 (Q, 2297; già in PP, 225).

¹ L'indicazione è ricavata da una breve nota, *Un repertorio di pubblicazioni periodiche*, pubblicata da «Il Marzocco», 22 luglio 1928 (anno XXXIII, n. 30).

§ 31. *Riviste tipo.*

Testo A: il primo capoverso è ripreso, senza titolo, in un testo C del Quaderno 24 (XXVII), § 6 (Q, 2272; già in INT, 137 nota); l'ultimo capoverso (su Andrea Costa) non è ripreso tra i testi C (già edito tuttavia in PP, 223); la parte centrale del paragrafo (su Antonio Labriola) è ripresa in un testo C del Quaderno 11 (XVIII), § 70: *Antonio Labriola* (Q, 1507-509; già in MS, 79-81).

¹ Cfr Lev Davidovič Trockij, *La mia vita. Tentativo di autobiografia*, trad. di E. Pocar, Mondadori, Milano 1930, pp. 104-5: «Nella mia cella lessi con entusiasmo due opere celebri del vecchio hegeliano-marxista italiano Antonio Labriola, contrabbandate in carcere in francese. Come pochi scrittori latini, Labriola possedeva la dialettica materialistica, se non nella politica, dov'era impacciato, certo nel campo della filosofia della storia. Sotto quel diletantismo brillante c'era della vera profondità. Labriola liquidava egregiamente la teoria dei fattori molteplici che popolano l'olimpico della storia guidando di lassù i nostri destini. Benché da quando lessi i due trattati siano passati 30 anni, il filo dei pensieri mi

è rimasto nella mente e così anche il ritornello: "Le idee non cascano dal cielo". Miseri mi sembravano di fronte a lui i teorici russi della molteplicità dei fattori, come Lavrov, Michajlovski, Karejev ed altri». Per avere in carcere questo libro di Trockij, Gramsci dovette seguire una lunga procedura. In un primo momento, con una lettera in data 25 agosto 1930, aveva incaricato il fratello Carlo di avviare la pratica necessaria per essere autorizzato alla lettura di questo e di altri libri «proibiti». Ma la lettera non fu inoltrata; chiese allora che fosse trasmessa al ministero della giustizia, che però confermò il divieto (cfr LC, 363-66). Successivamente, richiamandosi al regolamento, Gramsci insisteva nella sua richiesta, con una istanza al capo del governo inviata nel settembre 1930: la bozza di tale istanza è nel Quaderno 2 (XXIV), pp. 159-60 (cfr DQ). Il 1° dicembre 1930 Gramsci avvertiva Tatiana che l'istanza era stata infine accolta e incaricava la cognata di fargli spedire dalla libreria il libro di Trockij (cfr LC, 385). Non è chiaro tuttavia se questo paragrafo è stato scritto dopo la data del 1° dicembre 1930: giacché il precedente § 13 è datato dallo stesso Gramsci al 30 maggio 1930 e il successivo § 32 risulta scritto prima del 2 ottobre 1930.

² Cfr Georgij Valentinovič Plekhanov, *Les questions fondamentales du marxisme*, Editions Sociales Internationales, Paris 1927 [FG, C. carc., Turi I].

³ Cfr Otto Bauer, *Le socialisme, la religion et l'Église*, l'Églantine, Bruxelles 1928 [FG, C. carc., Turi I].

⁴ Allusione allo scritto di Rosa Luxemburg, *Stillstand und Fortschritt im Marxismus* (Ristagno e progresso nel marxismo), pubblicato per la prima volta sul «Vorwärts» di Berlino il 14 marzo 1903, per il ventesimo anniversario della morte di Marx. La Luxemburg scrive in questo articolo: «Il terzo volume del *Capitale* è senza dubbio da considerare come il completamento della critica marxiana del capitalismo. Senza il terzo volume non si possono comprendere la particolare legge dominante del tasso di profitto, la divisione del plusvalore in profitto, interesse e rendita, l'effetto della legge del valore all'interno della concorrenza. Ma – ed è la cosa capitale – tutti questi problemi per importanti che siano dal punto di vista teorico sono però sufficientemente indifferenti dal punto di vista della lotta di classe pratica. Per questa il grande problema teorico era il sorgere del plusvalore, cioè la spiegazione scientifica dello sfruttamento come pure la tendenza alla socializzazione del processo di produzione, cioè la spiegazione scientifica dei fondamenti obiettivi della trasformazione socialista. A entrambi i problemi risponde di già il primo volume, che deduce l'«espropriazione degli espropriatori» come immancabile risultato finale della produzione del plusvalore e della progressiva concentrazione di capitali. Con ciò le necessità teoriche vere e proprie del movimento operaio erano nelle loro grandi linee soddisfatte. Come il plusvalore si divide tra i singoli gruppi di sfrut-

tatori e quali modifiche la concorrenza nella produzione susciti nei riguardi di questa spartizione, ciò non presentava nessun immediato interesse per la lotta di classe del proletariato. E perciò il terzo volume del *Capitale* è sinora rimasto in complesso per il socialismo un capitolo non letto. [...]. Solo nella misura in cui il nostro movimento entra in stadi più avanzati e affronta nuove questioni pratiche, noi attingiamo di nuovo nella riserva concettuale marxiana, per elaborare e valorizzare nuovi singoli frammenti della sua dottrina» (Rosa Luxemburg, *Scritti scelti*, a cura di Luciano Amodio, Einaudi, Torino 1973, pp. 227-29). Certamente Gramsci aveva letto questo articolo di Rosa Luxemburg, al quale si riferisce anche in altre note, in una raccolta di scritti su Marx, a cura di D. Rjazanov: *Karl Marx homme, penseur et révolutionnaire*, Editions Sociales Internationales, Paris 1928 (esiste di questo libro anche una traduzione italiana: D. Rjazanov, *Carlo Marx, uomo, pensatore, rivoluzionario*, Fasani, Milano 1946; l'articolo della Luxemburg è alle pp. 69-76).

§ 32. «Rendre la vie impossible».

Testo B (già in PP, 139).

¹ Eugène D'Ors, *La vie de Goya*, NRF, Gallimard, Paris 1928 [FG, C. *carc.*, Turi II]. Questo titolo è compreso in un elenco di libri consegnati a Carlo il 2 ottobre 1930, secondo una minuta del Quaderno 2 (XXIV), p. 163 (cfr DQ).

² Cfr D'Ors, *La vie de Goya* cit., p. 54: «Fuyant l'Inquisition – au moins l'Inquisition diffuse, qui tue elle aussi en "rendant la vie impossible", – Goya a laissé Saragosse pour Madrid».

§ 33. *Alcune cause d'errore.*

Testo B (già in MACH, 161).

§ 34. *Passato e presente.*

Testo B (già in PP, 37-38).

¹ Cfr Quaderno 1 (XVI), § 127.

² Allusione all'articolo di Benito Mussolini, *Preludio al Machiavelli*, pubblicato in «Gerarchia», aprile 1924 (anno III, n. 4), ora in *Opera omnia*, a cura di E. e D. Susmel, cit., vol. XX, pp. 251-254. In questo articolo, tra l'altro, Mussolini scriveva, esaltando «l'acuto pessimismo del Machiavelli nei confronti della natura umana»: «È anche evidente che il Machiavelli, giudicando come giudicava gli uomini, non si riferiva soltanto a quelli del suo tempo, ai fiorentini, toscani, italiani che vissero a cavallo fra il xv e il xvi secolo, ma agli uomini senza limitazione di spazio e di tempo. Di tempo ne è passato, ma se mi fosse lecito giudicare i miei simili e contemporanei, io non potrei in alcun modo attenuare i giudizi di Machiavelli. Dovrei, forse, aggravarlo. Machiavelli non

si illude e non illude il Principe. L'antitesi fra Principe e popolo, fra Stato e individuo è nel concetto di Machiavelli fatale. Quello che fu chiamato utilitarismo, pragmatismo, cinismo machiavellico scaturisce logicamente da questa posizione iniziale. La parola Principe deve intendersi come Stato. Nel concetto di Machiavelli il Principe è lo Stato. Mentre gli individui tendono, sospinti dai loro egoismi, all'atomismo sociale, lo Stato rappresenta una organizzazione e una limitazione. L'individuo tende a evadere continuamente. Tende a disubbidire alle leggi, a non pagare i tributi, a non fare la guerra. Pochi sono coloro – eroi o santi – che sacrificano il proprio io sull'altare dello Stato [...]. Vi è dunque imminente, anche nei regimi quali ci sono stati confezionati dall'Enciclopedia – che peccava, attraverso Rousseau, di un eccesso incommensurabile di ottimismo – il dissidio fra forza organizzata dello Stato e il frammentarismo dei singoli e dei gruppi. Regimi esclusivamente consensuali non sono mai esistiti, non esistono, non esisteranno probabilmente mai».

³ Cfr Giuseppe Rensi, *La «belva bionda»*, in «Rivista di Milano», 5 marzo 1920, ristampato in *Principi di politica impopolare*, Zanichelli, Bologna 1920, pp. 162-74: «Il disordine e la profonda separazione degli spiriti, dominante nel campo morale, si rispecchia nel campo economico. È ormai palese a tutti che la scoordinazione nel campo del lavoro è completa. Agitazioni, scioperi continui, pretese sempre maggiori e incessanti di cui una nuova regolarmente s'affaccia non appena una precedente è stata soddisfatta – questo tumulto convulsivo, con cui è manifesto che la classe operaia esprime, non più la sua volontà di miglioramenti economici, ma ormai decisamente la sua *volontà di potenza* – paralizzano profondamente l'industria e la produzione. E quindi si fa anche più palese a tutti che, o scioperi, agitazioni, pretese, distruggeranno l'impalcatura sociale, infrangeranno la delicata trama di interdipendenza tra lavori, bisogni, popolazione, distribuzione di questa, facendo ritornare l'umanità a una economia primitiva; ovvero occorre anche qui una autorità che si imponga, che introduca, al bisogno con la forza, l'ordine, la regolarità, la necessaria disciplina e subordinazione dell'individuo alla società e ai bisogni di questo; occorre una forma di coartazione degli impulsi, dei capricci, dell'esplosione degli interessi individuali; ossia (se si volesse caricare l'espressione) una forma di schiavitù, in quanto questa consiste in una pressione che obbliga l'individuo a disporre del suo tempo e della sua attività non interamente a suo beneplacito. E si avverta: dopo la cessazione della antica schiavitù e servitù questa pressione fu quella insita automaticamente nel sistema del salariato, nel fatto cioè che, essendo gli operai privi di ogni altro mezzo di sussistenza, dovevano per vivere fornire un certo lavoro rigorosamente determinato. Supposto sparito il salariato, gli operai padroni dei mezzi di produzione e dell'industria, e nel medesimo tempo detentori d'ogni forma di potere, non

⁸ Cfr Umberto Barbaro, *Il superamento del marxismo*, in «L'Italia letteraria», 11 agosto 1929 (anno I, n. 19): si tratta di una breve recensione al libro citato del De Man.

§ 3. *Due aspetti del marxismo.*

Testo A: ripreso, insieme a un'altra nota sullo stesso argomento, in un testo C del Quaderno 16 (XXII), § 9: *Alcuni problemi per lo studio dello svolgimento della filosofia della praxis*, cfr in particolare pp. 10 - 14 bis (Q, 1854-63; già in MS, 81-89).

¹ Il passo dell'articolo di Missiroli è citato, naturalmente, a memoria. Cfr Mario Missiroli, *Opinioni*, in «La Stampa», 10-11 settembre 1925: «Non riesco a condividere le idee, che, attualmente, corrono su Marx. Mi pare che si abbassi un po' troppo il valore dello scienziato per esaltare il tipo del rivoluzionario. Che i professori di economia politica, eunuchi davanti a un Sultano, scoprono errori scientifici in Marx e li confutino vittoriosamente nelle dispense litografate ad uso degli studenti, non desta alcuna meraviglia. Sarebbe interessante, invece, conoscere che cosa pensino in segreto delle dottrine economiche di Marx, grandi industriali e banchieri».

² Cfr Quaderno 3 (XX), § 31, p. 16 bis, dove è chiarito il significato di questo riferimento a Rosa Luxemburg; anche altri temi sviluppati in questo § 3 degli *Appunti di filosofia* trovano riscontro nello stesso § 31 del Quaderno 3 (XX).

³ Si tratta di una osservazione di Sorel su cui Gramsci ritorna esplicitamente più avanti, nel § 44 di questo stesso Quaderno: Georges Clemenceau, aveva scritto Sorel, «giudica la filosofia di Marx, che costituisce l'ossatura del socialismo contemporaneo, come una dottrina oscura, buona per i barbari di Germania, come sempre è apparsa alle intelligenze pronte e brillanti, abituate alle facili letture. Spiriti leggeri come il suo non riescono a capire ciò che Renan capiva così bene, che, cioè, valori storici di grande importanza possono apparire congiunti con una produzione letteraria di evidente mediocrità, qual è appunto la letteratura socialista offerta al popolo».

⁴ Cfr Benedetto Croce, *Storia dell'età barocca in Italia*, Laterza, Bari 1929 [FG, C. *carc.*, Turi II], pp. 11-12; corsivo e spaziato sono di Gramsci.

⁵ Cfr nota 31 al Quaderno 1 (XVI), § 44.

⁶ Alla posizione del Maeterlinck sulla stregoneria Gramsci aveva già accennato nel Quaderno 3 (XX), § 48, p. 28.

⁷ Cfr Guido De Ruggiero, *Erasmus e la Riforma*, in «La Nuova Italia», 20 gennaio 1930 (anno I, n. 1), pp. 12-17; l'articolo è una anticipazione di alcuni stralci dell'opera di De Ruggiero, *Rinascimento, Riforma, Controriforma*, 2 voll., Laterza, Bari 1930 (cfr in particolare pp. 197-204 e 209-17 del vol. I).

§ 4. *Machiavellismo e marxismo.*

Testo A: non ripreso direttamente in un testo C, ma rifuso in un altro testo A; cfr, più avanti, § 8.

¹ I versi citati del Foscolo sono nei *Sepolcri* (vv. 156-57); per l'osservazione del Croce cfr *Storia dell'età barocca d'Italia* cit., p. 82.

§ 5. *Materialismo storico e criteri o canoni pratici di interpretazione della storia e della politica.*

Testo A: ripreso, per la prima parte (pp. 45 bis - 46), insieme ad altre note sullo stesso argomento, in un testo C del Quaderno 16 (XXII), § 3: *Un repertorio della filosofia della praxis* (Q, 1845-46; già in MS, 102-3); per la seconda parte, in un testo C del Quaderno 23 (VI), § 3: *Arte e lotta per una nuova civiltà* (Q, 2187-90; già in LVN, 6-9).

¹ Cfr il successivo § 9: *Un repertorio del marxismo.*

² Nel testo C Gramsci dà la seguente indicazione di questo volume: «E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode*, ediz. 6^a, 1908, Leipzig, Duncker u. Humblot, tradotto in italiano e pubblicato dall'editore Sandron di Palermo». Con ogni probabilità è in questa traduzione italiana (*La storiografia e la filosofia della storia*, Sandron, Milano-Palermo-Napoli 1907: la traduzione è parziale, comprende il cap. I e il § 5 del cap. V della quarta edizione tedesca) che l'opera del Bernheim era stata utilizzata da Gramsci negli anni universitari come testo scolastico (cfr LC, 170). Una precedente traduzione, anch'essa parziale (dei capitoli III e IV dell'opera di Bernheim) era stata curata da A. Crivellucci in un volume pubblicato nel 1897 dall'editore Spoerri di Pisa. L'indicazione della sesta edizione tedesca è probabilmente ricavata da Benedetto Croce, *Conversazioni critiche. Serie prima*, Laterza, Bari 1918 [FG, C. *carc.*, Turi I], p. 223.

³ Con il titolo abbreviato di *Saggio popolare* (ricavato dal sottotitolo dell'opera: cfr nota 2 al successivo § 13) Gramsci cita sempre il volume di Bucharin *La teoria del materialismo storico. Manuale popolare di sociologia marxista*: cfr nota 4 al Quaderno 1 (XVI), § 153.

⁴ Cfr «L'Italia letteraria», 6 aprile 1930 (anno II, n. 14). Un altro capitolo di questo lavoro del Gargiulo è citato da Gramsci nel Quaderno 3 (XX), § 154.

⁵ Questo passo di Giovan Battista Angioletti è ripreso dallo scritto di Gargiulo citato precedentemente nel testo.

§ 6. Roberto Ardigò, *Scritti vari.*

Testo A: ripreso in un testo C del Quaderno 16 (XXII), § 8: *Roberto Ardigò e la filosofia della praxis* (Q, 1850-54; già in INT, 177-80).

¹ Cfr Roberto Ardigò, *Scritti vari*, raccolti e ordinati da Giovanni