



UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI

FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGI APPLICATA

Laurea Magistrale in Scienze Filosofiche

FICHTE E GRAMSCI:

UNO STUDIO SU SAPERE E POLITICA

Relatore:

Ch.mo. Prof. Gaetano Rametta

Laureando:

Lorenzo Mascia

Matricola n. 2003042

ANNO ACCADEMICO 2021/22

INDICE

Introduzione	5
Capitolo primo	
LA STORIA: IL LUOGO DA DOVE PROVENGONO I CONCETTI.....	12
1. Fichte: La Rivoluzione Francese e il pensiero di Kant.....	13
2. Gramsci: La Rivoluzione Russa e l'idealismo italiano.....	25
3. Idealismo e Marxismo: genesi e totalità.....	38
4. Lukács: L'anello mancante?	46
Capitolo secondo	
IL RAPPORTO TRA IL SAPERE E LA POLITICA IN FICHTE E IN GRAMSCI.....	51
1. La filosofia come sapere del sapere.....	52
2. La <i>filosofia della praxis</i> : tra autonomia della filosofia e ideologia.....	72
3. Sapere e Politica: Morale superiore e dialettica dei concetti.....	91
Capitolo terzo	
SAPERE E POLITICA OGGI: L'EREDITÀ DI FICHTE E GRAMSCI.....	114
1. <i>Sapere</i> della politica e <i>politica</i> del sapere.....	115
2. Verso quale prospettiva?	131
Conclusione	135
Bibliografia	138

Alla mia famiglia, gli amici e chi, anche solo per un istante, mi ha supportato.

Quando si dice che la filosofia è quel “sapere” che suggerisce l’uso opportuno di quel che sappiamo, si dice semplicemente che la filosofia è politica, è politeia, è vita comunitaria. È decisione di come vogliamo vivere all’interno della nostra epopea, la nostra lingua, le nostre cose, sapendone la transitorietà, ma anche l’essenziale pregnanza, perché sono qui, ora, viventi.

Introduzione

Lo scopo del seguente lavoro è quello di approfondire e sviluppare il rapporto tra il sapere e la politica da un punto di vista storico-filosofico, cioè il rapporto che il sapere (*filosofico e non*) intrattiene con la politica intesa nel suo significato più originario* e viceversa. Questo binomio ha caratterizzato l'intera storia della civiltà umana sino ai giorni nostri. In particolare, due autori, seppur diversi tra loro, come Fichte e Gramsci hanno impostato in modo originale e interessante tale relazione, dalla quale possiamo ricavare numerose conseguenze per il nostro presente e per il futuro della società e della ricerca filosofica. Inoltre, ma non meno importante, tale rapporto permette di ripensare la stessa essenza della filosofia e del lavoro filosofico, tema oggi più che mai attuale e importante per ridar linfa a questo sapere particolare che chiamiamo "filosofia".

Ora, ai fini della nostra ricerca è necessario tenere ben presenti sia il contesto storico nel quale i nostri pensatori di riferimento vivono, sia quello socioculturale, nonché il panorama filosofico nel quale si formano e dal quale ricavano le idee più originali e allo stesso tempo più problematiche. Se è vero che i concetti filosofici nascono nella dimensione storica, a partire da tutta una serie di fattori sociali, economici, religiosi, politici specifici e contingenti, per poi elevarsi al di là della mera contingenza storica, allora, la nostra ricerca non può che fondarsi su questo rapporto tra contingenza e necessità, tra temporalità e atemporalità, che fa della filosofia un sapere unico nel suo genere, e del filosofo, un pensatore altrettanto unico.

Le motivazioni alla base di questa ricerca sono sostanzialmente due. La prima è che al momento disponiamo di scarsissimo materiale scientifico nel quale si tematizzi il confronto tra due autori come Fichte e Gramsci. La seconda motivazione riguarda invece il bisogno di ripensare, attraverso il rapporto tra il sapere e la politica (la sfera della *polis*), il ruolo della filosofia e il lavoro (non tanto la professione) del filosofo nel XXI secolo.

* Ossia come l'insieme delle attività e delle pratiche che riguardano la polis, la moltitudine.

Se dunque la prima parte del nostro lavoro si concentrerà maggiormente sulla ricostruzione del quadro storico proprio dei due autori, ciascuno con le proprie specificità, ciò che seguirà la trattazione storica sarà subito un'introduzione al nucleo tematico dei due autori che ci riguarda. Si tratterà di delineare in modo chiaro e completo che cosa si intende quando si parla di *sapere* nel caso della filosofia e delle altre attività umane, e cosa si intende quando si utilizza il termine *politica* in riferimento ad esso. Siamo convinti che un simile accostamento di autori e termini possa risultare particolarmente prolifico per concentrare l'attenzione sul presente, non tanto sul passato, in direzione del futuro della ricerca filosofica e dell'attività filosofica.

Fichte e Gramsci sono, a nostro parere, due personalità filosofiche di spicco per quanto riguarda i concetti principali di questo lavoro, perché hanno saputo guardare oltre, pur consapevoli del fatto che, come diceva Hegel, non dobbiamo essere sopra il nostro tempo ma cercare di “essere il nostro tempo nel modo migliore”, dal momento che non possiamo permetterci di scavalcarlo. Pur nelle differenze che li contraddistinguono, essi sono accomunati dall'ambizione di voler comprendere e attuare un cambiamento morale, politico, intellettuale, convinti della necessità di tale cambiamento. La ricognizione storica che siamo tenuti a fare è utile per capire da dove provengono tali ambizioni, quali sono le ragioni che stanno alla base delle scelte, talvolta avventate, ma pur sempre coraggiose, che hanno fatto i due pensatori in ambito puramente pratico.

Alla trattazione del nucleo speculativo del pensiero dei due autori seguirà, infine, una riflessione di carattere più generale, sull'eredità che i due pensatori ci hanno lasciato. Si tratterà di rispondere ad alcune domande di carattere pratico (politico) lasciate ancora oggi aperte dall'attuale dibattito filosofico. Domande che dovremmo porci soprattutto oggi al fine di innescare una riflessione collettiva sul significato stesso della ricerca filosofica. A nostro parere, ogni studioso di filosofia, ogni filosofo e docente di storia della filosofia, è tenuto a rinnovare la domanda, che più di tutte sopravvive ed è in grado di ridare voce al lavoro filosofico, ossia: Che cos'è la filosofia?

Infatti, ogni ricerca in ambito filosofico ha alla base tale interrogativo, implicito o esplicito che sia. Ogni tentativo di “applicare” tutta una serie di principi e idee filosofiche si traduce, al di là dell’effettivo fallimento o meno, in un tentativo di far valere una precisa idea di filosofia. Sin dai suoi albori la filosofia si è presentata come un sapere diverso dagli altri, proprio perché ha come obiettivo quello di valere universalmente e necessariamente, o almeno di *tendere verso* l’universalità e la necessità delle sue intuizioni. Tale universalità e necessità non può che riferirsi anche e soprattutto all’universalità della specie umana, della ragione umana, della dimensione propria dell’umano. Ecco perché il sapere filosofico non è e non può essere considerato un sapere al pari degli altri saperi.

Infatti, sebbene la scienza abbia elaborato un metodo che potremo definire universale, se con ciò intendiamo dire universalmente riconosciuto ed accettato dalla comunità scientifica, essa si presenta più che come un sapere, come un insieme di saperi che si occupano della realtà presupponendo che sia possibile dividerla in campi di sapere specifici, particolari. La filosofia, invece, ha sempre avuto l’ambizione di occuparsi della totalità del sapere e della realtà. Si tratta di capire se quest’ambizione ha ancora motivo di valere come tale, e come vada intesa, se come un *tendere verso* la totalità, o come un *abitare* la totalità quale inesauribile fonte di possibilità. Se però separiamo la dimensione della teoria (*θεωρέιν*) da quella della prassi (*πραττείν*), commettiamo l’errore più ingenuo che un filosofo possa mai commettere.

Infatti, come dice giustamente Fichte, “noi agiamo perché conosciamo, ma conosciamo perché siamo destinati ad agire; la ragion pratica è la radice di ogni ragione”(*La missione dell’uomo*, p.121). Quando la filosofia giunge a maturazione, essa diventa *sapienza*, non più semplice sapere, ma pratica del sapere. Quando dicevamo che i concetti filosofici nascono dalla storia, dal divenire storico, dalla contingenza storica, ma subito se ne distaccano come avviene nel caso di un parto, finendo per raggiungere una dimensione autonoma che potremmo definire atemporale (non eterna), abbiamo omesso di proposito un passaggio ulteriore, che costituisce poi la tesi principale dell’intero lavoro.

Tesi secondo cui i concetti (filosofici), raggiunta la dimensione dell'atemporalità, non possono che far ritorno alla dimensione della temporalità, non per mischiarsi in modo indistinto, ma per restituire alla dimensione del divenire una forma *politica*, di più, etica. Se è vero che i concetti filosofici rappresentano una qualche forma di conoscenza reale, dobbiamo farci carico di applicare tale conoscenza in modo da valorizzarla, senza farne un'ideologia. La sfida è enorme, ma è una sfida alla quale non possiamo sottrarci se vogliamo *fare* filosofia. Non esiste un unico modo attraverso il quale il sapere può farsi pratica, e viceversa. Ciò che conta è evitare derive ideologiche, le stesse dalle quali questo nostro lavoro tenterà di tenerci alla larga, riconoscendole.

Gli strumenti per pensare questo rapporto e la sfida (anzi le sfide) che il futuro della ricerca filosofica ci riserva, saranno attinti, come si diceva, da Fichte e da Gramsci, una volta che li si sarà accuratamente individuati. Fichte, in particolare, ci sarà utile per capire in che modo la filosofia vada distinta e allo stesso tempo messa in relazione con gli altri saperi, in primis quello scientifico. Vedremo in che modo il filosofo tedesco ridefinirà il compito e la posizione della filosofia all'interno della sua epoca. Infatti, si può tranquillamente sostenere che egli sia stato il primo filosofo che ambisce ad attribuire alla filosofia trascendentale lo statuto di scienza. Sarà poi di particolare interesse la posizione di Fichte sul soggetto inteso sia in senso trascendentale sia in senso empirico-fattuale.

Infatti, non è possibile pensare radicalmente il rapporto tra il sapere e la sua funzione politica senza mettere in discussione le varie forme di soggettivazione che gli altri saperi e le ideologie hanno plasmato e plasmano di continuo. Sulla stessa linea d'onda sarà l'interesse di Gramsci per la questione del soggetto, ma da un punto di vista più ampio, dal punto di vista storico e sociale. Gramsci ci restituisce una concezione più articolata, plurale diremo, del soggetto come soggetto-oggetto della storia, come classe che deve prendere consapevolezza della propria funzione storica per realizzare una riforma morale ed intellettuale della propria epoca, la quale sembra avere, agli occhi del pensatore sardo, tutte le qualifiche affinché tale cambiamento avvenga concretamente.

Sarà centrale, nella nostra analisi del pensiero di Fichte, concentrarci prima sulla cosiddetta fase jenese, e poi sulla cosiddetta fase berlinese, di cui la famosa disputa sull'ateismo rappresenta lo spartiacque. Vedremo come nel primo Fichte, quello della *Grundlage*, l'attività del filosofo sarà richiesta per dimostrare le strutture della coscienza comune. Mentre nel 1804, nella fase berlinese, egli tematizza direttamente le operazioni del filosofo e cerca di delineare le strutture della coscienza comune come condizioni di possibilità dell'attività filosofica rovesciando letteralmente la direzione del discorso.

Nel 1804 le strutture della coscienza comune sono ricavate come condizioni di possibilità per l'esercizio della filosofia. Nella seconda sezione del corso del 1804, intitolata "Phänomenologie" Fichte si occupa della derivazione del mondo fenomenico che viene dedotto in senso trascendentale come condizione di possibilità dell'esercizio filosofico che è stato condotto fino ad allora. Si tratterà di leggere in continuità queste due fasi, individuando le motivazioni che hanno condotto Fichte a ripensare radicalmente l'impostazione del suo pensiero.

Per quanto riguarda Gramsci, il percorso che svolgeremo sarà sinteticamente caratterizzato dall'analisi di alcuni concetti-chiave del suo pensiero in relazione a diverse macro-tematiche. Le principali saranno la questione dell'autonomia del discorso filosofico rispetto agli altri saperi e alla storia; la necessità di fare del materialismo storico una sorta di religione integrale dell'Occidente prima e del resto del mondo poi, attraverso la mediazione politica della filosofia; la possibilità di immaginare un mondo nel quale sia del tutto assente la divisione tra classi, e il ruolo della filosofia in questo ipotetico mondo e, infine, la figura e la funzione del cosiddetto filosofo democratico.

Gramsci è un pensatore molto complesso e complicato da trattare, per via del fatto che la sua opera principale, i *Quaderni del carcere*, non rappresenta un vero e proprio sistema filosofico, ma una serie di riflessioni, spesso sconnesse e incomplete su determinate tematiche. Per questo motivo l'ordine che seguiremo nella sua trattazione sarà del tutto arbitrario, nel senso che quello che noi proporremo sarà uno dei tanti modi possibili di trattare il pensiero di Gramsci.

In un certo senso la grandezza e ampiezza del suo pensiero sta proprio nell'impossibilità di darne una trattazione sistematica universalmente valida. Non a caso Gramsci può benissimo essere definito un pensatore della complessità. Tuttavia, a livello generale della nostra esposizione cercheremo, per quanto possibile, di mettere in luce le possibili tematiche di fondo che uniscono, ciascuno nelle proprie irriducibili differenze, i due pensatori, dimostrando così l'assunto dal quale partiamo, ossia che i concetti filosofici, seppure abbiano origine dalla storia, attraversano le epoche e si ripresentano sotto forma di nuovi stimoli per la riflessione filosofica e politico-filosofica. Anzi, forse la politica non è altro che la punta dell'iceberg della filosofia, la dimensione nella quale si ripresentano spesso gli stessi problemi pratici sotto vesti diverse.

Siamo convinti che questo genere di ricerca debba ampliare i suoi orizzonti, ritornare al centro dell'attenzione teoretica e pratica se vogliamo comprendere meglio la complessità della nostra epoca, complessità che ancora una volta contiene al suo interno gli stessi problemi che Fichte e Gramsci affrontano, ma in modalità diverse, e anzi ne propone di nuovi e molteplici. Si tratta di riattualizzare il vecchio (che vecchio non è) per disporre di maggiori strumenti per ragionare in termini di complessità e senza perdere di vista la genesi dei problemi, che spesso si presentano sotto forma di ciò che Husserl definiva l'ovvio, e soprattutto senza perdere di vista la totalità all'interno della quale questi problemi emergono, che è sempre una totalità mobile, diveniente, mai immutabile ed eterna.

All'interno del nostro itinerario filosofico che va da Fichte a Gramsci, vi saranno piccole, ma rilevanti tappe intermedie, sulle quali purtroppo non ci è dato di soffermarci più del dovuto, ma senza le quali il viaggio non può dirsi completo. Si tratta del pensiero di Kant per quanto riguarda la sua influenza su Fichte e sull'idealismo in generale; si tratta di Giovanni Gentile e di Benedetto Croce per quanto riguarda la loro influenza sulla formazione filosofica di Gramsci; si tratta dello sterminato paradigma epistemologico che chiamiamo materialismo storico, marxismo, o ancora filosofia della prassi. Infine, si tratta di Gyorgy Lukács, uno dei massimi esponenti nel Novecento di questo paradigma insieme a Gramsci.

La figura di Lukàcs in particolare andrebbe approfondita maggiormente, ma come già abbiamo detto non sarà possibile farlo in questa sede. Lukàcs, infatti, rappresenta una sorta di anello di congiunzione tra Fichte e Gramsci, seppure egli non conoscesse affatto l'opera del pensatore sardo. Sarebbe tuttavia interessante approfondire il rapporto tra Lukàcs e Gramsci per quanto riguarda la teoria del partito, la concezione del momento iniziale della filosofia della prassi rappresentata dalla presa di coscienza da parte del proletariato della propria posizione storica. Ma non possiamo che rimandare ad un altro momento, ad un altro lavoro, sperando di poter comunque porre solide basi per un terreno di confronto già qui.

Ciò detto, non ci resta che iniziare con quanto ci siamo proposti di fare qui e ora. La prima parte del nostro lavoro sarà quasi una sorta di narrazione storica delle più importanti vicende della vita e dell'epoca di Fichte, in particolare vedremo l'influenza della Rivoluzione francese e americana, dell'Illuminismo, della scoperta quasi fortuita di Kant ad opera di Fichte, e del primo Romanticismo nel delineare i primi tratti del suo pensiero. Lo stesso si può dire per quanto riguarda Gramsci. Infatti, vedremo nel suo caso che ruolo ha giocato la Rivoluzione russa, il pensiero di Marx e del neoidealismo italiano, nella sua formazione umana e filosofica. Questa prima parte si concluderà con qualche accenno alla figura e al pensiero filosofico di Lukàcs.

Nella seconda parte entreremo nel merito del discorso filosofico, analizzando la concezione fichtiana della filosofia come sapere del sapere, la concezione gramsciana della filosofia come filosofia della prassi, la svolta fichtiana nella concezione della soggettività trascendentale e la cosiddetta morale superiore. Infine, tratteremo della deriva ideologica della posizione gramsciana e dell'ipotesi di una filosofia come dialettica dei concetti. Nell'ultima parte cercheremo di trarre un bilancio dell'eredità del pensiero di Fichte e di Gramsci per la nostra epoca, per poter inquadrare meglio problemi molto complessi sfruttando concettualità e approcci che – secondo noi – hanno ancora tanto da offrire.

Capitolo primo

LA STORIA: IL LUOGO DA DOVE PROVENGONO I CONCETTI

1. Fichte: La Rivoluzione Francese e il pensiero di Kant

*“Noi agiamo perché conosciamo,
ma conosciamo perché siamo
destinati ad agire; la ragion
pratica è la radice di ogni
ragione”.*

J.G. Fichte, La missione dell'uomo

L'epoca nella quale vive Fichte è un'epoca particolarmente ricca di novità dal punto di vista filosofico, ma non solo; infatti, quand'egli fece per la prima volta il suo ingresso in un'aula universitaria da docente, nel 1794, la Rivoluzione francese stava attraversando la cosiddetta fase repubblicana. In Europa i diversi Stati, tra cui la stessa Germania, osservavano con ansia l'evolvere della situazione francese, la quale avrebbe per sempre cambiato il volto dell'Europa inaugurando una nuova età della storia conosciuta come Età Contemporanea. Dall'altra parte del mondo, in America, era scoppiata un'altra rivoluzione che avrebbe ridisegnato l'intera geopolitica mondiale. Il nostro è un tempo ormai distante da quello nel quale visse e pensò Fichte, sia per quanto riguarda il “panorama filosofico” che per l'insieme delle componenti sociali, economiche, politiche, ecc.

Al di là di questa lontananza c'è però un ponte che ci unisce, in qualità di studiosi di filosofia, filosofi e docenti: la necessità di ripensare la filosofia a partire dal rapporto che c'è tra il sapere (filosofico e non) e l'uso di tale sapere, che non può che essere un uso *politico*, come avremo modo di dimostrare più avanti. Il pensiero di Fichte – così come quello di Gramsci – sarà centrale per (ri)avviare questa operazione. Fichte trae le prime osservazioni filosofiche rilevanti, necessarie poi a edificare il suo sistema, dalle contraddizioni della sua epoca, dalle aporie di quello che nel suo tempo era uno dei paradigmi filosofici dominanti, quello kantiano.

È curioso il fatto che il giovane Fichte non fosse a conoscenza del pensiero kantiano fino a quando, nel 1790, uno studente non gli chiese di approfondire un aspetto del pensiero del filosofo di Königsberg e allora fu costretto egli stesso a leggere, per la prima volta, le opere di Kant. L'incontro con Kant segnò per sempre il giovane Fichte. Ora, per comprendere da dove e come ebbero origine le più alte intuizioni del pensatore di Rammenau dobbiamo cercare di ricostruire la cornice storica all'interno della quale egli visse e

individuare quelle figure di rilievo che influenzarono la sua formazione filosofica. Ecco, in sintesi, il contenuto di questo primo paragrafo.

Il fatto che la carriera universitaria di Fichte cominciò proprio in concomitanza con l'evento della Rivoluzione francese, non è un dato di poco conto, infatti, senza la Rivoluzione francese, che fu una rivoluzione politica, sociale, istituzionale e concettuale, non potremo comprendere la genesi e lo sviluppo di alcune fra le più originali idee del nostro pensatore. Personaggi come Rousseau, Voltaire, Montesquieu, Kant, Robespierre, Napoleone, contribuirono in modo rilevante a cambiare le sorti della storia europea prima e mondiale poi. L'illuminismo, definito da Kant come «l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso», è l'espressione più alta dello spirito d'innovazione culturale, politica, sociale che a partire dal 1700 pose le basi per l'Età contemporanea. L'altro grande "movimento" culturale, artistico e sociale che caratterizzerà l'epoca di Fichte sarà il Romanticismo.

Pertanto, Fichte elabora il suo sistema filosofico a cavallo tra due diverse *Weltanschauung*, l'una, l'Illuminismo, che ha come presupposto fondamentale quello secondo cui la ragione umana è la fonte dell'emancipazione dell'uomo dall'ignoranza e dunque la via per un vero cambiamento ad ogni livello dell'esistenza; l'altra, il Romanticismo, che ha come presupposto fondamentale quello secondo cui la sola ragione non è sufficiente a liberare davvero l'uomo dalla sofferenza e dall'oppressione, se non si rivaluta a pieno il ruolo del *Gefühl*, il sentimento, quale dimensione propria dell'umano. Le parole chiave, o meglio i concetti chiave, che influenzano e caratterizzano il pensiero di Fichte sono dunque "ragione" (*Vernunft*) e "sentimento" (*Gefühl*).

Se è vero che all'interno dello stesso Illuminismo erano già presenti elementi preromantici, il concetto che fra tutti è stato centrale per la formazione e la vita di Fichte, proprio sia dell'Età dei Lumi che dell'età romantica (seppur declinato in modi diversi), è quello di libertà. Il giovane Fichte è fin da subito ossessionato dalla questione della libertà, è deciso a farne l'oggetto della sua intera ricerca filosofica e a spendere tutte le sue energie per dimostrare in modo rigoroso che l'uomo è libero o che, per lo meno, può aspirare alla dimensione della libertà quale dimensione propria e

fine ultimo. La dimensione razionale sembrava però smentire la libertà umana. Come si può spiegare quest'intimo bisogno che occuperà l'intero percorso filosofico ed esistenziale di Fichte? Quali origini ha tale preoccupazione?

Nella filosofia e nella scienza a lui contemporanee vigeva un determinismo universale. L'uomo è convinto di essere libero ma non lo è. Fichte, non soddisfatto da questo atteggiamento, vi si oppone ma non dispone ancora dei mezzi concettuali per dimostrare il contrario. Il decennio 1780-1790 offre numerose testimonianze di scritti nei quali «sono contenute *in nuce* le problematiche di fondo da cui nasce l'istanza di edificare quel "sistema della libertà" che conferisce al *pratico* – cioè al volere ed ai costitutivi pratici della coscienza – un primato sulla stessa attività teoretico-conoscitiva»¹.

In questo periodo Fichte attraversa una fase particolarmente problematica del suo pensiero: da una parte, infatti, si può dire che fosse un determinista, dall'altra che nutriva un forte bisogno di giustificare l'autonomia della sfera religiosa e morale a partire dall'esistenza della libertà umana. Il determinismo negava in modo piuttosto netto la libertà del volere umano, eppure, allo stesso tempo, in Fichte era forte la convinzione di dover lasciare aperta la possibilità di una filosofia della libertà che si sottraesse all'idea di doversi conformare a pieno ai risvolti pratici del determinismo. Per risalire alla genesi di quest'impasse teoretico-pratica è utile ripercorrere le tappe principali della formazione di Fichte fin dalla più giovane età.

Sappiamo che Fichte intraprese gli studi classici al liceo di Schulpforta dal 1774 al 1780, in seguito frequentò per un breve periodo la facoltà di Teologia dell'Università di Jena. Nel 1781 si trasferì all'Università di Lipsia dove, secondo il biografo Xavier Léon², capì di volersi dedicare alla filosofia. Fu proprio a Lipsia che il giovane Fichte conobbe le idee di Spinoza, Leibniz e Wolff. Fu con molta probabilità il teologo Pezold dell'Università di Lipsia ad influenzare Fichte riguardo la convinzione dell'esistenza del libero arbitrio in opposizione al determinismo dominante. Il rapporto tra determi-

¹ T. Valentini, *I fondamenti della libertà in J. G. Fichte. Studi sul primato del pratico*, Editori Riuniti university press, Roma 2012, pp 53-54

² Il riferimento è *Fichte et son temps*, A Colin, Parigi, 1922

-simo e libertà non era, però, una questione solamente teologica, ma eminentemente filosofica e anche scientifica. La scienza dell'epoca era, come noto, fortemente improntata sul modello newtoniano, secondo il quale tutti i fenomeni naturali dovevano rientrare all'interno di un rigido meccanicismo determinista di causa ed effetto.

Seguendo la ricostruzione delle prime fasi del pensiero fichtiano operata da Tommaso Valentini, potremo dire che il determinismo al quale aderì Fichte fu caratterizzato soprattutto dalle idee di K.F. Hommel e Spinoza; in particolare, «nella fase “pre-trascendentale” e “pre kantiana” del pensiero fichtiano la libertà è negata sotto il profilo filosofico ed è affermata solamente per esigenze esistenziali e vitalistiche: solo il successivo incontro con Kant ed in particolare la lettura della *Critica della ragion pratica* gli riveleranno che è possibile una speculazione logica e rigorosa che includa in sé anche la libertà»³.

Dunque «il periodo prekantiano di Fichte sarebbe stato caratterizzato da forti dubbi e da una situazione interiore assai inquieta causata da un'«opposizione tra la ragione e il cuore», tra la ragione dell'*Aufklärung* che conduceva inesorabilmente al determinismo ed il cuore che invece affermava la presenza della libertà ed il bisogno pratico di una realizzazione dell'uomo sul piano etico, politico e religioso⁴». Di nuovo, da una parte la ragione, dall'altra il sentimento. Solo quando si imbatteva nella lettura di Kant avverrà quella svolta concettuale che senza quest'ultimo forse non sarebbe mai avvenuta, o forse sì, ma di sicuro in tutt'altra direzione e attraverso strumenti concettuali differenti. Kant dimostrava possibile l'affermazione della libertà. Fichte vi ritrova un'argomentazione razionale che difende la libertà e addirittura la pone a fondamento di tutta la realtà.

Il suo obiettivo diventa allora quello di fare una filosofia a partire dalla libertà, libertà intesa come principio esplicativo non solo dell'agire umano, ma di tutti i fenomeni. Fichte parla addirittura di “sistema della libertà”, il che può sembrare contraddittorio. Kant intendeva la libertà come la capacità

³ T. Valentini, *I fondamenti della libertà in J. G. Fichte. Studi sul primato del pratico*, pp 79-80

⁴ *ibid.*, p. 80

di cominciare qualcosa di nuovo. Ad avviso di Fichte la posizione kantiana riesce a dimostrare che la libertà è quel «fatto della ragione (*Faktum der Vernunft*)» da porre a fondamento della vita morale e di ogni azione cosciente⁵. La “scoperta” di Kant da parte di Fichte dà inizio ad un’intensa fase di studio, in particolare delle tre *Critiche*.

Lo scopo di Fichte è quello di applicare le preziose acquisizioni del cosiddetto criticismo kantiano alla sfera della religione e della politica. L’esito di tale operazione sono tre scritti emblematici dell’avvenuta svolta nel pensiero fichtiano, si tratta del *Saggio di una critica di ogni rivelazione* e dei due scritti politici sulla libertà di pensiero e sulla Rivoluzione francese. È interessante l’analogia che Fichte instaura tra il suo sistema e gli ideali della Rivoluzione, infatti, dirà: «il mio sistema è il primo sistema della libertà. Come quella nazione (la Francia) libera l’umanità dalle catene materiali, il mio sistema la libera dal giogo delle cose in sé, dalle influenze esterne e, nel suo primo principio, presenta l’uomo come un essere *autonomo* (corsivo mio)»⁶. L’uomo come essere autonomo – evidente richiamo all’autonomia kantiana – significa capace di determinare liberamente la propria volontà, la propria *prassi* e, dunque, il mondo che lo circonda.

L’incontro decisivo sarà però quello con Karl Leonard Reinhold, profondo conoscitore e interprete del criticismo kantiano, attraverso il quale Fichte verrà a conoscenza delle aporie del pensiero di Kant e lo spingerà a sondare la possibilità di fondare lo stesso criticismo su basi più solide, ovvero su un unico principio. In particolare, «secondo Reinhold, era necessario portare il criticismo di Kant a una esposizione sistematica rigorosa, senza la quale la stessa rivoluzione copernicana non avrebbe potuto attingere uno statuto automaticamente scientifico. [...] Reinhold scopre tale principio nell’unità sintetica dell’autocoscienza, espressa dall’Io penso come appercezione trascendentale»⁷.

⁵ T. Valentini, *I fondamenti della libertà in J. G. Fichte. Studi sul primato del pratico*, p. 96

⁶ J.G. Fichte, *GA*, III, 2, p. 300

⁷ G. Rametta, *Fichte*, Carocci, Roma, 2012, p. 93

Reinhold, a differenza di Fichte, ritiene che, essendo la rappresentazione (*Vorstellung*) il modo più generale in cui opera la coscienza, la si debba identificare quale “principio di coscienza” e dunque principio primo della filosofia kantiana. Fichte, non ritenendo la *Vorstellung* un principio primo (bensì un mero dato di fatto), si pone come obiettivo quello di individuarne uno nuovo dal quale dedurre la stessa *Vorstellung*. Di qui poi la formulazione stessa del concetto di dottrina della scienza quale necessario compimento del programma trascendentale kantiano. Fra le altre motivazioni che spinsero Fichte ad intraprendere la via di una fondazione ulteriore del criticismo c'è anche quella per cui Kant aveva fatto della libertà un “ideale della ragione”. Per Fichte la libertà, invece, ha valore autenticamente reale, rappresenta cioè un principio *costitutivo* dell'esperienza.

L'obiettivo è dunque quello di mostrare che nel reale il soggetto può effettivamente cominciare qualcosa di nuovo. Il senso in cui bisogna intendere la parola principio (*Grundsatz*) impiegata da Fichte è il seguente: si parla di principio in quanto fondamento logico e dunque ci si rifà al cosiddetto principio di ragion sufficiente, già esposto da Leibniz, secondo cui posso trovare una ragione per spiegare tutto ciò che esiste; ma anche e soprattutto in senso ontologico come “fondamento infondato”, non più suscettibile, cioè, di essere fondato e spiegato a sua volta. Il senso ontologico è sicuramente quello più importante, poiché corrisponde in Fichte al senso *trascendentale*⁸, ed è la base su cui poggia l'intero *sapere*.

La scienza che ne deriva può dispiegarsi, secondo Fichte, solo nella forma del *sistema*, il quale deve procedere per dimostrazioni, teoremi e argomentazioni sul modello matematico-geometrico. Nonostante egli adotti un simile impostazione formale di origine cartesiana per quanto riguarda l'esposizione del sapere, la sua filosofia trascendentale presenta una posizione anomala rispetto alla tradizione del razionalismo moderno, perché Fichte manifesta un'ambizione che va al di là del modello di ragione di tipo cartesiano, egli intende cioè andare all'origine della scienza, di quelle stesse procedure di tipo matematico che sono state poi incorporate nella scienza moderna.

⁸ Chiaramente in Leibniz non si parla mai di senso “trascendentale”, ma di senso metafisico.

Fichte procede, dunque, alla determinazione del primo principio di quello che sarà poi il suo sistema, e parte dalla libertà del filosofo stesso, in quanto espressa dalla sua attività di tipo creativo. Infatti, per Fichte, il filosofo è un inventore di concetti. L'inizio del sistema è per definizione un inizio infondato dal quale poi comincerà l'esposizione dei concetti fondamentali della filosofia. Bisogna insomma prendere una decisione, dobbiamo deciderci a filosofare per poter iniziare e ciò implica una radicale libertà (creativa). Esiste un principio che non è riconducibile alle procedure formali e calcolistiche della ragione cartesiana, la *soggettività trascendentale*. Tale principio, come vedremo, non è pensabile ma è necessario che lo si pensi.

La filosofia trascendentale si afferma perciò come qualcosa di destabilizzante rispetto al progetto scientifico moderno, essa dimostra che esiste qualcosa che non rientra negli schemi matematizzabili e calcolistici delle sue procedure. Il soggetto umano si pone, allora, come radice e origine di eventi e processi fenomenici che senza il suo agire non sarebbero mai esistiti. In ciò sta, secondo noi, l'originalità di Fichte rispetto al suo tempo, un'epoca nella quale i principi dell'Illuminismo si stavano diffondendo a macchia d'olio e stavano soprattutto producendo effetti immediati sulle antiche istituzioni giuridiche e politiche europee. Come abbiamo già detto, alla base dell'Illuminismo sta l'idea che la ragione sia l'unico vero principio a partire dal quale rifondare la società e ordinarla secondo la migliore forma di esistenza possibile.

Gli intellettuali e i rivoluzionari francesi si ispiravano direttamente ai principi illuministi. Presero presto in mano la situazione e come spesso capita quando di mezzo c'è un'opposizione, una lotta tra ideali opposti, accade che si finisca per spargere tanto sangue. Ma alla fine i nuovi ideali presero il sopravvento ed erano destinati a diffondersi nel resto dell'Europa. Anche nell'ambito della scienza gli effetti delle idee illuministe furono evidenti. Gli illuministi seguirono le orme di Galileo e Newton, ponendosi come obiettivo quello di diffondere le loro scoperte e il metodo sperimentale; ogni ambito del sapere, dalla scienza alla politica, dalla storia alla letteratura, secondo gli illuministi doveva avere una funzione sociale, partecipa. Il fatto che Fichte entrasse a conoscenza del pensiero di Kant fu per lui l'inizio di un nuovo modo di pensare.

Infatti, Kant, può certamente essere classificato come un pensatore illuminista, ma l'originalità del suo pensiero e i presupposti alla base dello stesso fanno sì che il suo contributo filosofico e scientifico vada ben oltre i limiti dello stesso Illuminismo. Kant riconosce fin da subito i limiti della ragione, e soprattutto di un determinato tipo di modello razionale e scientifico. La sua intenzione è quella di scavare sotto l'edificio del razionalismo di matrice cartesiana, alla ricerca delle fondamenta, delle condizioni di possibilità del medesimo, per dimostrare fino a quanto esse siano (in)stabili. Il fatto è che quel modello di razionalità era talmente persuasivo, invasivo e potente da intrappolare persino lo stesso Kant all'interno della sua logica.

Potremo dire, parafrasando il grande filosofo del '900, György Lukács⁹ che la filosofia moderna assiste allo stesso processo di razionalizzazione, specializzazione e formalizzazione delle scienze. Quando la scienza assume come suo fine il rigore delle sue procedure e dimostrazioni, separandole dal loro contenuto concreto, si perde il rapporto della realtà dei problemi, ci si occupa solo di come dovrebbe essere posto un problema in generale e si lavora esclusivamente sul piano di una metodologia di tipo formale, intellettualistico, e non su quello di una verità storica reale. Siccome la filosofia continua ad essere qualcosa di diverso dalle scienze, ad essa resta il compito di una fondazione epistemologica dei presupposti e della validità delle scienze particolari, di cui queste non hanno alcun bisogno. La filosofia diventa così ancella delle scienze moderne.

Proprio perché il razionalismo da Descartes a Spinoza e Leibniz procede però secondo un modello di tipo matematico si trova subito posto di fronte da un'aporia fondamentale, quella del rapporto tra la forma e il contenuto, tra i procedimenti posti in atto dal pensiero secondo il metodo geometrico e l'oggetto concreto che poi si tratterebbe di capire. Le qualità, le singolarità e le specificità del reale sfuggono alla presa della forma per definizione, perché non sono forma, ma materialità, concretezza.

⁹ Il riferimento è *Storia e coscienza di classe*, in particolare il quarto saggio dell'opera intitolato *La reificazione e la coscienza del proletariato*, sez. II.

Poi il razionalismo si trova di fronte all'aporia della totalità, perché ragiona sulla base di un pensiero quantificante, calcolante ed è quindi portato di per sé alla specializzazione. Questi due problemi sono riassunti secondo Lukács nel concetto kantiano fondamentale della «cosa in sé» (*Ding an sich*). Kant definisce la cosa in sé quella causa inconoscibile ma indispensabile da postulare dei contenuti empirici che noi percepiamo attraverso la nostra sensibilità. Kant chiama questa causa dei fenomeni, questo sostrato inconoscibile del materiale a cui noi mettiamo forma – applicando a quanto viene percepito dalla sensibilità le nostre categorie e i nostri schemi concettuali – «oggetto trascendentale».

Il razionalismo moderno parte dal presupposto che sia conoscibile solo ciò che produciamo. Allora, però, la nostra deduzione (la costruzione rigorosa e scientifica dei concetti del nostro sapere) trova un limite nell'elemento materiale concreto che Kant riconosce come inderivabile dalla ragione. Anche le categorie, per quanto a priori, si arrestano di fronte all'origine materiale di questo reale. Il problema della datità diventa quello dell'indeducibilità del contenuto concettuale da parte delle forme conoscitive dell'intelletto. Il contenuto a cui si applicano i concetti non è deducibile dai concetti stessi. La datità emerge allora come «fatticità irrazionale». Collegato al problema della datità è il problema della totalità. Questi due termini sono le facce della stessa medaglia del formalismo razionalistico secondo Lukács.

In Kant il problema della totalità si presenta come problema delle idee della ragione e viene trattato all'altezza della *Dialettica trascendentale*. Gli oggetti ultimi del conoscere – dal punto di vista della capacità di comprendere in un insieme organico la totalità dell'esperienza – sono costituiti dai tre concetti di *Anima, Mondo e Dio*. Questi risultano essere mere idee e non oggetti suscettibili di essere conosciuti. Kant specifica però che «benché rispetto ai concetti trascendentali della ragione dobbiamo dire: non sono che idee, non siamo tuttavia per questo autorizzati a ritenerli superflui e nulli. Anche se per mezzo di essi nessun oggetto può esser determinato, essi possono, tuttavia, in fondo e quasi nascostamente, offrire all'intelletto un *canone* (corsivo mio) per l'estensione e la coerenza del suo uso»¹⁰. Ecco allora il nesso fra idee e ideali.

Le idee della ragione si presentano ad essa come ideali regolativi, ben sapendo però, almeno da parte del filosofo critico, che questa tensione della ragione alla conquista di un sapere esaustivo non sarà mai realizzabile, perché la totalità sfugge in linea di principio alle capacità conoscitive dell'essere umano. Mostrando la tensione regolativa dell'idea di totalità, Kant evidenzia, in realtà, i limiti di quel modello specifico di sapere che è costitutivo del razionalismo moderno e non quelli della ragione umana in generale. Ecco il nucleo dogmatico della filosofia critica secondo Lukács. Quello che costituisce il dogmatismo dello stesso criticismo kantiano sta nel fatto che Kant scambia un modello storicamente determinato di razionalità per la ragione umana in sé e per sé.

Quest'originale interpretazione, da parte di Lukács, delle aporie del razionalismo moderno, ma soprattutto del pensiero kantiano ci sembra abbastanza condivisibile, a maggior ragione se consideriamo il fatto che Fichte basa la sua critica a Kant proprio sul concetto di «cosa in sé». Fichte, come abbiamo già ricordato prima, è convinto della possibilità di poter superare le aporie della filosofia kantiana ricercando un principio unico alla base del sistema a partire dal quale dedurre poi tutte le conoscenze ulteriori e più solide. Un primo ed essenziale elemento, che già Lukács evidenziava per andare in questa direzione, è quello di non sottovalutare il problema della genesi del dato, delle datità che si presentano di volta in volta alla coscienza. Ma anzi di farne il cavallo di battaglia dell'intera filosofia trascendentale.

Ricapitolando dunque, Fichte vive in un'epoca nella quale il razionalismo cartesiano imperava e si era autoproclamato indiscusso modello di razionalità e scientificità. L'illuminismo aveva rafforzato i presupposti del razionalismo introducendo però l'ideale di un progetto umano universale, etico, quello di liberare l'umanità dall'ignoranza e dalla sofferenza, applicando le scoperte scientifiche e i principi della ragione alla società nel suo complesso. In tutto ciò Kant era stato capace di mettere in luce le contraddizioni del modello razionalistico lasciando, però, dietro di sé un residuo dogmatico, la cosa in sé, che agli occhi di Fichte rappresentava il tallone d'Achille dell'intero impianto critico-trascendentale.

¹⁰ Kant, *Critica della ragion pura*, Utet, Novara 2013, p. 323

La rivoluzione copernicana attuata dal filosofo di Königsberg era stata accolta con grande ammirazione dal nostro, ma egli sentiva il bisogno di andare oltre quel grande passo, bisogno che avrà come esito la composizione dell'opera fondamentale di Fichte, la *Dottrina della scienza*. Oltre all'indiscussa importanza che il problema della fondazione della filosofia e della sua definizione rivestirà per il nostro lavoro, c'è un altro punto che sarà al centro della nostra attenzione. Possiamo, infatti, affermare che Fichte manterrà sempre viva la convinzione, legata fin dall'inizio al problema della libertà, della centralità dell'orizzonte pratico nella (sua) filosofia, ossia il fatto che in fin dei conti la vera sfida – se così si può dire – della filosofia è quella di “applicare” i propri principi alla realtà concreta.

La centralità dell'orizzonte pratico in Fichte è testimoniata, oltre che dai suoi stessi scritti, anche da altri studiosi, secondo i quali la parte teoretica della dottrina della scienza, che «culmina nella deduzione della rappresentazione come modalità di unificazione sintetica tra soggetto e oggetto», mostra la sua incompletezza, poiché «nel dedurre la rappresentazione, infatti, noi verremo a trovarci di fronte a un elemento non ulteriormente spiegabile, e saremo quindi costretti a cambiare orizzonte, abbandonando la parte teoretica e cercando una nuova modalità di spiegazione nella parte pratica»¹¹. Oppure ancora, come sottolinea un altro illustre studioso di Fichte, Luigi Pareyson, a proposito della seconda esposizione della *Dottrina della scienza*:

Nella prima dottrina della scienza la costituzione del mondo è spiegata dalla praticità naturale e precoscienziale dello spirito, nella seconda dalla possibilità della praticità cosciente dello spirito. La coscienza è pratica non solo nella sua «origine», ma anche nel suo «uso»: il che vuol dire che da un lato il vero oggetto della conoscenza è l'io pratico, il volere, lo sforzo, la tendenza, la praticità naturale e precoscienziale dello spirito, e dall'altro l'applicazione, l'uso, il significato della conoscenza è di servire alla praticità: la funzione dell'intelligenza è di essere coscienza della libertà, di produrre concetti di fine per l'azione, di costituire l'aspetto cosciente del volere¹².

¹¹ G. Rametta, *Fichte*, Carocci, Roma 2012, p. 94

¹² L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1976, p. 365

Tutti concetti che, come vedremo più avanti, saranno al centro dell'attenzione dell'ultimo Fichte e, in modo particolare, di quella che lui stesso definisce "filosofia applicata".

2. Gramsci: La Rivoluzione Russa e l'idealismo italiano

"Crisi è quel momento in cui il vecchio muore ed il nuovo stenta a nascere"

A. Gramsci, Quaderni del Carcere

Il secondo autore che ci accompagnerà durante questo nostro tentativo di ricomporre nei suoi elementi principali e – laddove possibile – sviluppare ulteriormente il rapporto tra il sapere e la politica, sarà Antonio Gramsci. Antonio Gramsci nacque nel gennaio del 1891 in un piccolo paese dell'entroterra sardo, Ales, dove trascorse la sua infanzia. L'epoca nella quale visse, sarà teatro di un'altra grande rivoluzione, proprio come lo era stata la Rivoluzione francese nell'epoca di Fichte, stiamo parlando della Rivoluzione russa. Ma non solo, infatti, Gramsci conoscerà assai da vicino il drammatico evento della Prima Guerra Mondiale e soprattutto il fascismo, del quale sarà vittima quando verrà incarcerato. Proprio negli anni del carcere, ebbe il tempo di comporre la sua opera più illustre, i cosiddetti *Quaderni del carcere*, una raccolta di scritti di vario genere che iniziò a scrivere l'8 febbraio del 1929.

Gramsci è stato giornalista, linguista, critico letterario, politico, filosofo e politologo, una figura estremamente interessante ed eclettica. Egli iniziò la sua formazione frequentando il liceo classico, infatti, già a scuola, mostrò uno spiccato interesse per le discipline umanistiche e per lo studio della storia, anche perché il cattivo insegnamento ricevuto in matematica gli fece perdere l'interesse per la materia¹³. Negli stessi anni iniziò ad interessarsi alle vicende politiche dell'epoca, seguendo con grande attenzione quanto accadeva negli ambienti a lui più vicini e nel panorama italiano ed europeo. Nel 1911 partecipò ad un bando che offriva una borsa di studio per l'Università di Torino, venne accettato e si trasferì nel capoluogo piemontese. All'epoca l'Università di Torino contava tra i suoi accademici tanti importanti intellettuali, come, per esempio, Gaetano Mosca, Francesco Ruffini e Luigi Einaudi, che erano autorevoli opinionisti, destinati prima o poi a rivestire la carica di senatori del Regno¹⁴.

¹³ E. Fonzo, *Il mondo antico negli scritti di A. Gramsci*, Paguro, Salerno 2019

¹⁴ A. D'Orsi, *Gramsci. Una nuova biografia*, Feltrinelli, Milano 2017, p. 59

Gramsci si iscrisse presso la facoltà di Lettere e intorno al 1913 aderì al Partito Socialista, dopo aver frequentato per diversi anni gli ambienti dell'indipendentismo sardo. Tra gli adepti del Partito Socialista c'era anche il giovane Palmiro Togliatti, col quale Gramsci strinse subito un profondo legame di stima e amicizia reciproche. Per quanto riguarda il periodo di attività giornalistica, egli scrisse diversi articoli per *L'Avvenire* e per *L'Ordine Nuovo*, quotidiano torinese da cui sorse il movimento dei consigli di fabbrica. Torino era allora il centro della classe operaia italiana, nonché il più grande centro industriale d'Italia, sede della Fiat.

Attraverso la sua attività giornalistica Gramsci non esitò a denunciare¹⁵ le condizioni in cui versavano gli operai delle fabbriche, auspicando, con lo stesso Togliatti, che venissero istituiti dei *consigli di fabbrica* sul modello dei Soviet russi. Nell'ottobre del 1920, a Milano, venne costituito il *Comitato provvisorio della frazione comunista del Partito Socialista* da coloro i quali erano favorevoli alla costituzione di un partito comunista italiano, fra cui lo stesso Gramsci. Dal primo gennaio 1921 Gramsci diresse *L'Ordine Nuovo*, che divenne subito un punto di riferimento per i comunisti. Nello stesso anno si recò a Mosca per rappresentare il Partito italiano in occasione dell'Internazionale comunista. Alle elezioni del 6 aprile 1924 venne eletto deputato e poco tempo dopo segretario del Pci.

Il 10 giugno del 1924, alcuni fascisti rapirono e assassinarono il deputato socialista Giacomo Matteotti. La situazione sembrava fuori controllo, e ci si sarebbe aspettati che il fascismo avrebbe definitivamente perso consensi, ma, come sappiamo, accadde l'esatto contrario a causa di tutta una serie di fattori politici e sociali determinanti. Gramsci propose al cosiddetto «Comitato dei sedici» (l'organo al cui interno erano presenti i dirigenti degli aventiniani*), di indire uno sciopero generale, ma la proposta non ebbe successo. Fu così che la componente comunista all'interno dell'opposizione abbandonò la stessa.

¹⁵ Si veda in particolare *Cronache dell'"Ordine Nuovo"*, in "L'Ordine Nuovo", II, 1, 8 maggio 1920: *ON*, pp. 500-501

* I protagonisti cosiddetta "secessione dell'Aventino" in seguito all'assassinio di G. Matteotti

L'8 novembre del 1926, dopo la promulgazione delle leggi eccezionali, Gramsci venne arrestato a Roma e rinchiuso nel carcere di Regina Coeli. Dopo un breve periodo di confino a Ustica, fu sottoposto a un lungo processo*, condannato a più di venti anni di reclusione e assegnato al carcere di Turi, in provincia di Bari¹⁶. Durante la prigionia, avverte l'urgente bisogno di occuparsi «intensamente e sistematicamente di qualche soggetto» che lo «assorbisse e centralizzasse la sua vita interiore»¹⁷. L'esito di tale impellente necessità fu, come noto, l'enorme mole di scritti vari che prende il nome di *Quaderni del carcere*. Fra gli elementi della biografia gramsciana finora citati, soprattutto tre saranno di nostro interesse.

Il primo elemento sarà il drammatico evento della Grande Guerra. Il secondo è il fatto che, a partire dalla Rivoluzione russa del 1917, in Europa andava diffondendosi a macchia d'olio il movimento comunista; sarà proprio isolando il tema della Rivoluzione russa che potremo vedere con maggiore precisione la formazione delle principali categorie del pensiero politico di Gramsci¹⁸. Infine, il terzo e ultimo elemento sarà l'avvento del Fascismo in Italia. Nell'epoca in cui Gramsci vive si assiste dunque al progressivo peggioramento di una crisi di lunga data che sfocerà nella Prima Guerra Mondiale e poi nella Seconda, fino alla storica data del 9 novembre del 1989. Il Novecento è comunemente chiamato “il secolo breve” (Hobsbawm, 1995), proprio per via del fatto che si è trattato di un secolo ricco di avvenimenti drammatici e rapidi. La Grande Guerra offre la possibilità di ripensare la storia attraverso nuove categorie.

L'elemento, a nostro parere, decisivo e caratteristico del pensiero gramsciano è proprio la centralità che riveste l'analisi della dimensione storica, la quale è agevolata dall'apporto concettuale del neoidealismo italiano da una parte e del materialismo storico dall'altra. Potremo parlare di una teoria gramsciana della storia e, non a caso, il tentativo, da parte dei *Quaderni*, è quello di rispondere alla questione circa il perché il fascismo ha

*«È accusato di attività cospirativa, istigazione alla guerra civile, apologia di reato e incitamento all'odio di classe», *Il Messaggero*, martedì 8 nov. 2016

¹⁶ G. Vacca, *Vita e pensieri di Antonio Gramsci 1926-1937*, Einaudi, Torino 2012, p. 3

¹⁷ Lettera a Tatiana Schucht del 19 marzo 1927, in A. Gramsci, *Lettere dal carcere 1926-1937*, Sellerio editore, Palermo, 1996.

¹⁸ S. Pons, *Antonio Gramsci e la Rivoluzione russa: una ricostruzione (1917-1935)*, in *Rivista Brasileira de História*, v. 37, n° 76 Sep.-Dec. 2017, p. 2

avuto successo e circa gli scenari futuri che attendono l'Italia e l'Europa¹⁹. Per quanto riguarda la posizione di Gramsci nei confronti della Rivoluzione d'ottobre, va detto che «egli sviluppa insieme un'idealizzazione della rivoluzione russa, propria allora di molti giovani intellettuali socialisti e marxisti, e una lettura non convenzionale dei suoi caratteri, che si lega a una precisa visione delle conseguenze della Grande Guerra: l'emergere di una nuova coscienza sociale dalla mobilitazione totale, il salto di qualità della modernità politica quale partecipazione di massa alla vita pubblica, l'esigenza di una radicale riconfigurazione dell'ordine mondiale»²⁰.

Gramsci, dunque, valuta positivamente sia Lenin che i bolscevichi, facendo propria l'idea di una dittatura del proletariato come unica garante della libertà. Un simile giudizio deriva in Gramsci dall'adesione ad un marxismo revisionato* come quello di Lenin, come testimoniato da questo celebre passaggio dell'*Avanti!*:

La rivoluzione dei bolscevichi è materiata di ideologie più che di fatti. (Perciò, in fondo, poco ci importa sapere più di quanto sappiamo). Essa è la rivoluzione contro *Il Capitale* di Carlo Marx. *Il Capitale* di Marx era, in Russia, il libro dei borghesi, più che dei proletari. [...] I bolscevichi rinnegano Carlo Marx, e affermano, con la testimonianza dell'azione esplicita, delle conquiste realizzate, che i canoni del materialismo storico non sono così ferrei come si potrebbe pensare e si è pensato²¹.

“Rivoluzione contro il capitale”: si tratta di concetto che ritornerà più avanti e che costituisce un valido motivo per cui collegare Gramsci a Gentile, in particolare in merito alla critica al positivismo. In questa fase il giovane Gramsci aderisce al materialismo storico di derivazione marxista, quale modello di analisi e comprensione della realtà storica e sociale, ma con evidenti tratti di originalità.

¹⁹ F. Antonini, *Rivoluzione passiva, Rapporti di forza, Crisi organica: dinamiche storico-politiche nei Quaderni del carcere*, in *Crisi e critica della modernità nei Quaderni del Carcere di Antonio Gramsci*, p. 15

²⁰ S. Pons, *Antonio Gramsci e la Rivoluzione russa: una ricostruzione (1917-1935)*, in *Rivista Brasileira de História*, v. 37, n° 76 Sep.-Dec. 2017, p. 3

* Per una lettura più approfondita del revisionismo gramsciano si veda *Il revisionismo di Gramsci. La filosofia della prassi tra Marx e Croce* di M. Montanari (2016)

²¹ *Avanti!*, 24/12/1917, in *GRAMSCI*, 2015, p. 618

Come sottolinea giustamente Francesca Antonini, «in Gramsci c'è un netto rifiuto del determinismo (ovvero del meccanicismo e dell'economismo che regolerebbero il divenire storico) che, come noto, sta alla base della sua “filosofia della praxis”»²². Marx aveva infatti teorizzato l'avvento del comunismo in seguito all'*inevitabile* caduta del capitalismo per una questione di contraddizioni interne allo stesso sistema e società capitalista. In questo modo, la classe oppressa, il proletariato, *avrebbe finito per* diventare quella dominante, fino a che poi non si fosse realizzato a pieno il rivoluzionario ed epocale programma del comunismo. L'alternativa, come lo stesso Marx sottolinea nel *Manifesto*, sarebbe stata la rovina reciproca di entrambe le classi. Ecco perché sarebbe stato necessario per le classi oppresse che collaborassero, che si unissero per evitare il peggio.

L'analisi marxiana ha influenzato l'intero corso del XX secolo, non solo concettualmente ma soprattutto concretamente, e la rivoluzione del '17 fu senza dubbio il tentativo più eclatante di realizzare alcune di quelle idee. Ma vediamo in cosa consiste l'originalità della posizione gramsciana. Potremo dire che, secondo Gramsci, «la transizione da una fase storica all'altra è determinata da una peculiare combinazione di “essere” e “dover essere”, di condizioni oggettive e tendenze soggettive»²³. Per comprendere meglio tale concezione è necessario fare riferimento ad un'altra corrente di pensiero, che in Italia aveva tra i suoi massimi esponenti Benedetto Croce e Giovanni Gentile, ovvero il cosiddetto idealismo (o neoidealismo) italiano.

Il pensiero politico e filosofico di Gramsci, che, va ricordato, non era un filosofo di professione come Fichte, ma aveva studiato letteratura (i suoi principali interessi erano linguistici e letterari), si forma a partire da tutta una serie di influenze di cui egli stesso è consapevole. La *filosofia della prassi* di cui è esponente è in parte una sorta di neoidealismo, diverso sia da quello gentiliano che da quello crociano, è una forma originale di neoidealismo.

²² Francesca Antonini, *Rivoluzione passiva, Rapporti di forza, Crisi organica: dinamiche storico-politiche nei Quaderni del carcere*, in *Crisi e critica della modernità nei Quaderni del Carcere di Antonio Gramsci*, p. 17

²³ Ibid., p. 18

Per poter motivare questa nostra affermazione sarà necessario inserire Gramsci all'interno della scuola antipositivista italiana (di Gentile e di Croce), senza neppure dimenticare l'iniziale influenza che ebbero su di lui le correnti bergsoniana e soreliana del vitalismo. Vedremo come da Gentile erediterà l'idea di una filosofia della prassi e da Croce lo storicismo, vale a dire la riduzione di tutta la realtà alla storia; storicismo mediato, però, dalla sua adesione del materialismo storico. Gramsci fu fin da subito un grande ammiratore di Benedetto Croce, uno dei più attivi e influenti intellettuali dell'Italia del '900. Filosofo, storico, politico, critico letterario e scrittore, Croce fu dapprima un maestro per il giovane Gramsci e in seguito un obiettivo polemico. Il rapporto di Gramsci con Gentile è invece, come vedremo, un rapporto più complesso ma non per questo meno decisivo, come ha sottolineato lo studioso Augusto Del Noce²⁴.

Ciò che conta è innanzitutto il fatto che in Italia, a partire dalla fine dell'Ottocento e fino a circa metà Novecento fiorisca un rinnovato interesse per la filosofia classica tedesca e, in particolare, proprio per l'idealismo. Inoltre, tale elemento storico rappresenta già un primo, seppur mediato, punto d'incontro tra Fichte, reinterpretato secondo i canoni del neoidealismo italiano, e Gramsci, influenzato dal pensiero di Croce, ma anche in maniera non trascurabile da quello di Gentile. Naturalmente, non dobbiamo dimenticarci di Hegel, il quale avrà modo di influenzare non solo Marx ma anche gli stessi Croce, Gentile e Gramsci.

In sostanza, potremo dire che il rapporto di Gramsci con Fichte e Hegel è il suo rapporto con Croce e Gentile, cioè con quelle forme dell'idealismo che si sono presentate più o meno un secolo dopo, e che quindi si sono riformulate all'altezza di un'epoca storica che nel frattempo era mutata e si era trasformata. Ma quali contributi sono da attribuire a Croce e Gentile nel loro seppur differente modo di riportare al centro dell'attenzione il pensiero idealista? E ancora, quali temi, quali concetti, quali contraddizioni insiti nel pensiero dei due filosofi italiani hanno influenzato la formazione filosofica e politica di Gramsci?

²⁴ Si veda *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna, 1990

Per quanto riguarda Gentile, il quale, come noto, fu legato al fascismo e ad un'idea della superiorità della formazione classica²⁵, fu tra le altre cose, anche un grande pedagogo. È a partire dal 1893-94 che il giovane Gentile segue alla Normale di Pisa l'insegnamento di filosofia teoretica tenuto da Donato Jaja²⁶. Da costui apprese e coltivò la convinzione che la risoluzione dei problemi storico-politici veniva, almeno tendenzialmente, demandata a quella dei problemi filosofico-ideologici senza che però fosse posta una mediazione fra gli uni e gli altri: quasi con la fiducia che la comprensione e definizione teoretica delle questioni bastasse ad appianare tutto²⁷. Oltre Jaja Gentile fu allievo anche di D'Ancona e Crivellucci dai quali apprendeva il difficile mestiere di storico²⁸; gli studi storici lo avvicinarono al pensiero di Benedetto Croce, e in particolare ad un testo crociano sul quale poi basò il suo primo scritto filosofico, stiamo parlando de *Il concetto della storia nelle sue relazioni col concetto dell'arte* (1896).

Negli anni tra il 1896 e il 1899 tra Croce e Gentile si accese una discussione che li vide impegnati in una ricerca, per allora comune, eppure già diversamente impostata, rivolta a chiarire il problema della storia, della filosofia e del materialismo storico²⁹. Sarà proprio la problematica della dimensione storica a far nascere in Gentile l'interesse per l'idealismo. Il problema fondamentale era diventato quello del rapporto tra realtà sensibile e realtà ideale, tema efficacemente esposto nel testo *La rinascita dell'idealismo* (1903). In esso Gentile sostiene che la conoscenza, man mano che avanza tende ad allontanarsi dalla realtà sensibile per giungere a quella delle idee, ma questo passaggio è possibile proprio perché «l'idea nasce dal senso, e il senso ci è dato dalla natura», pertanto secondo Gentile dobbiamo riconoscere «l'unità piena della dualità di natura e spirito»³⁰. Tale tesi gentiliana si colloca certamente sul solco dell'idealismo ed è orientata soprattutto a salvaguardare la libertà umana.

²⁵ I. Ghirmai, *Giovanni Gentile e Antonio Gramsci* in *Nuova Secondaria* - n. 9, maggio 2016 - Anno XXXIII, p. 10

²⁶ M. Cicalese, *La formazione del pensiero politico di G. Gentile*, p. 17

²⁷ Ibid., p. 18

²⁸ Ibid., p. 19

²⁹ Ibid., p. 20

³⁰ G. Gentile, *La rinascita dell'idealismo*, Napoli, 1903, pp. 19-20

Proprio per questa ragione egli si opponeva in tutto e per tutto al positivismo, il quale era incapace di dar conto del pensiero e dei valori estetici e morali. L'idealismo gentiliano si confronterà fin da subito con Fichte e con Hegel per quanto riguarda la filosofia della storia e il rapporto tra storiografia e storia, oltre che quello, già accennato, tra la natura e lo spirito. Dalla lettura di Fichte e Hegel Gentile ricaverà l'equazione caratteristica della sua concezione della filosofia e del pensiero in generale, cioè quella per cui la filosofia corrisponde all'intera storia della filosofia, la quale è al contempo l'unica vera storia possibile. Tale concezione avrà enormi ricadute non solo sul modo di fare filosofia, ma anche sull'insegnamento della stessa. L'influenza di Gentile nel pensiero di Gramsci è evidente fin da quando egli scrisse il famoso articolo *La Rivoluzione contro il Capitale* pubblicato su *L'Ordine Nuovo* a ridosso della Rivoluzione russa, che abbiamo già citato.

Per «rivoluzione contro *il Capitale*» Gramsci intende contro quelle concezioni evoluzionistiche e meccanicistiche che hanno interpretato *Il Capitale* di Marx nel senso socialdemocratico, cioè come un processo deterministico per cui dal capitalismo si passa inevitabilmente al socialismo. È contro *Il Capitale* di Marx, in parte, perché anche in Marx ci sono pagine in cui egli sembra sostenere un'evoluzione gradualistica, un'inevitabilità della rivoluzione come frutto spontaneo delle leggi del capitalismo. Quindi, in parte, è proprio una rivoluzione contro *il Capitale* di Marx per quanto riguarda questi aspetti ancora deterministici, meccanicistici presenti nel marxismo di Marx. Ma è «contro il Capitale» soprattutto nel senso di andare contro quelle letture socialdemocratiche e positivistiche* che del *Capitale* erano state date negli ultimi decenni dell'800 e fino alla Prima guerra mondiale. Già qui Del Noce sottolinea l'elemento attivistico insito nel pensiero gramsciano. Il compito di approfondire l'influenza gentiliana nel pensiero di Gramsci in merito a temi più specifici sarà, per ora, delegato alla seconda parte del nostro lavoro.

*Dal momento che anche l'Italia ebbe un *positivismo* italiano, (quello del Partito Socialista di Turati), è chiaro che Gramsci rivolgesse la sua polemica contro la variante italiana del positivismo, e che trovasse in Gentile, almeno in merito a questa questione, un punto di riferimento.

L'altro pensatore ad aver influenzato profondamente il pensiero di Gramsci è stato Croce, nato il 25 febbraio 1866 a Pescasseroli, in provincia di Aquila. A diciassette anni perse i genitori durante il terremoto di Casamicciola, nell'isola d'Ischia, dove si trovava in vacanza. Dopo tale tragedia Croce e suo fratello Alfonso si trasferirono a Roma dallo zio, Silvio Spaventa; lì proseguì la propria formazione fino all'età di vent'anni. Fu proprio nella casa dello zio Silvio che ebbe modo di conoscere l'intellettuale e filosofo Antonio Labriola, il quale avvicinerà Croce al marxismo. Croce si iscrisse alla facoltà di giurisprudenza dell'Università di Napoli, ma non perse l'occasione di seguire le lezioni di filosofia morale di Labriola a Roma.

Nel 1886 tornò a Napoli dove approfondì i suoi studi storici e letterari. Croce non fu mai un accademico, anzi, abbandonò presto gli studi e l'ambiente universitario per dedicarsi, da autodidatta, all'elaborazione del proprio pensiero. Nel 1903, in collaborazione con Gentile, pubblicò il primo numero della rivista *La critica*. Divenne senatore e poi ministro dell'istruzione, fu autore di un'importante piano di riforma della pubblica istruzione, che poi venne rielaborato da Gentile nell'omonima riforma. Le prime fasi del pensiero crociano sono caratterizzate, come abbiamo visto, dall'interesse per la critica e per la letteratura, ma soprattutto per l'avvicinamento al marxismo, di cui è un'importante testimonianza il testo del 1900, *Materialismo storico ed economia marxistica*, dedicato proprio al filosofo Antonio Labriola.

Uno dei tratti caratteristici del marxismo crociano è la concezione della politica come una sottospecie di *economia*, o meglio di *agire strumentale*, *utilitarista*. Come vedremo tale concezione sarà alla base della critica gramsciana a Croce. Quando Croce parla di "economico" traduce, in sostanza, il concetto weberiano di razionalizzazione³¹. L'economico di Croce è l'agire secondo calcolo razionale di Weber. Ma la questione del materialismo storico è anche ciò che lega e separa Croce e Gentile, ciò che porta i due pensatori a riconoscere e difendere ciascuno la propria posizione a riguardo.

³¹ Per «razionalizzazione» Weber intende quel processo storico che attraverso l'applicazione di un modello di tipo razionale e calcolistico investe tutti gli ambiti della vita sociale, «razionalizzandoli» appunto. Si veda in proposito il testo weberiano *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*.

In realtà, «il dissenso tra Gentile, Labriola e Croce [...] non concerneva tanto la valutazione del materialismo storico, quanto il problema più generale della possibilità di una filosofia della storia. Ovviamente dalla risoluzione di questo problema dipendeva non solo la valutazione del marxismo, ma anche il rapporto tra la filosofia e l'ideologia politica»³². Possiamo dire che «la provenienza idealistica porta Gentile a prestare maggiore attenzione al lato hegeliano, filosofico del marxismo, mentre Croce è ancora in posizione realistica e sempre più preoccupato dell'individualità dei fatti storici»³³. Proprio la storia sarà al centro della fase più avanzata del pensiero crociano, fase che vedrà lo sviluppo di un'originale filosofia della storia in chiave *storicista*.

Proprio nel testo sul materialismo storico citato pocanzi, Croce afferma che «la possibilità di una filosofia della storia presuppone la possibilità di una riduzione concettuale del corso della storia. Ora, se è possibile ridurre concettualmente i vari elementi della realtà che appaiono nella storia, ed è quindi possibile fare una filosofia della morale o del diritto, della scienza o dell'arte, e insieme una filosofia delle loro relazioni, non è possibile elaborare concettualmente il complesso individuato di questi elementi, ossia il fatto concreto, che è il corso storico. Nel suo complesso, il movimento storico non si potrebbe ridurre se non a un sol concetto, che è quello di sviluppo, reso vuoto di tutto ciò che è contenuto proprio della storia»³⁴.

La posizione crociana risente, come evidenziato prima, dell'influsso del pensiero di Labriola, e infatti più avanti prosegue così: «...il materialismo storico, nella forma in cui lo presenta il Labriola, ha abbandonato nel fatto ogni pretesa di stabilire la legge della storia, di ritrovare il concetto al quale si riducano i complessi fatti storici»³⁵ e ancora «...sembra che si faccia migliore lode della concezione materialistica della storia, non già col dirla "l'ultima e definitiva filosofia della storia", ma con l'affermare che addirittura essa "non è una filosofia della storia. [...] Il materialismo storico

³² M. Cicaese, *La formazione del pensiero politico di G. Gentile*, p. 26

³³ Ibid. p. 28

³⁴ Benedetto Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, p. 3

³⁵ Ibid. p. 4

[...] è e deve essere, proprio questo: una somma di nuovi dati, di nuove esperienze, che entrano nella coscienza dello storico»³⁶.

Proprio l'ultima affermazione costituisce la chiave per comprendere lo storicismo crociano. La storia secondo Croce è sempre storia contemporanea, infatti, come dirà lui stesso: «il bisogno pratico, che è nel fondo di ogni giudizio storico, conferisce a ogni storia il carattere di “storia contemporanea”, perché, per remoti e remotissimi che sembrano cronologicamente i fatti che vi entrano, essa è, in realtà, storia sempre riferita al bisogno e alla situazione presente, nella quale quei fatti propagano le loro vibrazioni»³⁷. Il passato è un'ombra che non esiste se non nel momento in cui lo riattualizzo nel mio pensiero; cioè, ad esempio, nella mia interpretazione di ciò che pongo come passato, ma che pongo come passato nel mio presente, altrimenti non potrei parlo come tale.

Quindi anche nel porre qualcosa come passato io lo presentifico, perché l'atto della posizione di qualcosa come passato avviene sempre all'interno del mio presente, è sempre il frutto di una mia operazione. Secondo questa prospettiva allora, il materialismo storico sarà utile non tanto per comprendere la realtà (storica) tout court, bensì per offrire allo storico un corredo di dati, strumenti concettuali, esperienze che contribuiscono a perfezionare la sua attività. Qui emerge una questione che sarà fondamentale quando affronteremo la critica che Gramsci farà allo stesso Croce, proprio sulla sua concezione definita come “storicismo assoluto”.

Potremo, in estrema sintesi, dire che «alla relazione monista o identitaria di Gentile (filosofia = storia della filosofia = storia = filosofia), Croce contrappone una relazione binaria, secondo la quale, essendo lo spirito = storia, la filosofia in quanto attività spirituale non può pretendere alcuna reale autonomia, visto che quest'ultimo ne reciderebbe il nesso con la storia, e dunque con lo spirito stesso»³⁸. Qui per spirito dobbiamo intendere, hegelianamente, l'attuazione della ragione nella (sua) dimensione storica.

³⁶ Benedetto Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, pp. 9 e 10

³⁷ Ibid. p. 3

³⁸ G. Rametta, *Gramsci e l'idea di filosofia in Crisi e critica della modernità nei Quaderni del carcere di A. Gramsci*, p. 123

Naturalmente la visione crociana è debitrice e prosecutrice della concezione vichiana della filosofia come quella scienza che ha come oggetto la realtà prodotta dall'uomo (la storia) secondo il detto *verum ipsum factum*.

Prima di ricapitolare quanto trattato finora, è necessario inquadrare brevemente anche la questione del fascismo, questione non certo marginale, dal momento che fu proprio il suo avvento a determinare l'incarcerazione del pensatore sardo. Inoltre, l'interpretazione gramsciana del fascismo ci consente di riportare l'ennesimo esempio di originalità del nostro, attento com'era al problema della storia e dei mutamenti sociali e politici. Persino il fascismo, e non solo ciò che avvenne in Russia, può essere considerato una rivoluzione. Gramsci, infatti, si chiede se esso non «sia la forma di “rivoluzione passiva” propria del secolo XX come il liberalismo lo è stato del secolo XIX»³⁹. Col termine “rivoluzione passiva” Gramsci fa riferimento ad un tentativo provvisorio di (contro)rivoluzione, in questo caso da parte della borghesia, per reagire alla crisi in atto che il capitalismo stava attraversando. Ma, il fascismo rappresenta soprattutto il «principale soggetto e fattore politico-sociale che ha reso impossibile la rivoluzione socialista in Italia»⁴⁰ e questo Gramsci lo sapeva bene, dal momento che tese a ritenere tale sconfitta, una sconfitta epocale, e incominciò, a partire dal '26, una fase di intensa riflessione sulle sue cause.

In questo paragrafo dedicato alla biografia di Gramsci e ai due massimi esponenti dell'idealismo italiano, abbiamo visto come l'epoca nella quale Gramsci vive sia caratterizzata da un incredibile fermento di idee, ideali, forze e violenza. In mezzo a questa mole di elementi contrastanti e rivoluzionari, Gramsci rappresenta un pensatore poliedrico e impegnato. Il tratto più caratteristico che si tratterà di approfondire d'ora in poi riguarda proprio tale rapporto con la complessità, per dimostrare una volta per tutte che egli fu appunto «un pensatore della complessità». Pertanto, riteniamo che non sia né possibile né tantomeno legittimo politicizzare la figura stessa

³⁹ Francesca Antonini, *Rivoluzione passiva, Rapporti di forza, Crisi organica: dinamiche storico-politiche nei Quaderni del carcere*, in *Crisi e critica della modernità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, p. 27

⁴⁰ L. Canfora, *Gramsci in carcere e il fascismo*, Salerno Editrice, Roma 2012, p. 23

di Gramsci, a distanza di quasi un secolo, privilegiandone solo gli aspetti in linea con un certo tipo di posizione filosofica e politica, ma che invece è necessario rileggere il suo rapporto con il sapere (filosofico, storico, ideologico e non solo) e la politica secondo un'ottica – e ci teniamo a ripeterlo – della complessità.

3. Idealismo e Marxismo: Genesi e Totalità

Nell'affrontare separatamente i due autori, abbiamo potuto segnalare al lettore quelli che sono, secondo noi, i tratti caratteristici dai quali partire per una ricerca più specifica come quella che intendiamo intraprendere. L'idea che ha fatto d'apripista al nostro programma di ricerca è stata quella secondo cui è dalla storia che nascono i concetti (filosofici); è per questo motivo che non potevamo in alcun modo mancare di ricostruire e ripercorrere le tappe fondamentali della vita e del pensiero dei nostri autori. Sia per amor di completezza che per una questione metodologica e programmatica. Senza uno sguardo attento al contesto storico e alle origini delle idee cruciali che si tratterà di esporre e analizzare criticamente, lo scopo stesso del nostro lavoro sarebbe venuto meno.

Scopo che è appunto quello di mettere in rapporto non solo due autori, ma due epoche tra loro profondamente diverse e farne una sintesi tale da trarre qualche elemento originale e insieme proficuo per ripensare la filosofia e la realtà nella quale viviamo attraverso concetti sempre attuali e proprio per questo problematici. Il passo successivo è ora quello di saldare insieme gli elementi che abbiamo visto per creare una solida intelaiatura concettuale dalla quale emergeranno di conseguenza i nessi più importanti per l'economia della nostra ricerca. Affrontando Fichte abbiamo spesso utilizzato alcune "etichette", tra le quali "criticismo", "filosofia trascendentale", e "idealismo".

Ora, al di là dell'indubbio valore che queste rivestono per la storia della filosofia, si può (e si deve) ammettere anche che esse indichino, proprio etimologicamente, delle precise modalità del filosofare. Dal punto di vista della storia della filosofia, potremo dire che inizialmente Fichte aderisca al programma critico-trascendentale di matrice kantiana, e che poi prosegua per la sua strada sviluppando una filosofia che i manuali sono soliti classificare come "idealismo trascendentale", senza di fatto dire nulla di realmente informativo. Ma abbiamo visto che in realtà dietro queste nomenclature – nomenclature che lo stesso Fichte utilizza rivolgendosi a Kant e alla sua stessa impostazione filosofica – si nasconde un significato specifico e caratteristico di un preciso modo di procedere.

Dietro a criticismo c'è la parola crisi, da cui critica, la quale deriva dal verbo greco κρίνω, che significa “separare”, ma anche “giudicare”. Ecco allora che diventa più chiaro il perché ci si riferisca alla filosofia di Kant chiamandola talvolta filosofia critica. Criticismo, infatti, è sinonimo di un atteggiamento filosofico che si impegna a sottoporre la ragione ad un rigoroso esame, affinché vengano rese esplicite le sue operazioni “legittime” e rigettate quelle “illegittime”. Se alla parola criticismo, accostiamo la parola trascendentale, scopriamo che fu lo stesso Kant a introdurre tale termine, attribuendogli un significato specifico. Infatti, per “trascendentale” Kant intende l'*a priori*, ovvero una conoscenza che non deriva dall'esperienza, ma ne è la condizione di possibilità stessa.

Nel momento in cui fa sua tale impostazione, Fichte si ritrova davanti un vero e proprio tesoro concettuale, qualcosa di radicalmente nuovo rispetto al modo in cui era solito affrontare le questioni filosofiche in precedenza, come dirà lui stesso in una lettera al collega A. Weisshuhn: «da quando ho letto la *Critica della ragion pratica*, io vivo in un nuovo mondo»⁴¹. Naturalmente qui Fichte presuppone la conoscenza della prima *Critica*. Ma la sua grandezza non sta solo nell'aver compreso e riconosciuto tale novità, ma nell'averne colto le potenzialità e insieme le debolezze strutturali. È l'incontro con Reinhold a rappresentare la vera svolta in direzione di una filosofia propriamente fichtiana. Fichte si rende conto che il lavoro fatto da Kant non è sufficiente, manca di una vera fondazione in senso trascendentale dei suoi concetti più importanti.

Non è ancora scienza (*Wissenschaft*) in tutto e per tutto. Non solo perché il residuo dogmatico della “cosa in sé” rischia di inficiare la stragrande maggioranza delle conquiste kantiane in termini di fondamento della conoscenza, ma anche perché vi sono altri concetti che sembrano oscuri e problematici. Fra di questi vi sono concetti come quello dell'appercezione trascendentale (l'*Ich denke*) e soprattutto, dal lato pratico della filosofia kantiana, la cosiddetta “legge morale” che Kant non esita a definire come un «fatto (*Faktum*) della ragione».

⁴¹ Fichte, *GA* III, I, 167

Kant aveva parlato di appercezione trascendentale, ossia di ciò che costituisce la condizione trascendentale - vale a dire a priori, precedente e indipendente dall'esperienza - di tutta la conoscenza. Questo *a priori* è la condizione per la possibilità stessa della realtà empirica. Ha validità in rapporto alla totalità dell'esperienza. L'Io unifica in sé la totalità dell'esperienza (le condizioni che la rendono possibile). L'unificazione trascendentale è *costitutiva* della realtà: in ciò risiede la sua validità. Se colleghiamo ciò col presupposto della cosa in sé, cosa dobbiamo intendere per realtà? Da un lato abbiamo l'Io trascendentale (*Ich denke*), dall'altro la cosa in sé (*Ding an sich*). Così che in Kant la realtà sembra assumere due diversi significati: *reale* inteso come insieme di oggetti che sono condizionati dall'attività formatrice del soggetto stesso, e allora si tratta di realtà *fenomenica* (prodotta dai concetti puri, ovvero delle categorie, degli schemi trascendentali e delle intuizioni a priori) e realtà *in sé*.

Il concetto di appercezione trascendentale comporta che il limite intrinseco della soggettività sia costituito dal fatto che il reale con cui ho a che fare è sempre quello che appare a me dopo essere stato filtrato e trasformato dall'applicazione delle strutture proprie della soggettività trascendentale. Anche l'Io di Kant secondo Fichte è un Io ambiguo: è assunto come un puro e semplice "fatto". Kant non ci spiega da dove proviene, ma lo assume come un dato di fatto. Sia dal lato del soggetto che dell'oggetto (la cosa in sé) Kant non ha, secondo Fichte, spiegato tali presupposti. Infatti, la filosofia trascendentale, come abbiamo visto, ha come scopo proprio quello di risalire alla costituzione (la *genesì*) dei fatti stessi. Tale residuo di fattualità grava sia sul concetto dell'Io che su quello della cosa in sé. Ecco che allora Fichte si pone come obiettivo quello di mostrare l'inconsistenza del concetto di cosa in sé e la sua insostenibilità.

Sta esattamente in questo passaggio ulteriore (oltre Kant) l'inizio di qualcosa di nuovo rispetto alla novità che la filosofia kantiana stessa rappresentava fino ad allora. Nella costruzione di un sistema filosofico trascendentale non vi possono essere, in alcun modo, concetti o "oggetti" la cui genesi non sia stata ricostruita e ricondotta al suo fondamento; fondamento che si tratta ora di individuare e porre quale unico principio del sistema (della scienza). L'elemento della *genesì* rappresenta ora il principale

tratto distintivo della filosofia fichtiana, del trascendentalismo fichtiano. Quando apriamo un qualunque manuale di storia della filosofia, all'interno della corrente "idealismo tedesco", troviamo come primo esponente di rilievo proprio il nostro Fichte. In realtà, già Kant utilizza i termini "idea", "ideale", "idealità".

Proprio quest'ultimo, che compare originariamente in una sezione dei paralogismi della *Dialettica trascendentale** intitolata appunto «Della idealità» è utile per capire da dove deriva il termine "idealismo". Kant dice: «Ciò, la cui esistenza si può inferire soltanto come causa di percezioni date, non ha se non un'esistenza dubbia. Ma tutti i fenomeni esterni son tali, che la loro esistenza non è percepita immediatamente, ma può inferirsi soltanto come causa di percezioni date. Dunque, l'esistenza di tutti gli oggetti dei sensi esterni è dubbia. Questa incertezza io dico idealità dei fenomeni esterni, e la dottrina di questa idealità dicesi idealismo, in confronto del quale l'affermazione di una possibile certezza degli oggetti de' sensi esterni vien denominata dualismo» (*KrV* 2013, Appendice II, p. 671).

Ora questa definizione di idealismo «ha come presupposto la tesi che la nostra convinzione di avere a che fare con cose reali, così come sono in se stesse, sia nell'esperienza ordinaria sia nella conoscenza scientifica, non ha alcun fondamento, [...] sembra che il soggetto non riesca ad essere certo di null'altro che delle proprie rappresentazioni»⁴². Naturalmente l'idealismo trascendentale di Kant è ben distante dalle posizioni di Cartesio o Berkeley rispetto a tale questione, ma come abbiamo già ricordato più volte, sarà l'introduzione della cosa in sé ad indurre Fichte a criticare la posizione kantiana, andando oltre, con la dissoluzione del problema medesimo. Quella che Kant tende a considerare come «la soluzione definitiva al problema dell'idealismo verrà considerata da Fichte, Hegel e Schelling come il momento seminale, ma da rivedere nei fondamenti e nella struttura sistemica generale, per la generazione di una diversa prospettiva di indagine, che permetta di pensare con maggiore coerenza la costituzione *dell'io autocosciente* e dell'oggettività»⁴³.

*Stiamo parlando della Prima edizione della *Critica della Ragion Pura*, quella del 1781.

⁴² *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, a cura di L. Illetterati e P. Giuspoli, p. 78

⁴³ Ibid. p. 84

Come vedremo meglio più avanti, «Fichte sviluppa tale indagine su due livelli, tra loro intrinsecamente correlati. Il primo consiste nella decostruzione dell'oggetto, inteso come “cosa in sé”. Fichte vuole dimostrare, infatti, che ogni presunta realtà indipendente dall'io risulta, di fatto, un prodotto dell'io. Il secondo si riferisce al modo in cui l'io sa *direttamente* di se stesso come di un essere *reale*. Questo momento si rivela fondativo rispetto al primo. In altri termini: l'*autocoscienza* è indicata da Fichte come il *principio fondamentale* dell'indagine trascendentale»⁴⁴.

Lo scopo di questo paragrafo è quello di mettere in luce quella continuità che c'è tra idealismo e marxismo, la quale si basa su un preciso modo di intendere e fare filosofia, per affrontare poi due termini, *genesi e totalità*, che saranno centrali nel rapporto tra il sapere e la politica per come verrà successivamente sviluppato. L'idealismo fichtiano è stato troppo spesso accusato di essere una sorta di metafisica della soggettività, come lo definiva Heidegger (pur avendo egli stesso intrapreso una formazione di tipo trascendentale), oppure di fondare le sue analisi su di una struttura, la soggettività, di tipo psicologico, quando invece, come vedremo, si tratta di una struttura di tipo esclusivamente trascendentale.

Inoltre, la filosofia fichtiana è stata accusata di circolarità: «Fichte ha condotto un esame radicale del modo in cui il conoscere si genera una prospettiva completamente interna all'io, evitando la pretesa dogmatica del realismo di poter “uscire” dalla prospettiva trascendentale. Ma l'aspetto decisivo, spesso sottostimato, dell'indagine fichtiana è la ricerca degli strumenti logici e concettuali adeguati a esporre la genesi della determinazione conoscitiva, in una fase che precede la distinzione tra l'io e l'oggetto»⁴⁵. A proposito della questione dell'esposizione è interessante notare che il modo in cui Fichte organizzava e intendeva l'esposizione di quella che poi sarà la sua opera principale, ma in generale del sapere filosofico, fu assai particolare. Tale questione, inoltre, si ricollega al problema del cominciamento di cui abbiamo parlato nel primo paragrafo.

⁴⁴ *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, a cura di L. Illetterati e P. Giuspoli, p. 85

⁴⁵ *Ibid.*, p. 86

Per Fichte, (come anche per Gentile) la dimensione comunicativa rappresentata dal pensiero in atto è fondamentale nel processo di esposizione dei concetti fondamentali del sapere. Fichte, infatti, intende l'insegnamento come comunicazione che coinvolge (o meglio dovrebbe coinvolgere) in un'unica comunità chi insegna e chi apprende. All'inizio si tratta di una comunità asimmetrica, una comunità di soggetti pensanti uguali perché radicalmente differenti (perché produttori di pensieri singolari). Ma torniamo a noi, e cerchiamo di capire come questo nuovo elemento fichtiano della genesi sia essenziale non solo per l'intero pensiero fichtiano, ma anche per il nostro lavoro. Come detto, l'idea di Fichte è la seguente: un sistema filosofico trascendentale è tale solo se non accetta al suo interno alcun residuo dogmatico e, in generale, fattuale.

Pertanto, un filosofo trascendentale, come prima cosa, ha il compito di ricondurre ogniqualvolta sia necessario farlo, le conoscenze a cui perviene, i concetti che elabora, le "cose" che cerca di spiegare, alla loro genesi. Non è ammissibile che si facciano errori come quelli che ha commesso Kant di presupporre l'esistenza di un principio fondamentale come l'Io penso, senza ricercarne l'origine, la condizione di possibilità, il fondamento appunto. Le principali conoscenze sulle quali deve fondarsi un sistema filosofico solido devono essere ricavate da un unico principio. Ma non è questa la sede, né il momento adatto, per discutere delle "proprietà" che tale principio deve possedere. Quel che conta ora è di aver ben caratterizzato quest'idea della genesi trascendentale del sapere.

L'altro termine che ci resta ora da analizzare è quello di totalità. Un termine di origine hegeliana, non fichtiana, ma che si rivelerà di fondamentale importanza quando affronteremo il pensiero di Gramsci e la sua concezione della filosofia. Senza dover ripercorrere in maniera approfondita come Hegel giunga a formulare tale concetto, ci basti osservare che la categoria della totalità è il cuore della dialettica hegeliana perché permette di superare la tentazione costante di prendere elementi particolari come autonomi e indipendenti dal contesto in cui si trovano. Il "limite" di Hegel era stato che la totalità perveniva alla sua massima realizzazione in termini di conoscenza teoretica e di sapere speculativo solo all'interno del sistema filosofico.

Così il filosofo diveniva il solo ed unico “segretario dello Spirito”. Ci rendiamo conto che non è possibile liquidare in due battute questa caratterizzazione che la categoria di totalità assume all’interno del pensiero hegeliano, ma ciò che davvero ci interessa, arrivati a questo punto, è vedere come venga reinterpretata tale categoria all’interno del pensiero marxiano e marxista poi. Infatti, la categoria della totalità non è una categoria puramente speculativa, come ci insegna il marxismo. All’interno della questione della totalità ritorna in gioco il soggetto, una soggettività che da Hegel in poi è mutata rispetto a quella fichtiana o kantiana. Ma soprattutto la nuova concezione della totalità all’interno del marxismo assume un carattere eminentemente pratico.

Siccome Hegel ritiene che la logica dei processi si possa riconoscere e ricostruire solo *post festum* allora non può dire che gli uomini sono i veri soggetti della storia, deve dire che il vero soggetto della storia è lo Spirito del mondo che li utilizza per affermare i propri fini. Col marxismo è invece possibile pensare ad un soggetto che compie le sue azioni nel presente. La cui coscienza sia all’altezza del senso oggettivo del proprio agire, che dunque mentre agisce è consapevole di quello che fa e manifesta nella sua coscienza non solo il senso del suo agire, ma il senso complessivo della storia che scaturisce dal proprio agire. Mentre agisce realizza le tendenze immanenti della storia. Abbiamo un soggetto che agendo sa cosa fa e un oggetto, la storia, la società, che nella sua oggettività riflette e realizza le mete poste dal soggetto.

Senza anticipare troppe questioni delicate, limitiamoci a riconoscere il cambio di prospettiva che la categoria di totalità assume all’interno del marxismo. Da categoria eminentemente speculativa a categoria eminentemente pratica. In Marx la dimensione storica, come già sottolineato più volte, riveste un ruolo centrale nell’analisi dei fenomeni sociali, economici ma anche filosofici. Il sapere filosofico va, ancora una volta, genetizzato, ovvero storicizzato, temporalizzato. Da questa prospettiva emerge, in tutta la sua dirompenza, il problema principale a cui il marxismo, il materialismo storico, la filosofia della prassi cercano di trovare risposte (concrete): l’unità di teoria e prassi.

Naturalmente Gramsci eredita questo problema e con esso gli strumenti concettuali che lo hanno messo in risalto e che hanno provato a porvi rimedio. Ecco allora che inizia già a emergere un primo rapporto tra il sapere e la politica, intesa più in generale come la sfera dell'azione. Infatti, da un lato Fichte ha messo in risalto una procedura che dev'essere sempre messa in atto se si vuole giungere ad un sapere solido, fondato, dall'altra, il marxismo ha ribadito come, a partire da Hegel, non sia più possibile trascurare la dimensione della totalità del sapere, una dimensione che è per sua intrinseca natura storica e che pertanto va storicizzata, calata nella storia come se la storia fosse sempre l'ultimo banco di prova.

Gramsci eredita anche e soprattutto la problematica trascendentale del soggetto, che a partire da Fichte diviene centrale nel rapporto tra il sapere e l'orizzonte pratico che esso dischiude. Un'eredità filtrata, se vogliamo estesa dalla singola soggettività ad un insieme di soggettività: da un io ad un noi. Nel paragrafo seguente, che è anche l'ultimo della prima parte di questo nostro lavoro, affronteremo brevemente un pensatore che abbiamo già citato all'inizio, si tratta di György Lukács. Tale scelta, sebbene possa rivelarsi avventata, ci sembra giustificata da una semplice ma efficace osservazione. Sebbene infatti i due non ebbero la fortuna di conoscere direttamente l'uno il pensiero dell'altro, essi rappresentano i massimi esponenti del pensiero marxista del '900.

E se vogliamo restare fedeli all'idea che i concetti filosofici nascono nella storia e che per comprenderli è necessario ricostruire il contesto storico dal quale sono emersi, allora possiamo, senza timore, affermare che il fatto che i due si occupino in linea di massima degli stessi problemi, dal punto di vista strettamente filosofico e storico-concettuale, rappresenta più di una giustificazione per ritenere che vi siano state delle influenze tra i due. O almeno che Lukács può essere definito "l'anello mancante", il punto di convergenza e congiunzione di Fichte e Gramsci per quanto riguarda il rapporto tra il sapere e la politica.

4. Lukács: L'anello mancante?

Può sembrare inconcludente e rischioso affrontare un pensatore come Lukács e pretendere di vedere in lui l'anello di congiunzione tra Fichte e Gramsci senza aver prima esaustivamente affrontato Fichte e Gramsci, o almeno Fichte. Ma, urge ricordarlo, siamo ancora all'inizio del nostro lavoro, della nostra ricerca e prima di affrontare da vicino i temi che ci riguardano, ci siamo proposti di istituire una rete di collegamenti storico-concettuali generali, ma non per questo superflui, per poter arrivare poi ai nodi centrali più preparati e con più riferimenti possibili. La trattazione di Lukács da questo punto di vista, più che occuparsi dei contenuti effettivi del suo pensiero, sarà tale per cui verrà collocata anzitutto all'interno di un preciso contesto e paradigma storico-concettuale e poi perché riguarderà solo due termini chiave: i già menzionati *genesì* e *totalità*.

Come noto, Lukács è stato un insigne pensatore di origine ungherese con cittadinanza tedesca, che ha saputo conciliare i suoi interessi per la filosofia trascendentale, in particolare quella di Fichte, con quelli per l'attualità del suo tempo. Egli rappresenta, infatti, insieme allo stesso Gramsci, uno dei maggiori (e più originali) pensatori marxisti del XX secolo. È grazie a lui se possiamo parlare di istanza genetica e categoria di totalità come di due elementi strettamente connessi che devono accompagnare qualsivoglia tentativo di fare filosofia. L'eredità filosofica di cui gode Lukács è la stessa di cui gode Gramsci, con l'aggiunta di una profonda conoscenza dell'idealismo di matrice fichtiana. Proprio da Fichte, Lukács eredita l'istanza genetica dell'attività filosofica, oltre ad una particolare attenzione per la filosofia morale del pensatore tedesco.

L'intelligenza e la grandezza del filosofo ungherese stanno nell'aver connesso tale elemento fichtiano alla prospettiva marxista, il tutto con lo scopo di rispondere al problema (non solo teoretico, bensì concreto) dell'unità di teoria e prassi. Ora, tra Lukács e Gramsci sembra esserci più di una convergenza, prima di tutto sul piano delle scelte politiche: entrambi divennero comunisti sotto l'impatto della Rivoluzione d'Ottobre e continuarono a essere comunisti fino alla fine delle loro vite.

Tali convergenze si manifestano anche, seppure in modo più problematico, sul piano della teoria⁴⁶. È noto, infatti, che sia negli scritti giovanili di Gramsci, sia nei testi politici e filosofici di Lukács subito dopo la sua adesione al comunismo è presente una concezione idealistica del marxismo⁴⁷. Abbiamo già avuto modo di constatare come l'articolo di Gramsci dal titolo *La rivoluzione contro il «Capitale»* del 1917, risenta profondamente dell'influenza dell'idealismo, seppur di matrice italiana. In esso, Gramsci afferma che: «[il] massimo fattore di storia non [sono] i fatti economici, bruti, ma l'uomo, ma le società degli uomini, degli uomini che si accostano fra di loro. [...] Questi uomini «sviluppano [...] una volontà sociale, collettiva, e comprendono i fatti economici, e li giudicano, e li adeguano alla loro volontà, finché questa diventa la motrice dell'economia, la plasmatrice della realtà oggettiva, che vive, e si muove, e acquista carattere di materia tellurica in ebullizione, che può essere incanalata dove alla volontà piace, come alla volontà piace»⁴⁸.

Ciò a cui bisogna prestare la massima attenzione in questo breve estratto di articolo, è l'elemento della volontà, più volte citato. Tale insistenza su questo concetto deriva molto probabilmente dall'influenza che l'idealismo italiano ebbe sul giovane Gramsci. Infatti, Croce in *Filosofia della pratica* (1900) distingue la volontà, come spirito pratico, dal pensiero come spirito conoscitivo (o teoretico), e ribadiva una concezione della politica come sottospecie dell'economia, come agire strumentale. Croce affermava che senza conoscenza non si dà volontà. Anche in Gentile il concetto di volontà era centrale, infatti egli identificava conoscenza e volontà, pensiero e azione. Volendo sintetizzare ulteriormente, anche a costo di prenderci qualche rischio, potremo dire che sia in Croce che in Gentile la sovrastruttura, (lo spirito, il pensiero, la filosofia) è ciò che determina la struttura, e non viceversa come sosteneva Marx.

⁴⁶ C. N. Coutinho, *Lukács e Gramsci: un'analisi comparativa*, in «Critica marxista», n.1, 2012

⁴⁷ Ivi

⁴⁸ A. Gramsci, *La rivoluzione contro il «Capitale»* [24 dicembre 1917], in Id., *La città futura*, Einaudi, Torino, 1982, p. 514

Anche il giovane Lukács, in *Tattica ed Etica* (1919), avvanzerà posizioni idealiste dove l'elemento della volontà risulta centrale. In esso Lukács afferma che: «La decisione precede i fatti [...]. Ed ogni marxista ortodosso [...] risponderà con le parole di Fichte [...] ai marxisti volgari che volessero elencargli dei “dati di fatto” [...]. E tanto peggio per i fatti»⁴⁹. Qui oltre al tema della volontà, risuona forte anche l'avversione al dato, a quel residuo fattuale che Fichte aveva denunciato. Ma, se il marxismo giovanile di Gramsci e di Lukács è marcato da forti tratti idealistici, non è difficile percepire che questo idealismo ha una giustificazione, sia pur relativa: esso fu il modo trovato dai due autori per contrapporsi con enfasi al marxismo positivista che predominò all'epoca della Seconda Internazionale⁵⁰.

Ma oltre alle convergenze, sono interessanti anche e soprattutto le divergenze. Un terreno sul quale queste sembrano evidenti fu, per esempio, la cosiddetta teoria della conoscenza. Infatti «Gramsci continua a manifestarsi, anche nei *Quaderni*, contrario alla teoria del rispecchiamento, ossia all'affermazione che la conoscenza umana è un rispecchiamento della realtà oggettiva che esiste indipendentemente dalla nostra coscienza»⁵¹. Al contrario invece di quanto sosteneva Lukács, per il quale: «La teoria del rispecchiamento è la base comune di tutte le forme di padroneggiamento teoretico e pratico della realtà da parte della coscienza umana, ed è quindi la base anche della teoria del rispecchiamento artistico della realtà»⁵².

Lo stesso Lukács ci avverte, però, che non si tratta di una concezione meccanica del rispecchiamento, ma anzi che in tale rispecchiamento è particolarmente centrale il ruolo del soggetto. È chiaro, dunque, che tra i due, fin dalla giovinezza, esiste uno sfondo concettuale comune, a partire dal quale i due autori sviluppano prospettive e riflessioni comuni, altre volte invece si trovano in disaccordo. Ma la figura di Lukács è importante per il nostro lavoro perché, come abbiamo detto, egli rappresenta un pensatore nel quale la filosofia di Fichte incontra il materialismo storico (la filosofia della praxis) di matrice marxiana, con la mediazione di Hegel.

⁴⁹ G. Lukács, *Che cos'è il marxismo ortodosso*, in Id., *Scritti giovanili*, cit., p. 37

⁵⁰ C. N. Coutinho, *Lukács e Gramsci: un'analisi comparativa*, in «Critica marxista», n.1, 2012

⁵¹ Ivi

⁵² Ivi

La concezione del sapere che, vedremo, svilupperà Fichte avrà enormi ricadute pratiche, oltre che teoretico-conoscitive. Lukàcs è stato in grado di riabilitare alcune importanti intuizioni fichtiane e di coniugarle con l'apparato teorico del marxismo e la teoria politica (oltre che l'etica). Quest'operazione lukacsiana può essere utile per ripensare il rapporto tra Fichte e lo stesso Gramsci, sia in direzione della concezione della filosofia e del suo rapporto col sapere, sia in quella della politica, ossia della prassi. L'altro elemento portante della riflessione lukacsiana è, come si diceva, la categoria della totalità. Lo sviluppo di questa categoria nel pensiero di Lukàcs corrisponde ad una necessità, quella di individuare un valido strumento di critica della reificazione e del modello di scientificità dell'economia politica.

Lukàcs mette in evidenza come la vera scoperta hegeliana sia costituita dalla categoria della totalità. Conoscere filosoficamente significa tentare una comprensione dei fenomeni nel complesso delle relazioni senza le quali nessun singolo fenomeno potrebbe esistere come tale. Questa complessità è sempre una complessità temporalizzata. Si tratta di un sistema complesso in movimento. Quello che i positivisti e i loro seguaci continuano a chiamare "fatti" o "dati" è il risultato di un'astrazione da questa totalità in movimento, astrazione nel senso hegeliano di "estrazione" e "ipostatizzazione". Attraverso questa concezione Lukàcs ricolloca Marx, che aveva compreso fin da subito l'importanza di tale categoria, all'interno della grande storia dell'idealismo tedesco e ne fa il grande pensatore della trasformazione storico-sociale.

Fin dal primo capitolo di *Storia e coscienza di classe* (capitolo che venne riscritto) egli mostra la centralità della nozione di totalità e mette in rilievo il carattere feticistico che i fatti assumono nella società capitalistica. Secondo Lukàcs, inoltre, la totalità è una categoria radicalmente rivoluzionaria proprio perché incompatibile con le categorie dominanti. Essa sconvolge l'aspetto razionalistico della società e della scienza cosiddetta borghese, un tipo di sapere che ormai stava andando incontro ad una sempre più rapida e complessa specializzazione. Gli effetti che questa razionalizzazione e specializzazione producono sulla ricerca scientifica sono vari e complessi. Si ha, innanzitutto, una perdita di contatto con l'oggettività.

Si perde il rapporto concreto con la realtà, col caso e l'oggetto specifico. Il limite della scienza borghese è costituito dall'incapacità di prevedere e rimediare alle crisi (proprio come sosterrà lo stesso Gramsci). Stesso problema hanno le scienze giuridiche. Anche qui viene perso di vista che il diritto è soggetto alla storia, che i sistemi giuridici sorgono, si trasformano e passano, e l'assetto giuridico dato all'interno della società presente viene assolutizzato e le norme diventano oggetto di un tentativo di deduzione a carattere logico formale. Si assiste, potremo dire, ad una de-storicizzazione e formalizzazione del diritto. La filosofia, da parte sua, assiste allo stesso processo di razionalizzazione, specializzazione e formalizzazione. Finisce per specializzarsi anch'essa e formalizzare le sue procedure.

Perde la capacità di affrontare le due questioni decisive: a) il problema della genesi di ciò che appare come un dato, un fatto (vedi Fichte), quindi si ha un atteggiamento totalmente acritico, dogmatico, *feticistico* che dal punto di vista concettuale esprime la totale incapacità di spiegare geneticamente come si è prodotto quello che appare alla percezione immediata come un fatto. Comprendere infatti significa ricondurre al processo di cui quel fatto è il risultato. Infine, b) il problema della totalità (vedi Hegel): la filosofia assume come suo punto di riferimento assetti scientifici che fanno della particolarità e settorialità il loro modo di procedere.

La totalità allora, secondo Lukàcs, andrà concepita in maniera processuale. Così pure, la genesi sarà possibile solo se orientata alla comprensione dell'insieme dei fenomeni, del complesso delle parti. Quest'analisi della società e dei saperi che Lukàcs svolge, sarà anche al centro della riflessione gramsciana; certamente l'aspetto più interessante riguarda la concezione della politica quale dimensione che è dischiusa dalla filosofia della praxis dei due autori, concezione che ha molto in comune, ma che qui non è il caso di trattare, per il momento. Ciò che ci premeva mettere in risalto in questo paragrafo era la possibilità di servirsi dell'apparato concettuale lukacsiano per imbastire un solido rapporto tra Fichte e Gramsci, apparato concettuale che per ora si riduce a due termini fondamentali: genesi e totalità.

Capitolo secondo

IL RAPPORTO TRA IL SAPERE E LA POLITICA IN FICHTE E IN
GRAMSCI

1. La filosofia come *sapere del sapere*

Nel primo paragrafo della prima parte del nostro lavoro abbiamo delineato in maniera sintetica le tappe fondamentali della formazione del giovane Fichte, a partire dal contesto storico nel quale visse, un contesto profondamente segnato due grandi rivoluzioni, quella americana e quella francese. Abbiamo visto come gli ideali illuministi ridisegnarono gli assetti sociali, politici, religiosi, scientifici ed economici del Vecchio continente, facendosi carico di un nuovo progetto umano. L'altro grande movimento spirituale del XVIII secolo sarà il Romanticismo, che per certi versi fu una reazione alla pretesa dell'Illuminismo di organizzare e comprendere l'intera sfera dell'esistenza umana attraverso i soli dettami della ragione. Lo stesso Fichte ci descrive la sua epoca in un'opera dall'ampio respiro, *I tratti fondamentali dell'epoca presente* (1806), dov'è presente anche l'immagine generale della sua idea di filosofia.

Quando l'opera venne pubblicata, Napoleone si era già autoproclamato imperatore e il 15 ottobre aveva sconfitto a Jena l'esercito prussiano. Se Hegel aveva definito Napoleone "lo spirito del mondo a cavallo", Fichte al contrario non si scomodò a tesserne le lodi, ma restò un attento osservatore di quanto avveniva nella sua epoca con lo scopo di comprenderlo dal punto di vista filosofico. Accennavamo al fatto che in quest'opera emerge un'idea generale di filosofia, ebbene sarebbe meglio dire di filosofia della storia. Ciò che emerge fin dalle prime battute è la particolare attenzione di Fichte per la sistematicità del proprio pensiero, infatti: «è filosofica solo quella visione che riconduce un molteplice esistente dell'esperienza all'unità del principio uno e comune, e di nuovo spiega e deduce esaustivamente da questa unità quel molteplice»⁵³. Inoltre, Fichte specifica come vi siano sostanzialmente due modalità di discorso attorno alla storia, la prima è quella tipica del cronista, l'altra del filosofo.

⁵³ Fichte, *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, a cura di Antonio Carrano, ed. Guerini e Associati, Milano 1999, p. 82

Se il primo si industria nella raccolta dei dati e delle fonti, col solo fine di documentare, così come sono accaduti, i fatti, il filosofo invece deve ricondurre tali fatti a quell'unità concettuale a priori che li organizza all'interno di un sistema. Ciascuna epoca può essere compresa concettualmente e nel suo senso intrinseco solo tenendo presente il fatto che si tratta di un elemento di una totalità più grande, quella temporale. Un altro elemento che abbiamo già visto sarà la centralità della libertà umana all'interno del divenire storico. Lo stesso Fichte afferma che: «lo scopo della vita dell'umanità sulla terra è di istituirci con libertà tutti i rapporti secondo ragione»⁵⁴. La ragione che si realizza nel divenire storico non è la ragione limitata dell'uomo di cui parlano gli illuministi, ma è la ragione assoluta che si concretizza nelle realtà umane di volta in volta presenti e contingenti, senza ridursi ad esse.

Nella storia agisce, dunque, un principio soprasensibile che si fa strada attraverso gli eventi storici e le istituzioni umane. Sarà attraverso la lettura della *Critica della ragion pratica* che Fichte supererà l'ideale di ragione e razionalità proprio dell'Età dei Lumi. Infatti, la ragione di cui parla è Dio stesso, inteso come Provvidenza. La storia diventa, a questo punto, uno dei terreni privilegiati per sperimentare la concretezza del trascendentale. Secondo Fichte l'epoca attuale è caratterizzata da un tipo di valori che sono centrati sul soddisfacimento dei bisogni e dei desideri primari dell'individualità. È l'epoca in cui si assiste allo sviluppo del capitalismo, specialmente in Inghilterra. L'economia diventa uno degli elementi decisivi, comincia a diventare la dimensione prevalente non solo negli equilibri del potere, ma anche dei criteri di comportamento (degli scopi).

A partire da questo giudizio negativo Fichte suddivide la storia in due epoche che precedono e in due epoche che Fichte prevede possano seguire all'età presente. Questo orientamento al futuro è caratterizzato da due fasi. Fichte immagina che a partire dalla svolta trascendentale avviata da Kant e da lui completata gli uomini possano assumere un tipo di condotta e di orientamento morale differenti. È il momento di una parziale riscoperta della

⁵⁴ Fichte, *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, a cura di Antonio Carrano, ed. Guerini e Associati, Milano 1999, p. 85

coscienza di sé e della libertà intesa nel senso trascendentale di etica orientata alla creazione non di ricchezze, non all'accumulazione di beni materiali, ma all'attuazione delle *idee*. Un'epoca in cui la visione trascendentale si diffonde in termini di sapere e di consapevolezza anche se non permea ancora compiutamente le condotte concrete e gli stili di vita degli individui. È l'epoca della "scienza di ragione".

Ma Fichte non si ferma a questa fase della scienza. L'epoca futura, infatti, sarà l'epoca "dell'arte della ragione": «l'età in cui l'umanità con mano sicura e infallibile si erige essa stessa nella copia precisa della ragione»⁵⁵. Seguendo l'articolazione di questo ideale di filosofia che Fichte propone, possiamo subito notare come agisca al fondo di una tale concezione l'idea che il sapere (la filosofia trascendentale) sia in grado di liberare l'umanità e innalzarla spiritualmente, attraverso le istituzioni e una morale condivisa. Colpisce anche la critica che Fichte fa dell'Illuminismo, epoca che ha portato l'umanità ad una "compiuta peccaminosità". Essa avrebbe la sua radice nel dilagante individualismo, nei nuovi diritti individuali, nell'egoismo e nell'utilitarismo dominanti. Fichte vuole superare questi principi riportando al centro della scena l'attenzione per la scienza.

Un modello di scienza e di sapere diverso da quello proposto dagli illuministi, «dato che le difetta del tutto ciò per mezzo del quale soltanto la scienza riceve un contenuto: l'idea»⁵⁶. Fichte accusa la scienza illuminista di essere scienza soltanto nelle intenzioni, ma non nel contenuto, il quale essendo costituito da soli concetti, non è all'altezza della sua funzione. Per "concetti" Fichte intende evidentemente qualcosa di inferiore rispetto alle idee, poiché questi sarebbero direttamente dipendenti dall'esperienza. È necessario, dunque, riorganizzare il sapere su solide basi affinché attraverso di esso possa avvenire quel radicale cambiamento di prospettiva che coinvolge l'intera umanità. Furono queste le premesse che portarono Fichte ad elaborare il progetto di quella che sarà poi la sua opera maggiore, il *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, pubblicata tra la fine del set-

⁵⁵ Fichte, *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, a cura di Antonio Carrano, ed. Guerini e Associati, Milano 1999, p. 89

⁵⁶ Ibid. p.157

tembre del 1794 e fine luglio/inizio agosto del 1795. Proprio quest'opera monumentale del pensatore tedesco sarà al centro delle nostre attenzioni da qui fino alla fine del nostro lavoro.

Sarà da essa che ricaveremo la concezione fichtiana del sapere e della filosofia come *sapere* del sapere. L'opera era stata inizialmente pensata come un abbozzo di sistema da utilizzare come compendio per le lezioni universitarie. Un'analisi del titolo dell'opera ci aiuterà meglio a comprendere il progetto che ha in mente Fichte. *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*. Il primo termine sul quale è bene soffermarsi è il termine "Fondamento". Che cosa intende Fichte col termine *fondamento*? L'equivalente tedesco è "Grundlage", che sta ad indicare la struttura portante della Dottrina della Scienza. La *Grundlage* è l'insieme di tutti i principi che fa da struttura al sistema e che si regge sul *Grundsatz*, ovvero sul "principio" in quanto fondamento logico e allo stesso tempo ontologico (trascendentale), cioè la base su cui poggia l'intero sapere.

Si tratta di quell'"unico principio" che secondo Fichte manca nell'impostazione trascendentale della filosofia kantiana. Nelle intenzioni iniziali di Fichte, dunque, il "Fondamento dell'intera dottrina della scienza" era pensato come l'esposizione della "struttura trascendentale" del sapere, vale a dire le condizioni di possibilità della Dottrina della Scienza. Il secondo termine al quale prestare attenzione è proprio quello di dottrina, (*Wissenschafts-*)"Lehre". Ci siamo già, in parte, soffermati sulla valenza pratica che Fichte attribuisce a questo termine. *Lehre*, infatti, non indica, come sembrerebbe suggerire invece il termine italiano *dottrina*, un corpus già costituito di insegnamenti che si presentano come verità da trasmettere, da ripetere per poter essere memorizzate e incorporate da parte di uditori che sono chiamati a riprodurle a loro volta. Il termine tedesco indica un'attività, che in quanto tale, esprime dinamicità, movimento e non inerzia, fissità. Proprio come lo è l'insegnamento, nel quale la trasmissione del sapere presuppone un continuo scambio, una continua fatica.

Non è dunque un caso che esistano ben dodici versioni dell'opera, ma è piuttosto la prova del fatto che l'esposizione del sapere non è mai data una volta per tutte, perché si scontra con la realtà, con la pratica stessa del sapere. Proprio il sapere, ossia la scienza, è l'ultimo termine che ci resta da affrontare. C'è innanzitutto da dire che Fichte aveva già composto degli scritti sul significato da attribuire al termine scienza, stiamo parlando di *Sul concetto della dottrina della scienza o della cosiddetta filosofia* del 1794 e delle *Lezioni di Zurigo* dello stesso anno. Proprio nelle *Lezioni di Zurigo* Fichte parte dalla considerazione che: «tutti concordano che la filosofia sia una scienza. [...] La scienza in generale deve essere considerata sotto il profilo della *forma*. La forma è il rapporto delle parti al tutto, e del tutto alle parti. Inoltre, la scienza deve venire considerata sotto il profilo della *materia*, oppure anche del *contenuto interno*»⁵⁷.

Dopo tale considerazione si sofferma prima sull'aspetto che riguarda la forma e poi su quello che riguarda la materia o "contenuto interno". Per quanto riguarda la forma, infatti «ogni scienza ha un principio (*Grundsatz*) dal quale vengono dimostrate tutte le proposizioni e che a sua volta non ha bisogno di alcuna dimostrazione. Tutto ciò che si presenta nella scienza deve [...] venire dedotto immediatamente o mediamente dal principio. Questa connessione di tutte le proposizioni all'unità fa della scienza un sistema»⁵⁸. Abbiamo così determinato il «come», ovvero il «mezzo» dell'esposizione, vale a dire la forma. Ci manca il «che cosa», ovvero lo «scopo». Infatti, prosegue Fichte «può essere contenuto della scienza soltanto ciò che si *sa*, in quanto lo si sa. La materia della scienza è pertanto il *certo*. [...] Soltanto il principio è immediatamente certo. È pertanto certo quello che è uguale a *esso*. Il principio è certo in se stesso – le proposizioni dedotte lo sono perché sono eguali al principio»⁵⁹.

⁵⁷ J.G. Fichte, *Lezioni di Zurigo. Sul concetto della dottrina della scienza*, a cura di M. Ivaldo, Guerini e Associati, Milano 1995, p. 66

⁵⁸ Ibid., 67

⁵⁹ Ibid. 68, 69

Fermiamoci qui e riflettiamo su quanto dice Fichte. Partiamo dalla considerazione del fatto che per Fichte è scontato, quando invece per noi non lo è affatto, che la filosofia sia una scienza. Vale a dire un sapere che si esprime nella forma del sistema. Va sottolineato il fatto che il primo ad aver ragionato nei termini dell'equazione scienza-sistema è stato proprio Kant, per il quale appunto la scientificità della filosofia era resa possibile (solo) dalla sua sistematicità. Come giustamente ci fa notare Guido Boffi, nel saggio introduttivo al *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* (2003), «entrambi i termini, scienza e sistema, *epistème* e *systema* contengono l'*histánai* (“porre”, “essere posto”) nel quale risuona il timbro della radice **stha* (*I-ste-mi*, lat. *sto*). Il sapere epistemicamente valido e sistematicamente organizzato è, letteralmente, sapere stabile e a sé stante, tanto posto e stabilito sul fondamento di un principio (*Grundsatz*), quanto articolato e coordinato nel suo insieme»⁶⁰.

Fichte è certamente un erede di Kant per quanto riguarda la concezione della scientificità della filosofia, ma potremo dire più in generale che «(tutta) la generazione dei giovani idealisti – Fichte, Schelling, Reinhold, Schulze – aveva sì compiuto la kantiana “rivoluzione del modo di pensare”, però non si accontentava della spiegazione del processo di conoscenza, così come si svolgeva nel soggetto, che quella forniva: la ritenevano insufficiente. [...] Manca, insomma, un effettivo chiarimento del “punto massimo” della filosofia, quello dal quale tutti i principi potrebbero muovere»⁶¹. La ricerca di questo punto massimo sarà l'obiettivo principale di Fichte, oltre che degli altri giovani idealisti. Come noto, Kant, aveva individuato tale punto nelle categorie della ragion *pura* e nell'imperativo morale della ragion *pratica*, affermando così il limite stesso, oltre il quale non si dà e non si potrebbe dare altro fondamento al conoscere e all'agire. Fichte, non convinto di tale soluzione, vuole trovare un unico principio che sia al contempo fondamento del sapere e dell'agire.

⁶⁰ Guido Boffi, *Posizione e preposizione. Trattati essenziali della «Grundlage» di J.G. Fichte*, in Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, Bompiani, Milano, 2003, pp. 11-12

⁶¹ R. Safranski, *Il Romanticismo*, p. 66

Il punto di partenza sarà la critica della struttura trascendentale dell'Io penso kantiano, il quale secondo Kant è sempre già presupposto, e non potrebbe essere altrimenti, dal momento che l'io che dev'essere conosciuto altri non è se non l'io che conosce. Ma prima di vedere come Fichte tenterà di dimostrare la possibilità di uscire da questa circolarità, ci resta da affrontare la questione, lasciata in sospeso, dello «scopo» dell'esposizione; infatti, abbiamo visto che la *forma* del sapere rappresentava il *come*, ovvero il *mezzo* dell'esposizione, ma non abbiamo specificato ancora *il fine*. Non ci riferiamo al fatto che tale opera era destinata in origine a servire da guida per le lezioni, ma al fine stesso del contenuto di tale opera.

Nella prefazione alla dottrina della scienza del 1794-95 Fichte scriveva: «In particolare mi pare necessario ricordare che non ho voluto dire tutto io, ma ho voluto lasciare anche al mio lettore qualcosa da pensare. Ci sono parecchi fraintendimenti che prevedo con sicurezza e che avrei potuto eliminare con poche parole. Però io non le ho nemmeno dette perché desidero incoraggiare la possibilità del pensiero personale. La Dottrina della scienza non deve mai imporsi ma deve essere un'esigenza, quale è stata per il suo autore»⁶². Come ci fa notare lo studioso di Fichte A. Philonenko commentando la nota alla fine del paragrafo 5 della Dottrina della scienza «da essa si evince quale sia il compito della stessa, ossia quello di “esaurire tutto l'uomo”»⁶³. Ora, esaurire tutto l'uomo può voler dire tante cose, ma se guardiamo ancora una volta a Kant, potremo dire che tale affermazione coincide con l'obiettivo di rispondere alla domanda delle domande che Kant pone quale principale interrogativo filosofico: *Was ist der Mensch?*

Come sappiamo è proprio a partire da tale domanda che sorgono le tre *Critiche*, ciascuna delle quali affronta una precisa questione che deriva direttamente da quell'interrogativo. La *Critica della ragion pura* cerca di rispondere alla domanda: *Was kann ich wissen?* Cioè *cosa mi è dato di sapere?* La *Critica della ragion pratica* cerca di rispondere alla domanda: *Was soll ich tun?* Cioè *cosa devo fare?* Si tratta di un dovere che può anche

⁶² J.G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, a cura di G. Boffi, p. 133

⁶³ A. Philonenko, *Strutture della Dottrina della scienza in Filosofia trascendentale e destinazione etica. Indagini su Fichte*, a cura di A. Masullo e M. Ivaldo, p. 64

non essere soddisfatto. Infine, la *Critica della facoltà di Giudizio* cerca di rispondere alla domanda: *Was darf ich hoffen?* Cioè *che cosa mi è concesso sperare?* Allo stesso modo, Fichte, ponendosi l'obiettivo di "esaurire tutto l'uomo" intende comprenderlo nella sua totalità di essere pensante e agente (morale). La *Wissenschaftslehre*, esaurendo tutto l'uomo, può essere compresa soltanto mettendo in opera la totalità delle sue facoltà.

«Ciò significa richiedere al *selbst-denken* di essere un pensiero totale e totalizzante. [...] La preoccupazione fichtiana è di natura *religiosa* e mira all'*edificazione*. [...] La filosofia di Kant è guidata da un interesse di scientificità; quella di Fichte è nella sua prima radice governata da un impegno di edificazione»⁶⁴. Nella seconda parte del paragrafo 4,7 Fichte scrive: «La dottrina della scienza dev'essere una storia pragmatica dello spirito umano»⁶⁵. Come suggerisce ancora Philonenko interpretando il passo della prefazione alla dottrina della scienza che abbiamo riportato, Fichte dice di prevedere molti malintesi che avrebbe potuto dissipare in due parole. Sembra che queste due parole siano quelle di *intuizione intellettuale*⁶¹. Proprio l'intuizione intellettuale sembrerebbe costituire l'inizio della Dottrina della scienza, ovvero la «coscienza di ciò che io faccio».

A partire da essa, cioè dalla percezione immediata che Io sono, è possibile fondare l'intero sapere, un sapere nel quale ciascuno può riconoscersi e comprendersi «mettendo in opera la totalità delle sue facoltà». Non ci resta ora che comprendere come Fichte abbia tentato di fondare la dottrina della scienza su quell'unico principio, la struttura trascendentale della soggettività, superando così la circolarità dell'impostazione kantiana. Come abbiamo già visto, in Kant la realtà assume due diversi significati: c'è una realtà *fenomenica*, quella prodotta dai concetti puri, ovvero delle categorie, degli schemi trascendentali e delle intuizioni a priori e c'è una realtà *in sé*. Il concetto di appercezione trascendentale comporta che il limite intrinseco della soggettività sia costituito dal fatto che il reale con cui ho a che fare è sempre quello che appare a me dopo essere stato filtrato e trasformato dalla

⁶⁴ A. Philonenko, *Strutture della Dottrina della scienza* in *Filosofia trascendentale e destinazione etica. Indagini su Fichte*, a cura di A. Masullo e M. Ivaldo, pp. 64

⁶⁵ J.G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, a cura di G. Boffi, p. 421

⁶⁶ A. Philonenko, p. 64-65

applicazione delle strutture proprie della soggettività trascendentale. L'Io di Kant secondo Fichte è un Io ambiguo: è assunto come un puro e semplice "fatto". Non ci spiega da dove proviene, ma lo assume come un dato di fatto. Sia dal lato del soggetto che dell'oggetto (la cosa in sé) Kant non ha, secondo Fichte, spiegato tali presupposti come invece dovrebbe fare la filosofia trascendentale, che ha come scopo quello di risalire alla costituzione (la genesi) dei fatti stessi. Tale residuo di fattualità grava sia sul concetto dell'Io che su quello della cosa in sé.

Fichte vuole mostrare l'inconsistenza del concetto di cosa in sé e la sua insostenibilità. Vuole mostrare che l'io è un'attività che genera sé stessa (dunque non è più un fatto ma un *atto*). Egli ritiene che non si possa in effetti uscir fuori dal circolo chiuso, ma che ci si può entrare diversamente, e precisamente in modo da non finire, come teme Kant, all'Io come a un «concetto del tutto vuoto», ma all'Io come al principio di ciò che vive⁶⁷. Secondo Fichte bisogna osservare cosa avviene in noi quando pensiamo «io penso». Ecco allora che, a differenza di Kant, per il quale l'Io penso è un mero dato di fatto, una cosa, l'Io di Fichte si presenta in tutto e per tutto come un evento. È attività, movimento, *circularità in atto* tra un io che pensa e un io pensato. L'Io è un'attività che *pone sé stessa*: così Fichte sostiene di aver scoperto il primo principio incondizionato per costruire la sua scienza trascendentale. L'Io è la condizione che genera se stessa, che *pone assolutamente se stessa*. Primo principio incondizionato della filosofia e del sapere umano e perciò dell'intera esperienza.

Ma come arriva Fichte ad ottenere tale principio? Quale via intraprende? Ce lo dice lui stesso: «Le leggi secondo cui si deve in ogni modo pensare quell'azione-in-atto quale fondamento del sapere umano, oppure – il che è lo stesso – le regole secondo le quali viene svolta quella riflessione, non sono ancora dimostrate valide ma vengono tacitamente presupposte come note e stabilite. Soltanto molto più avanti esse sono dedotte dal principio fondamentale la cui formulazione è corretta puramente a condizione della correttezza di tali leggi»⁶⁸.

⁶⁷ R. Safranski, *Il Romanticismo*, p. 66

⁶⁸ J.G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, a cura di G. Boffi, p.139

Di quali leggi (o *regole*) si tratta? Lo si comprende subito dopo, ed è sempre lo stesso Fichte a dircelo, si tratta di: «tutte le leggi della logica generale anche nella formulazione del supremo principio fondamentale»⁶⁹. Le leggi della logica, vale a dire le leggi del pensiero stesso. La mossa di Fichte è quella di partire da «una qualche proposizione che ognuno ci riconosca senza obiezioni»⁷⁰. Dunque, Fichte sceglie di assumere come verità date i principi della logica formale. Li considera come dei dati di fatto universalmente riconosciuti presenti nella coscienza, nel pensiero. Questi principi sono il principio di identità e il principio di non contraddizione. Essi sono le precondizioni (indimostrabili) per sviluppare qualsiasi discorso sensato. Sono riconosciuti sia dalla coscienza comune che dal pensiero scientifico. Fichte ci fa notare che il principio logico di identità può anche essere espresso con la formula $A = A$.

La domanda che deve sorgere spontanea a questo punto è: siamo davvero sicuri che si tratti di un principio primo? Fichte vuole dimostrare non solo che $A = A$ non è un principio primo, ma anche che non sarebbe pensabile senza un fondamento trascendentale da cui la formula deriva, anche se nessuno prima di lui ne è stato consapevole. $A = A$ o A è *uguale ad A*: abbiamo di fronte due elementi, di cui uno *formale*, l'altro *materiale*. L'elemento formale è rappresentato dalla *relazione di uguaglianza*, quello materiale dalla lettera "A". Il contenuto da solo non è sufficiente, ciò che conta è la relazione, ossia il rapporto di eguaglianza (=). Da dove provengono questi due elementi? È possibile che lo "A" si ponga da sé? Esiste al di fuori del pensiero che lo pensa, e che nel momento che lo pensa lo pone come esistente? L'*uguale* da dove proviene? Dallo "A" o dal pensiero che interroga lo "A"? La risposta di Fichte è che per pensare "A" il pensiero non deve pensare "B" ma deve continuare a pensare "A". Pertanto, senza il pensiero non ci sarebbero né lo "A" né l'uguaglianza di A con se stesso. Per porre "A" (per farlo esistere) dovrà quindi prima di tutto esistere come pensiero: cioè porre se stesso come pensiero che pensa A.

⁶⁹ J.G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, a cura di G. Boffi, p.141

⁷⁰ Ivi.

“A” allora è il simbolo astratto di un’attività del pensiero. Lo stesso vale per la forma (la relazione di uguaglianza). È dunque il pensiero che pone il contenuto (A) e la forma ($A = A$). Per fare ciò il pensiero deve porre l’uguaglianza di sé con se stesso. Il pensiero che si pone come uguale a se stesso è la struttura *costitutiva* dell’autocoscienza, della soggettività. Un oggetto, infatti, non può porsi come uguale a se stesso. Il movimento del pensiero (l’autocoscienza) rappresenta quindi il primo principio della Dottrina della Scienza: abbiamo un “Io che pone assolutamente se stesso”. *Assolutamente* vale per immediatamente, semplicemente. I principi della logica formale, dunque, altro non sono che il prodotto di un’attività che scompare, l’attività trascendentale della soggettività. Questa struttura non è psicologica, come molti hanno pensato, ma trascendentale, nulla infatti può sussistere senza presupporre questo principio.

Fichte conia il termine *Tathandlung* (traducibile come «attività-in-atto») per indicare il carattere del primo principio. Questo termine indica, infatti, l’inseparabilità fra la dimensione dell’attività dell’Io che genera e pone se stesso (l’io che pensa) e il prodotto di tale attività (l’io pensato). Emerge in questo modo un’inedita compenetrazione tra il divenire e l’essere, tra l’attività di autoposizione e il suo risultato. Questo Io che pone se stesso (e che, perciò, è totalmente libero) dove lo troviamo nella realtà? La risposta di Fichte è da nessuna parte. Esso serve per mostrare che esiste un principio primo fondamentale per costruire un sistema filosofico scientifico e, in secondo luogo, per mostrare che al fondo della coscienza umana è operativa una struttura di tipo trascendentale che permette a ciascuno di noi di riconoscere se stesso come dotato di consapevolezza e di identità con sé.

Il passo successivo è quello di spiegare come si passa dal primo principio all’esistenza empirica della mia coscienza. Tutta la *Grundlage* è orientata a pervenire a questo risultato. Prima di prendere in considerazione l’analisi fichtiana dell’altro principio logico, il principio di non contraddizione, dobbiamo ulteriormente approfondire quanto visto finora, dobbiamo cioè comprendere il *sensu* dell’operazione che Fichte ha appena compiuto. Proprio tale senso costituisce la svolta, il superamento della prospettiva kantiana. La scelta di analizzare i principi della logica formale, infatti, corrisponde ad una precisa operazione. Non solo serve a individuare il

principio primo e incondizionato a partire dal quale ricavare (*dedurre*) tutte le altre determinazioni della scienza, ma è ciò che permette di fondare la possibilità stessa del conoscere.

Questo perché la dottrina della scienza che Fichte ha in mente corrisponde ad un'inedita modalità di praticare la filosofia, di intendere la filosofia. Infatti, Fichte parla della filosofia come di una *scienza di secondo grado*, rivolta alla realtà empirica come da costituirsi (non come già data). Fichte considera l'esperienza come la fonte del sapere delle scienze naturali. Ma proprio perché essa (l'esperienza) non è mai qualcosa di già dato, la filosofia trascendentale deduce dal suo principio supremo il costituirsi di ogni esperienza possibile. In questo modo la filosofia (la dottrina della scienza) viene a costituirsi come *sapere* del sapere. Il primo principio, l'Io che pone assolutamente se stesso, costituisce dunque il fondamento del sapere del sapere. La suprema condizione di possibilità di tale *sapere*.

L'operazione che Fichte inaugura consiste pertanto nel fondare la possibilità stessa del darsi della filosofia trascendentale, di cui Kant era stato il primo e fino ad allora unico teorico. La filosofia, in seguito a quest'operazione, assume un nuovo significato. Fichte è il primo autore che ambisce ad attribuire alla filosofia trascendentale lo statuto di scienza. La filosofia trascendentale diventa *scienza* della scienza, *sapere* del sapere. Il filosofo trascendentale, secondo questa nuova prospettiva, non compete con gli scienziati nella conoscenza del mondo oggettivo. Il suo compito è quello di problematizzare e far emergere le condizioni di possibilità che stanno alla base del lavoro che gli scienziati svolgono in radicale autonomia senza dover necessariamente svolgere il lavoro del filosofo. Tra queste condizioni, quella più importante di tutte è sicuramente la struttura trascendentale della coscienza. Ma se il compito della filosofia si arrestasse a fornire le condizioni di possibilità che stanno alla base del lavoro degli scienziati, si tratterebbe soltanto di una pura attività teoretica.

Come abbiamo detto, la caratteristica principale della *Tathandlung* fichtiana è quella di essere *soggetto* e *oggetto* al tempo stesso. Se, quindi, è a partire dal primo principio che si deducono le determinazioni ulteriori del conoscere, dell'attività teoretica, lo stesso varrà per i principi dell'agire. Ricordiamoci che l'obiettivo di Fichte era quello di costruire un "sistema

della libertà”, libertà che costituisce appunto il principio, il cominciamento dell’attività filosofica stessa. Come dice giustamente Philonenko, «con la sua arcigna veste logica, la sua andatura *more geometrico*, la *WL* non può niente per voi, se voi non potete fare anzitutto qualcosa per voi stessi e se soprattutto non vi decidete a riflettere con tutto il cuore da voi stessi. Il grande segreto dell’intuizione intellettuale è tutto qui: pensate pienamente ciò che fate»⁷¹.

Safranski ci racconta che Novalis, nel cominciare nel 1795 lo studio di Fichte, cerca di cogliere così questo carattere attivistico dell’Io: «Ciò che è dato al sentimento mi appare come l’azione primigenia in quanto causa ed effetto». O ancora di come lo stesso Fichte, durante le lezioni, sollecitasse gli studenti a fissare la parete che avevano di fronte: «Signori miei, pensate a quella parete e poi pensate a voi stessi come a ciò che ne differisce»⁷². Proprio questo aneddoto ci consente di ritornare alla questione che avevamo lasciato in sospeso, e cioè l’analisi che Fichte fa del secondo principio della logica formale, il principio di non contraddizione. Infatti, sarà proprio a partire dalla messa in discussione della validità assoluta del principio di non contraddizione che emergerà quello che potremo definire il secondo principio della Dottrina della scienza: il “Non-Io”.

Inoltre, l’introduzione di questo secondo principio ci permette di chiarire ulteriormente la caratteristica principale dell’Io fichtiano, la sua vitalità. Anche il principio di non contraddizione è esprimibile con la formula logica: $A \neq \neg A$ (A non è Non A), potremo anche dire che A non è ciò che lo nega. Aristotele aveva definito il principio di non contraddizione come il più solido di tutti perché anche chi volesse negare la validità dello stesso avrebbe dovuto rispettarlo. Avrebbe dovuto fornire un’argomentazione coerente per negare la validità del principio. Quindi entrarebbe a sua volta in una contraddizione. Costui dovrebbe quindi implicitamente rispettare il principio di non contraddizione che vuole negare.

⁷¹ A. Philonenko, *Strutture della Dottrina della scienza in Filosofia trascendentale e destinazione etica. Indagini su Fichte*, a cura di A. Masullo e M. Ivaldo, p. 67

⁷² R. Safranski, *Il Romanticismo*, le citazioni si trovano rispettivamente a p. 67 e 65

Fichte con l'espressione *propositio facta contraria* intende dire che molte volte i filosofi, nell'affermare una determinata teoria non si rendono conto che per affermarla sono costretti a negarla con quello che fanno. Oppure al contrario, sono costretti a negare la validità di una certa teoria senza rendersi conto che solo la validità di quella teoria permette ai loro discorsi di costruirsi come discorsi dotati di senso. Ciò che io dico (*propositio*) è contrario (*contraria*) ai fatti, a ciò che faccio effettivamente (*facta*). Fichte non è d'accordo con chi sostiene l'inderivabilità del principio di non contraddizione. Da che cosa deriva dunque il "Non A"? Da "A"? La nozione logica di negazione deve risultare da una attività più originaria della pura e semplice enunciazione logica Non A. Lo "A" ce l'abbiamo dal primo principio (l'Io che pone assolutamente se stesso), ma da $A = A$ io non potrò mai derivare il "Non" dello "A".

Il "Non" che nega A dovrà risultare da un principio trascendentale più originario e al tempo stesso radicalmente indipendente dal primo principio. Il primo principio esprime, come abbiamo detto, un'attività di posizione. Se devo invece pensare a una negazione non posso pensare a qualcosa di positivo. Dovrò pensare necessariamente a un'attività di carattere negativo. Dunque, così come il "Non" nega A, l'attività che pone il "Non" dovrà necessariamente negare l'attività che poneva "A" come eguale a sé. L'attività che nega l'identità di A con sé e che afferma contraddittoriamente l'identità di A e di *Non-A* dovrà essere un'attività *opposta* a quella dell'Io che pone se stesso. Sarà perciò un'attività di *opposizione*. L'attività di opposizione andrà attribuita a qualcosa che nega l'Io. Dunque, al Non-Io. L'opposizione esercitata dal Non-Io nei confronti dell'Io è, secondo Fichte, all'origine di quel concetto di negazione che è fondamentale per formulare il principio logico di non contraddizione.

In sintesi, dunque, abbiamo la proposizione «A non è Non A», a partire da essa Fichte si pone due obiettivi: 1) mostrare che il principio di non contraddizione non è un principio indipendente ma è dipendente da un principio più originario; 2) determinare questo principio (Non Io) più originario. All'io dunque viene opposto un Non-Io. Il Non-Io si oppone all'Io. Il "Non" rappresenta l'aspetto contenutistico, mentre la relazione d'opposizione l'aspetto formale. Ora, sono entrambi veramente assoluti, cioè

indipendenti, privi di presupposti questi due aspetti? Nel caso del primo principio la risposta è sì. Nel caso del secondo principio le cose stanno in modo diverso. L'aspetto formale del secondo principio, la relazione d'opposizione, è indeducibile e inderivabile dal primo principio, è qualcosa di altrettanto originario dell'autoposizione, ma non possiamo dire lo stesso per quanto riguarda l'elemento contenutistico, il *Non-Io*. Infatti, lo deriviamo dal fatto che sappiamo già che l'opposizione si oppone all'Io. L'elemento materiale che è la causa di questa opposizione può determinarsi solo come negazione dell'Io.

Quindi il secondo principio, dal punto di vista della sua assolutezza, è subordinato al primo perché questo è assolutamente incondizionato sia per la materia (l'Io) che per la forma (l'autoposizione). Nel caso del secondo principio abbiamo un principio che è incondizionato solo per quanto riguarda la forma, cioè il tipo di relazione. Mentre dal punto di vista del contenuto non abbiamo più un elemento incondizionato, perché una volta posta l'opposizione, sappiamo che quest'opposizione si riferisce all'Io e che, quindi, il risultato di questa relazione dovrà essere necessariamente il Non-Io perché non c'è altro su cui l'opposizione possa esercitarsi. Quindi il secondo principio non è assolutamente incondizionato come era il primo, bensì, è incondizionato solo per la forma, mentre è condizionato per quanto riguarda il contenuto. I due principi dimostrano, così, che la logica formale non può essere considerata scienza suprema, ma che la vera scienza è la filosofia trascendentale.

L'introduzione del secondo principio, il Non-Io, rappresenta a prima vista un limite contro il quale l'Io si scontra. In realtà, Fichte dirà che *«l'io pone se stesso come limitato dal non-io. [...] L'io è posto dapprima quale realtà assoluta e poi come realtà limitabile [...] e precisamente in quanto limitabile dal non-io. Ma tutto ciò è posto dall'io...»*⁷³. Come faccio, dunque, a mettere in rapporto i due principi se entrambi sembrano radicalmente contrapposti? La soluzione di Fichte sarà quella di intenderli come suscettibili di scomposizione analitica al loro interno. Assumendoli non più come due blocchi monolitici, qualitativamente opposti, bensì come due blocchi con di-

⁷³ J.G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, a cura di G. Boffi, p. 215

mensione estensionale, quantitativa e non più solo qualitativa. In questo modo la relazione che i due principi intrattengono non avrà più come esito il loro totale annullamento.

L'idea della *divisibilità* diventa dunque il terzo principio, ciò che rende pensabile l'Io come concetto che indica una determinata espansione; lo stesso vale anche per il concetto di Non-Io. L'Io diventa pensabile come l'area reale che occupa l'io, il Non-Io come l'area reale che si oppone all'io. In questo modo si mantiene l'opposizione ma viene relativizzata. L'assolutezza di questa opposizione si traduce in termini estensionali o quantitativi, per cui il conflitto tra Io e Non-Io si determina poi concretamente sempre in modo relativo. Pertanto, a seconda dell'energia di cui dispone l'io e a seconda della resistenza che trova a sé opposta da parte del Non-Io, l'io occuperà posizioni variabili di realtà e quanto più sarà in grado di imporsi sul reale, tanto più esteso sarà il suo *dominio* nei confronti del Non-Io. Il termine "dominio" può qui assumere due significati differenti, quello meramente politico-militare o quello logico (Io come insieme di parti). Fichte si esprime in questi termini: "*L'io oppone nell'io ad un io divisibile un non-io indivisibile*".

«L'io oppone nell'io...» (dominio del primo principio): troviamo una lotta, uno scontro e un'opposizione incessante tra io divisibile e non-io divisibile. L'io divisibile indica l'io della coscienza reale, l'io finito, l'ente razionale finito (il soggetto umano). Ciò che spinge l'Io in questa lotta è sempre il primo principio, però alla luce del terzo principio il significato del primo principio cambia; l'Io che pone se stesso assolutamente non sarà più qualcosa di effettivamente reale (esistente di fatto). L'efficacia dell'Io che pone se stesso, la sua realtà, dovrà essere disposta su di un altro piano, cioè su di un piano *ideale*. Interiore e spirituale. L'Io che pone se stesso è reale non dal punto di vista dell'esistenza spazio-temporale. È reale come *idea*, ma questa idea non è qualcosa che noi dobbiamo pensare come inerte e inoperante. L'idea dell'Io assoluto opera come stimolo incessante che spinge e motiva il soggetto finito a lottare contro gli aspetti irrazionali della realtà per affermare i propri scopi e i propri ideali.

All'inizio della Dottrina della Scienza Fichte scrive: "L'io pone se stesso...", alla fine, invece, scriverà: "L'io *deve (soll)* porre se stesso assolutamente". Introduce, cioè, l'idea del dovere categorico (*sollen*) nel senso kantiano (etico) che mancava completamente nella formulazione iniziale del primo principio. Lo introduce perché alla fine della Dottrina Fichte ha dedotto le strutture trascendentali della coscienza reale come coscienza finita, empiricamente determinata, come io condizionato. Dal punto di vista dell'io divisibile, cioè di ciascuno di noi, l'io del primo principio è un *dover essere* non un essere. Dunque, la realtà del primo principio si disloca sul piano dell'interiorità della coscienza, delle motivazioni, delle spinte ideali. Inizia così ad emergere in modo più evidente la vitalità dell'io fichtiano.

La nozione di "divisibilità" ci permette di introdurre un altro concetto capitale, quello già citato di *limite*. Abbiamo visto che l'unico possibile principio dell'attività è l'io. In termini rigorosi, il Non-Io non agisce mai. Viene sentito dall'io come un limite e un ostacolo alla sua propria attività. Fichte dice: «*il non-io viene opposto all'io*». Come se introducendo questo elemento di passività volesse già avvertire il lettore che il Non-Io non agisce. Nell'esperienza concreta di ciascuno questo limite cambia figura, ma è un limite insuperabile. Il soggetto è sempre un soggetto finito nel momento in cui diventa un soggetto reale. Potremo dire che Fichte interpreta questo "non" in chiave esistenzialista: il limite diviene, in questo modo, condizione di *produttività*.

Il concetto di limite è ciò che al tempo stesso caratterizza Fichte come pensatore romantico e antiromantico. Nel soggetto fichtiano, infatti, abita certamente un desiderio di infinito, ma allo stesso tempo questo desiderio resta inappagato. Fichte fa del limite la condizione del creare. Proprio perché non sarà mai possibile appagare completamente il mio desiderio, faccio di questo limite la condizione della mia vita. In questo modo il soggetto fichtiano è continuamente spinto all'azione, alla ribellione. Il cambiamento del reale è possibile, secondo Fichte, proprio in virtù di una tale logica del desiderio. È a questo punto che Fichte introduce il termine *Streben*, cioè "tensione, sforzo", desiderio che lotta per affermare se stesso.

Ciò non sarebbe pensabile senza il limite che il soggetto sperimenta nella propria esistenza. Il dolore prodotto da questo genere di esperienza, da questo punto di vista, è la matrice originaria di un altro dei concetti fondamentali del pensiero di Fichte, e sicuramente il concetto chiave di tutto il Romanticismo, il *sentimento* (*Gefühl*). Come dirà Goethe è l'amore la forma privilegiata di sperimentazione del dolore. L'amore, infatti, espone il soggetto in tutta la sua fragilità, e dunque ai dolori. Il sentimento, secondo Fichte, corrisponde alla prima vera forma di riflessione tipica dell'essere umano. Esso va inteso come forma originaria di percezione del sé (paradossalmente irriflessa, non consapevole di sé come riflessione). Dire che il sentimento è la prima forma di riflessione significa, però, porsi già oltre il sentimento.

Sentire sé stessi è certamente la qualità originaria dei viventi. Quindi l'esposizione alla sofferenza è ciò che accomuna tutti i viventi. Fichte mostra che specifico dell'umano è proprio il riflettere su questa prima spontanea riflessione. Dal sentimento fichtiano emerge la passività inestirpabile del soggetto. E torniamo così al concetto più importante di tutti, la libertà. La libertà, infatti, si deve realizzare riattivandosi contro questa passività originaria. Tale passività non corrisponde con l'accettazione inerte di tutto ciò che ci accade, ma anzi essa è espressione di un vivere e di un vivente. La libertà è l'autoposizione, intesa come attività, azione, agire. Da questo contrasto fra passività e libertà sorge lo *Streben*, la tensione. Lo *Streben* è anche la forza che supera il limite e che si ritrova di fronte ad un limite ulteriore che ricaccia in sé il soggetto. Questa dinamica corrisponde al cosiddetto "urto" (*Anstoss*). L'oggetto, infatti, è ciò che resiste, si oppone a questo *Streben*. Da questo urto riprende poi uno *Streben* successivo.

Sarà questa dinamica che porterà Hegel a parlare di processo infinito e cattiva infinità. I concetti di Fichte, secondo Hegel, sono entrambi aporetici perché parte da un essere (L'io che pone assolutamente se stesso) e termina con un dover-essere (cioè con un *non essere*). Si tratta, quindi, di un problema di incoerenza. Hegel parla di problema a livello di contenuto. Riguardo alla vita del soggetto egli dirà che l'io di Fichte è condannato al fallimento e all'infelicità perché non sarà mai in grado di imporre nel reale (soddisfacendoli) le proprie aspirazioni, i propri desideri e progetti. È

costretto a seguire indefinitamente un'ideale che per lui non diventerà mai reale. La cattiva infinità di cui parla Hegel corrisponde quindi ad un'infinita approssimazione.

Hegel, infatti, concepisce l'unificazione (di Io e Non-Io) come conciliazione, Fichte come lotta. Solo nel conflitto l'unità è vivente. Non è nella loro soluzione, ma nel loro dispiegamento. Fichte dichiara il terzo principio come principio della sintesi. Se il conflitto si acquietasse non ci sarebbe la libertà, ma l'inerzia. L'uomo si trasformerebbe «in un pezzo di pietra sulla Luna». Il “deve” con cui si conclude la *Wissenschaftslehre* del 1794-95 non è altro, dunque, che il segno del primo principio nell'operatività del soggetto reale. Ecco perché, lo ripetiamo, il nucleo fondamentale della dimensione teoretica fichtiana non può che essere costituito dalla dimensione pratica. Anche il lavoro dell'immaginazione (*Einbildungskraft*) non avrebbe alcun punto di sostegno se non ci fosse il sentimento del limite, a partire dal quale l'immaginazione sprigiona tutta la sua produttività. L'immaginazione produttiva è ciò che produce e organizza il mondo inteso come limite costitutivo del soggetto, segno di un'originaria passività dello stesso. Si tratta di una produzione e non, naturalmente, di una creazione metafisica *ex nihilo*.

Arrivati a questo punto, abbiamo potuto vedere come Fichte sviluppi una concezione di filosofia fino ad allora inedita, che ne fa un sapere del sapere. Il principio che fonda tale sapere è costituito dalla struttura della soggettività trascendentale, l'io che pone assolutamente se stesso, principio ricavato da un'analisi di quelli che all'epoca erano considerati i due principi più solidi dell'intera logica (formale), la quale era ritenuta essere da molti la scienza suprema. In questo modo Fichte, non solo ricava quell'unico principio che secondo lui e secondo la generazione dei giovani idealisti rappresentava «il punto massimo della filosofia, quello dal quale tutti i principi potrebbero muovere», ma fonda anche una filosofia trascendentale capace di dar conto dell'esperienza, della scienza e soprattutto di esibire quella dimensione eminentemente pratica che il sapere e il soggetto finito condividono.

Ma, se in un primo momento della riflessione fichtiana la struttura trascendentale della soggettività si pone quale unico principio del conoscere e dell'agire, le cose cambieranno in seguito alla cosiddetta *Disputa*

sull'ateismo che vedrà coinvolto lo stesso Fichte nel 1799, dalla quale dipenderanno una nuova versione della Dottrina della scienza e una nuova concezione del sapere e della soggettività. Infatti, Fichte si troverà a dover difendere l'impegno di edificazione che la sua filosofia portava avanti, filosofia caratterizzata, come abbiamo visto, da una preoccupazione di carattere religioso. Tutto ciò è soltanto rimandato al capitolo finale di questa seconda parte, il quale rappresenta il nucleo portante del nostro lavoro.

2. La filosofia della praxis: tra autonomia della filosofia e ideologia

Nel paragrafo precedente, dedicato interamente a Fichte, abbiamo iniziato a vedere la sua inedita concezione della filosofia, che diventa scienza di secondo grado, sapere del sapere. In questo paragrafo, dedicato interamente a Gramsci, vedremo invece la concezione gramsciana della filosofia e del suo rapporto col resto del sapere. Da dove partire dunque per ricostruire la complessa concezione della filosofia che Gramsci sviluppa? La nostra proposta è quella di partire dagli scritti antecedenti ai *Quaderni*, dove secondo noi è presente ancora, in maniera decisiva, l'eredità del neoidealismo italiano e del materialismo storico.

Nel capitolo dedicato a Lukàcs abbiamo avanzato la proposta di considerare il filosofo ungherese come uno snodo centrale all'interno del variegato panorama filosofico di impostazione trascendentale, a partire da Kant e passando per Fichte, fino alla filosofia hegeliana e alle prime fasi del pensiero marxiano, di cui Lukàcs e lo stesso Gramsci furono i maggiori depositari. Lukàcs ci serve per capire in che direzione impostare il rapporto specifico che intendiamo indagare, quello tra il sapere e la politica. Proprio la questione del sapere, si lega in modo evidente con la questione dell'agire nella Dottrina della scienza del 1794-95, e in modo ancora più radicale nelle versioni successive. Lo stesso si può dire per quanto riguarda le prime fasi del pensiero gramsciano, caratterizzate, come abbiamo visto, da un vivace attivismo politico, e da un altrettanto vivace speculazione che prende le mosse proprio dalla situazione storica presente e dai problemi lasciati aperti dal marxismo e dalla Rivoluzione Russa del '17.

Come sottolinea lo studioso Giuseppe Cospito, a proposito della sua concezione della filosofia, «Gramsci recupera un'espressione appartenente a un contesto storico e culturale differente dal proprio. [...] Il primo a impiegarla era stato l'intellettuale francese E. Renan, che nel 1871 aveva pubblicato *La Réforme intellectuelle et morale de la France*, nel quale auspicava una penetrazione in Francia della cultura e degli ideali etico-politici tedeschi, ispirati variamente alla Riforma protestante»⁷⁴.

⁷⁴ G. Cospito, "Quistione egemonica". *Guerra di posizione, riforma intellettuale e morale, stato "integrale"* in *Crisi e critica della modernità nei Quaderni del carcere di A. Gramsci*, pp. 38-39

Ma l'aspetto più rilevante per comprendere la novità che rappresenterebbe la Riforma di cui parla Gramsci è il suo lato teorico-politico. Infatti, secondo Gramsci «la filosofia della praxis è o deve diventare “una nuova cultura integrale, che abbia i caratteri di massa della Riforma protestante e dell'illuminismo francese e abbia i caratteri di classicità della cultura greca e del Rinascimento italiano”, capace di sintetizzare “la politica e la filosofia in una unità dialettica intrinseca ad un gruppo sociale europeo e mondiale”. La filosofia della praxis, insomma, è o deve diventare “la religione dell'uomo moderno”»⁷⁵. Cospito insiste, e fa bene, sul carattere integrale, totalizzante o “totalitario” che la filosofia della praxis avrebbe, secondo Gramsci, al pari delle religioni rivelate, dal momento che essa è «bastevole a se stessa».

Abbiamo già visto in precedenza la caratterizzazione che Philonenko aveva fatto della concezione fichtiana della filosofia. Vale la pena riportare la citazione ancora una volta perché le analogie con la concezione gramsciana della filosofia della praxis sono notevoli. Philonenko diceva, a proposito di Fichte, che «La *WL*, esaurendo tutto l'uomo, può essere compresa soltanto mettendo in opera la *totalità* delle sue facoltà. Ciò significa richiedere al *selbst-denken* di essere un pensiero totale e totalizzante». Più avanti poi ci dice che «la preoccupazione fichtiana è di natura religiosa e mira all'edificazione. [...] La filosofia [...] di Fichte è nella sua prima radice governata da un impegno di edificazione». Non possiamo non notare alcune parole addirittura identiche nel definire il carattere della filosofia, *trascendentale* da un lato, *della praxis* dall'altro.

Primo fra tutti, il termine «totalizzante», riferito nel primo caso dallo stesso Gramsci al carattere della filosofia della praxis, nel secondo da Philonenko al *selbst-denken* cui è rivolta la Dottrina della scienza. Il termine ha lo stesso significato, ovvero quello di qualcosa che coinvolge la totalità, l'interezza. La filosofia fichtiana ha come compito quello di esaurire la totalità dell'essere umano, e abbiamo visto cosa ciò comporti, la filosofia co-

⁷⁵ G. Cospito, “*Quistione egemonica*”. *Guerra di posizione, riforma intellettuale e morale, stato “integrale”* in *Crisi e critica della modernità nei Quaderni del carcere di A. Gramsci*, p. 42

così come la intende Gramsci deve ambire a diventare “una nuova cultura integrale”, cioè un vero e proprio modo di vivere, oltre che di pensare che permei ogni aspetto dell’esistenza umana. Il *selbst-denken* che si avvicina alla dottrina della scienza deve divenire “un pensiero totale e totalizzante”, il che equivale a dire che deve investire al contempo sia la sfera della teoria che quella della prassi.

L’altro elemento che non possiamo non notare è l’elemento religioso. Da un lato la filosofia trascendentale fichtiana nasce con l’obiettivo di risolvere e restituire centralità ad una questione religiosa prima che filosofica, la questione della libertà. Dall’altro la filosofia della prassi che ha in mente Gramsci è o deve diventare “la religione dell’uomo moderno”. Qui, come sottolinea Cospito, oltre Marx, il principale riferimento per Gramsci è stato Machiavelli, con la sua idea di “religione civile”. L’altra caratteristica in comune tra la prospettiva fichtiana e quella gramsciana è l’aspetto edificante della filosofia. La filosofia di Fichte, o meglio la dottrina della scienza, “è nella sua prima radice governata da un impegno di edificazione”. Ha come risvolto pratico quello di formare la coscienza umana e, aggiungiamo, di formalarla alla libertà di pensiero e di azione.

Secondo Gramsci invece, chi dev’essere formato, non è il singolo individuo, ma un gruppo, una classe che ancora non si riconosce come tale, non ha una propria coscienza di classe, stiamo parlando del proletariato. Una prima interessante riflessione sul concetto di “cultura” è invece contenuta in uno scritto del 1916, quando Gramsci aveva appena 25 anni, dal titolo *Socialismo e Cultura*. In esso Gramsci si propone di individuare i limiti e i principi sui quali fondare il concetto di cultura. La cultura è definita da Gramsci come «organizzazione, disciplina del proprio io interiore, è presa di possesso della propria personalità, è conquista di coscienza superiore, per la quale si riesce a comprendere il proprio valore storico, la propria funzione nella vita, i propri diritti e i propri doveri»⁷⁶ e aggiunge che senza volontà non si dà alcuna presa di coscienza. Infatti, prosegue, l’uomo «è soprattutto spirito, cioè creazione storica, e non natura»⁷⁷.

⁷⁶ A. Gramsci, *Socialismo e cultura in Scritti giovanili 1914-1918*, Einaudi, Torino, 1972, p. 24

⁷⁷ Ivi

La coscienza, inoltre, si forma attraverso l'intelligenza di singoli individui e di una classe. Le stesse rivoluzioni sono il frutto di una messa in critica (in crisi) di un sistema di valori e di disparità sociali consolidatisi nel tempo. E fa l'esempio della Rivoluzione francese. Poi rivolge lo sguardo al presente, nel quale è necessaria una critica della civiltà capitalistica, identificando tale critica con la cultura stessa. Proprio un anno dopo, avrà luogo la Rivoluzione d'ottobre e Gramsci, con un misto di entusiasmo e tensione, si accingerà a scrivere un articolo su *Il grido del popolo* dal nome *Note sulla Rivoluzione Russa*, nel quale sostiene che si tratti in tutto e per tutto di una rivoluzione proletaria. Argomenta la sua affermazione cercando di mostrare i fattori spirituali che la rendono tale. All'epoca era convinto che la rivoluzione sarebbe sfociata nel regime socialista.

Descrive l'evento come «la liberazione degli spiriti, l'instaurazione di una nuova coscienza morale [...], l'avvento di un ordine nuovo, che coincide con tutto ciò che i nostri maestri ci avevano insegnato»⁷⁸. I maestri di cui parla non possono che essere Marx ed Engels in primis. In questi due testi è contenuto un primo abbozzo di quello che sarà poi l'obiettivo dell'intera filosofia della prassi, cioè diffondere i principi del marxismo al maggior numero di persone, rendendoli parte attiva della cultura. Ora, all'interno di queste analogie concettuali che abbiamo appena visto ci sono però anche grosse differenze. Se, infatti, è vero che in Gramsci rimane il carattere totalizzante della filosofia, è anche vero che per calarsi nella realtà concreta della vita di ognuno, essa è anche costretta a perdere, almeno inizialmente, i suoi tratti di sapere rigoroso, scientifico (quelli tanto ricercati da Fichte) e mutare in ideologia, *Weltanschauung*.

Com'è possibile ciò? Non era stato forse lo stesso Marx a fare della (sua) filosofia lo strumento più potente contro ogni forma di ideologia? Donde dunque l'idea che la filosofia debba trasformarsi in ideologia? E, soprattutto, perché? Per comprendere quest'ambiguità del pensiero di Gramsci la nostra proposta è quella di partire dalla nozione gramsciana di *egemonia*, la quale, seppure compaia una o due volte soltanto nei *Quaderni*, è una delle nozioni centrali del pensiero di Gramsci.

⁷⁸ A. Gramsci, *Note sulla Rivoluzione russa* in *Scritti giovanili 1914-1918*, Einaudi, Torino, 1972, pp. 107-10

2.1. *Egemonia*

Che cosa intende con questo concetto? Innanzitutto, esso deriva dalla parola greca *ἡγέομαι*, che significa conduco, guido. Il nodo filosofico-politico legato a questa nozione ha a che fare con l'esperienza della rivoluzione e con la figura di Lenin. Come rileva lo studioso Hugues Portelli, «Gramsci individua a più riprese nell'opera e nell'azione politica di Lenin l'origine di questa nozione» tuttavia «l'unico testo di Lenin cui Gramsci fa riferimento* parla invece di “direzione”»⁷⁹. È Lenin che, nel 1905, parla del proletariato come della classe che avrebbe dovuto assumere una funzione *egemone* e che avrebbe dovuto utilizzare questo suo ruolo egemonico per instaurare la “dittatura democratica” rivoluzionaria degli operai e dei contadini.

“Dittatura democratica” è il primo concetto che va analizzato. Lenin sembra utilizzare la parola “dittatura” nel senso che il potere politico si concentra su un unico soggetto che è il partito politico del proletariato. “Democratica”, invece, nel senso che nell'esercizio di questa dittatura il governo ricerca il consenso e risponde alle domande e alle esigenze di quelle classi che lo sostengono, operai e contadini. Nel 1905 sembra che Lenin dica qualcosa che poi Gramsci ripeterà nei *Quaderni*. Egemonia è dunque dittatura nei confronti delle classi avverse quali la *borghesia* e, più nello specifico, la burocrazia o la polizia zarista, le ufficialità dell'esercito di nomina imperiale e di estrazione nobiliare, i proprietari delle terre, i proprietari delle aziende industriali, capi delle banche, alti funzionari delle cariche dello Stato, ecc.

Nei loro confronti si può e si deve esercitare un tentativo di acquisizione del consenso, ma nel caso di una persistente opposizione bisogna imporre (anche con la forza) la volontà di operai e contadini che insieme costituiscono la base del consenso e quindi il fondamento democratico nell'esercizio della dittatura. Gramsci si esprimerà così: «Il criterio storico-

*Trattasi di *Due tattiche della socialdemocrazia nella rivoluzione democratica*, in Lenin, *Opere scelte*.

⁷⁹ H. Portelli, *Gramsci e il blocco storico*, p. 68

politico su cui bisogna fondare le proprie ricerche è questo: che una classe è dominante (egemone) in due modi, e cioè dirigente e dominante (non più equivalente ad egemone, ma vale come specificazione della nozione di egemonia)»⁸⁰. Il termine “dominante” ha qui a che fare con quello che in Lenin si definiva dittatura.

Nell’egemonia, nell’esercizio del potere non è pensabile fare a meno dell’elemento del dominio, dell’esercizio di una dittatura nei confronti di quelle classi e di quei ceti che non cedono, che fanno ostruzionismo. C’è quindi in Gramsci una componente che non è compatibile con un sistema liberale. Il termine “dirigente” vuol dire un’altra cosa rispetto a dominante, indica colui che governa. Il governo dirige, orienta quei ceti e quelle classi nei confronti dei quali gode di un consenso. La classe egemone non può essere dominante nei confronti delle classi che sostengono un determinato tipo di governo. Dovrà essere orientata ad una correlazione dialettica tra esercizio del potere e messa in pratica delle istanze, dei bisogni e delle idee presenti in quei ceti che il governo, appunto, rappresenta.

In carcere Gramsci elabora una teoria che prende consapevolezza delle modificazioni strutturali a cui erano andati incontro gli Stati dopo la Prima Guerra Mondiale e l’esaurimento delle esperienze rivoluzionarie dei primi anni ‘20. La Russia con Stalin aveva ormai avviato la linea del “socialismo in un solo paese”. L’insegnamento della Grande Guerra mostrava che le cose erano andate diversamente per chi teorizzava esclusivamente una guerra di movimento. Quando la situazione si cristallizza in un relativo equilibrio fra le forze in campo diventa impossibile risolvere il conflitto attraverso un’azione repentina (come quella che hanno fatto i bolscevichi nella presa del palazzo d’inverno nell’ottobre-novembre del ’17).

Gramsci cerca di elaborare una teoria politica all’altezza di un sistema complesso. Un pensiero che pensa in termini di complessità, in cui i problemi, le forze, gli attori si dislocano su piani che sono diversi e in cui i fattori di cui tenere conto sono sempre molteplici, il tutto in una rete, in una trama di relazioni che producono sempre un condizionamento di tipo reciproco. La politica, anche quella che si vuole di trasformazione radicale,

⁸⁰ A. Gramsci, Q 1, 41

deve dunque tener conto del fatto che i tempi della politica sono diversi da quelli inevitabilmente contratti e accelerati di una rivoluzione, e deve perciò modificare le sue categorie. Deve ragionare non più soltanto in termini insurrezionali – guerra di movimento – ma anche in termini di costruzione dell’egemonia, cioè nei termini di una guerra che è anche “guerra di posizione”. Ciò non significa dire che si abbandona la guerra di movimento, perché questa sarebbe un’altra forzatura. Ma, perché una rivoluzione abbia successo, è prima necessario che il soggetto che la vuole abbia già conquistato una posizione egemonica.

Un consenso maggioritario e consolidato fra le classi popolari, un certo appoggio anche nelle classi che non sono strettamente appartenenti al proletariato, quindi nei gruppi intellettuali, nel mondo della cultura. E proprio perché ha questo consenso rispetto a cui si pone come dirigente può poi con successo esercitare quelle funzioni di dominio nei confronti di quelle classi che restano avverse e qui abbiamo allora il momento rivoluzionario, che per quanto in modo limitato, implica comunque un certo esercizio della violenza. La nozione di egemonia implica ricerca di consenso nel senso di occupare quelle posizioni strategiche che permettano poi, nel caso ce ne sia bisogno, di attivare una guerra di movimento per scalzare definitivamente l’avversario dalle proprie postazioni e conquistare il potere.

Isolare dall’egemonia il momento del dominio, isolare la guerra di posizione dalla guerra di movimento significa trasformare Gramsci in un pensatore socialdemocratico, quale evidentemente non è. Riprendendo quanto dice lo stesso Gramsci, possiamo capire meglio quel che abbiamo appena detto: «La classe egemone o che aspira ad esserlo dev’essere dirigente delle classi alleate e dominante delle classi avversarie. Perciò, una classe già prima di andare al potere può e deve essere dirigente»⁸¹. Ecco il lato della guerra di posizione. La *classe* deve promuovere una politica che la renda già dirigente prima di essere in possesso del dominio. Allora diventare dirigente «già prima» significa costruire nella società quelle condizioni che rendano possibile la presa del potere e che non facciano della presa del potere un episodio estemporaneo votato alla sconfitta.

⁸¹ A. Gramsci, Q 1, 41

Prosegue Gramsci: «Quando è al potere [la classe egemone] diventa dominante ma continua anche ad essere dirigente (democratica)»⁸². Si tratta di tenere assieme queste due dimensioni, quella del governo e quella del dominio, in due fasi diverse della lotta politica, prima e dopo la conquista del potere. Però la conquista del potere ci deve essere, e la lotta deve essere per la conquista del potere. Devo preoccuparmi di costruire prima anche la forza militare per il mantenimento del potere, attraverso la conquista di settori degli apparati statali, delle forze di polizia e delle forze armate e attraverso la costruzione di milizie che siano in grado di difendere la mia posizione politica nel momento in cui le forze e gli apparati del vecchio Stato tentino di operare in senso contrario.

Qui Gramsci recupera evidentemente l'idea machiavelliana delle "milizie popolari". Da un punto di vista gramsciano in Stalin invece la funzione egemonica si riduce alla funzione di dominio. Gramsci parla dunque di egemonia *politica* (non nel senso della dittatura, ma nel senso democratico del termine). Ora è chiaro che senza avere dalla propria le funzioni (e dunque il consenso) dei saperi tecnico-scientifici e umanistici un governo non va da nessuna parte. Quest'idea di egemonia è, infatti, funzionale al cambiamento del paradigma socioeconomico. L'egemonia politica si identifica con la direzione. Ma anche l'elemento della forza (guerra di movimento e di posizione) non va mai sottovalutato.

2.2 *Autonomia della filosofia: Lukàcs vs Gramsci*

Qual è la funzione della filosofia in tutto ciò? In Lukàcs, la filosofia, in quanto filosofia dialettica, ha la funzione di smantellare tutte le incrostazioni di tipo evolucionistico e deterministico e ricondurre il marxismo ad una teoria che fa i conti con l'elemento processuale della storia e della politica. Costruisce quell'apparato categoriale che permette al partito e al proletariato di agire in modo efficace in rapporto al variare delle condizioni concrete e delle condizioni di forza. La categoria lukacsiana di *possibilità oggettiva cer-*

⁸² A. Gramsci, Q 1, 41

ca di esprimere in forma concettuale il tipo di opportunità che si presentano in rapporto a determinate tendenze storiche (che possono cambiare). Possiamo dunque parlare di un'equiparazione tra filosofia e ideologia in Lukàcs? È pensabile un'autonomia del pensiero filosofico oppure la filosofia deve diventare ancillare alla causa del partito?

Possiamo dire che c'è un'accezione negativa e una positiva del concetto di ideologia. La prima accezione è delineata da Marx in rapporto alla funzione apologetica e mistificante dell'ideologia borghese che si infiltra anche nella comunità scientifica. All'interno di questi scienziati della società il sistema capitalistico viene assunto storicamente. Le leggi dell'ideologia capitalistica sono identificate come le leggi dell'economia tout court. In questo modo la scienza economica borghese svolge anche una funzione apologetica, di legittimazione della situazione presente. Il marxismo, infatti, è caratterizzato proprio dall'essere una critica dell'ideologia ed è all'origine di tutte quelle correnti che vengono identificate come teoria critica. Nel caso di Lukàcs possiamo parlare di un'autonomia della filosofia in quanto l'atto della presa di coscienza, da parte del proletariato, della sua "missione storica" è indeducibile.

Lukàcs parla della presa di coscienza del proletariato come di un *libero atto*. In Lukàcs, dunque, l'autonomia del filosofico non solo rimane, ma è il nucleo stesso della sua teoria, come pure il suo limite. Ma la filosofia, secondo Lukàcs, non può essere ridotta a ideologia neppure nel secondo senso, quello positivo. A partire da Lenin, infatti, l'ideologia diventa quell'insieme di concezioni teoriche che assumono il punto di vista del proletariato e della rivoluzione come orientamento portante. In questo caso l'ideologia è la concezione dei rapporti sociali che gli intellettuali che si riconoscono nel marxismo devono cercare di veicolare ai ceti popolari e in particolare alla classe operaia. Ideologia intesa come concezione del mondo, ma soprattutto concezione dei rapporti economico sociali vigenti nell'epoca del capitalismo e dell'imperialismo, diventa sinonimo di quella presa di coscienza che dai dirigenti dev'essere trasmessa e comunicata alle classi sociali di riferimento.

La filosofia ha un'autonomia anche rispetto a questa seconda accezione di ideologia? L'idea di filosofia di Gramsci dipende tutta da questa domanda. Secondo alcuni studiosi, sembrerebbe che Gramsci rimanga bloccato in quest'aporia. Nei *Quaderni* troviamo delle affermazioni straordinarie sull'autonomia dell'elemento filosofico. Proprio qui emerge l'eredità dell'idealismo italiano e in particolare di Gentile, fin da quando scrisse il famoso articolo *La Rivoluzione contro il Capitale* pubblicato su *L'Ordine Nuovo* a ridosso della Rivoluzione russa, quindi alla fine del 1917. In questa accezione leninista dell'ideologia come concezione del mondo di tipo materialistico, ateistico e fortemente critica nei confronti dell'economia e del sistema capitalistico, c'è ancora spazio per la filosofia?

In alcuni passaggi dei *Quaderni* sembra che Gramsci propenda per una visione in cui la filosofia ha la funzione di preparare l'affermazione della concezione del mondo marxista come ideologia condivisa dalle classi popolari e quindi come affermazione di una nuova concezione del mondo di tipo storico-materialistico rispetto alla quale la filosofia non sembra avere più alcuna funzione. Questa lettura, d'altra parte, è contraddetta da altri testi, in cui Gramsci immagina invece una società senza lotte di classe dove esiste ancora una dialettica, ma una dialettica che avviene tra puri concetti, in cui tra le facoltà umane che vengono sviluppate e potenziate vi è quella del libero pensiero che si esercita nell'interpretazione del mondo e nella costruzione di nuove modalità di pensiero, di nuova concettualità (concezione che sarà oggetto d'analisi nell'ultimo paragrafo della Seconda Parte).

Un passaggio molto significativo dei *Quaderni* è il seguente: «Questa proposizione di Croce dell'identità di storia e di filosofia è la più ricca di conseguenze critiche. 1) Essa è mutila (parziale) se non giunge anche alla identità di storia e di politica» infatti *se* filosofia = storia e storia = politica, *allora* vuol dire che la filosofia ha senso solo in rapporto alla politica, e che il senso ultimo della filosofia è la politica. Prosegue poi Gramsci: «2) Essa è mutila se non giunge quindi anche alla identità di politica e di filosofia. Ma se è necessario ammettere questa identità, come è possibile distinguere le ideologie dalla filosofia?»⁸³.

⁸³ A. Gramsci, Q 10, 1241-42

Il problema è decisivo perché se concepisco la filosofia come pura e semplice ideologia, cioè come espressione della visione del mondo di un determinato gruppo sociale, ecc., distruggo la filosofia riducendola a espressione contingente e relativa di una visione del mondo che non può ambire ad alcuna validità sovratemporale, sovrastorica. Ora, il concetto filosofico sorge certamente nel tempo, ma una volta sorto, non è più dipendente dal tempo. I concetti hanno un nucleo di verità e di senso che esprime una configurazione di pensiero che dall'interno del tempo travalica il tempo. È una forma di atemporalità "intrastorica", "intratemporale", che se riduco a ideologia annullo completamente come concetto, ponendomi su una posizione puramente relativistica. E questo è molto rischioso, infatti, se così fosse, si avrebbe l'azzeramento della storia.

Ma quindi il concetto filosofico è un'espressione culturale o ha una sua specifica autonomia? I concetti nascono nella storia, sono pieni di vincoli e condizionamenti temporali, ma nel momento in cui arrivano a definirsi come concetti si prestano ad un impiego, uno studio, un approfondimento teoretico che non dipendono più dal tempo, ma che riguardano la struttura interna dei concetti in quanto tale. Ecco perché il limite di Gramsci sembra essere proprio l'assimilazione di filosofia e ideologia. In un altro passaggio però Gramsci afferma che «la distinzione (tra filosofia e ideologia) sarà possibile ma solo per gradi, quantitativa, e non qualitativamente»⁸⁴. Egli sembra fare un passo indietro, introduce una distinzione, però contemporaneamente riduce la portata della distinzione stessa.

Allora sembra che più che una distinzione si tratti di una semplice sfumatura: «Le ideologie anzi saranno la «vera» filosofia, perché esse risulteranno essere quelle "volgarizzazioni" filosofiche che portano le masse all'azione concreta, alla trasformazione della realtà»⁸⁵. Se la filosofia è strumento per l'attivazione delle masse, allora il pensatore (Marx, per esempio) che ha elaborato un sistema complesso sembra non essere altro dall'ideologia a cui dà luogo, anzi l'ideologia sembra costituire il senso stesso della sua operazione.

⁸⁴ A. Gramsci, Q 10, § 2

⁸⁵ Ivi

Questo perché sulla base dell'*unità di teoria e pratica* solo la pratica determina il valore di verità del pensiero. Quindi la grandezza del pensiero di Marx risiede proprio nella capacità di diventare ideologia. Diventare ideologia significa portare le masse all'azione concreta, alla trasformazione della realtà. Infatti «Esse (le ideologie) saranno l'aspetto di massa di ogni concezione filosofica che nel "filosofo" acquista carattere di universalità astratta fuori del tempo e dello spazio, caratteri peculiari di origine letteraria e antistorica»⁸⁶. Perché universalità "fuori del tempo e dello spazio"?

Perché non all'interno del tempo e dello spazio? Gramsci riconosce che vi è uno sviluppo dei concetti filosofici non direttamente dipendente dalle strutture economico-sociali di una determinata epoca. D'altra parte, nessun pensatore scavalca il proprio tempo. Se egli riconosce che lo sviluppo del pensiero filosofico è condizionato, ma a partire da questo condizionamento si sviluppa per concatenazioni e regole che sono proprie del discorso filosofico, allora vuol dire che riconosce una certa autonomia della filosofia rispetto alla mera dimensione economico-sociale.

Allora la filosofia non si riduce a mero strumento della politica, e in particolare del partito, nonostante questa possa essere un'importante "funzione", fra le altre, della filosofia. La relazione filosofia-politica ci mostra che è necessariamente riduttivo pretendere di ricondurre ogni invenzione concettuale alla sua utilità pratico-politica. Abbiamo già visto come per Croce la politica equivalga ad una sottospecie di economia, di agire strumentale, utilitario. Gramsci ovviamente non sembra essere d'accordo. Gramsci identifica filosofia e ideologia a partire dalla critica della posizione di Croce, dall'idea cioè che la politica fosse una sezione dell'economia, che la storia fosse il processo di affermazione della libertà dello Spirito al di sopra delle lotte politiche e dei contrasti economici. Se si vuole identificare la filosofia con la storia allora si deve dare un significato diverso alla politica, che è il luogo dove si fa la storia.

⁸⁶ A. Gramsci, Q 10, § 2

La storia e la politica devono, secondo Gramsci, confluire l'una nell'altra, in questo modo la politica assume un significato totalizzante. La politica diventa il motore della storia, allora anche la filosofia per avere un senso dovrà ricondursi alla storia, dovrà realizzare il proprio significato confluendo nella storia. Se la filosofia riceve un ruolo non idealizzato ma storicamente reale solo nel confluire all'interno della politica è chiaro che non sarà più possibile separare la filosofia dell'ideologia. Allora è evidente il fatto che la filosofia non avrà più quello spazio autonomo che aveva prima. In un altro passo dei *Quaderni* Gramsci scrive: «Solo un sistema di ideologie totalitario (totalizzante) riflette razionalmente la contraddizione della struttura e rappresenta l'esistenza delle condizioni oggettive per il rovesciamento (rivoluzionamento) della prassi. Se si forma un gruppo sociale omogeneo al cento per cento per l'ideologia ciò significa che esistono al cento per cento le premesse per questo rovesciamento, cioè che il razionale è reale attuosamente e attualmente»⁸⁷

Questo brano ci mostra da una parte il carattere attivistico (“gentiliano”) del marxismo di Gramsci; dall'altra come l'attuazione della filosofia, nella sua versione massimamente idealistica qual è il pensiero di Gentile, trova nel momento della trasformazione e della rivoluzione politica il suo compimento e il suo esaurimento. Scrive ancora Gramsci: «Filosofia dell'atto, prassi, svolgimento, ma non dell'atto puro, bensì proprio dell'atto impuro, reale nel senso più profano e mondano della parola»⁸⁸. Si tratta di un Gentile interpretato marxianamente. L'*atto in atto* di cui parla Gentile, riprendendo formulazioni di matrice fichtiana, – l'abbiamo visto in Lukàcs – il soggetto della *Tathandlung*, il soggetto che crea l'oggetto creando se stesso, questa genesi della genesi. *Atto-in-atto*, cioè atto che si riporta al processo genetico della propria instaurazione. Fichte lo aveva espresso idealisticamente, lo aveva ricondotto all'Io, alle strutture trascendentali dell'autocoscienza, Marx ci permette, anche perché nel frattempo la storia si è sviluppata in una determinata direzione, di riconoscere nel proletariato il soggetto-oggetto della *Tathandlung*.

⁸⁷ A. Gramsci, Q 8, 1051

⁸⁸ A. Gramsci, Q 11, 1492

La radicalizzazione gentiliana dell'idealismo fichtiano sta proprio nell'assolutizzazione dell'atto. Infatti, in Gentile il *non-Io* non c'è, l'urto non c'è, la resistenza non c'è. Abbiamo un'ulteriore soggettivazione rispetto a Fichte, ma una soggettivazione che procede sempre in direzione idealistica; è lo Spirito che è atto in atto, la materia è un residuo, comunque destinato ad essere letteralmente bruciato dall'attività dello Spirito. Quindi "attuosità" e attualismo, attualità dell'atto di pensiero, non c'è mai passato, c'è solo presente. Ecco perché da questo punto di vista ci sono dei punti di contatto fra Croce e Gentile; la storia, infatti, secondo Croce è sempre storia contemporanea e l'atto di autoposizione dello Spirito è tanto più sempre e inevitabilmente contemporaneo.

Questo attualismo gentiliano che accentua l'elemento dell'attività e del protagonismo dello Spirito diventa in Gramsci la chiave per un'interpretazione anti-meccanicistica del marxismo. Ma proprio perché l'atto gentiliano diventa la lotta del proletariato, e dunque nel Partito, è chiaro che la filosofia non ha più alcuno spazio di per sé. «Filosofia dell'atto, ma non di quello *puro* (cioè come lo intendevano gli idealisti), ma *impuro*» – reale, storico, cioè *politico*. L'obiettivo diventa la mobilitazione delle grandi masse, e in particolare delle grandi masse che costituiscono il proletariato come soggetto-oggetto della storia, cioè come concretizzazione storico-reale della *Tathandlung* fichtiana, di quell'atto in atto che aveva teorizzato Fichte e Gentile riprende, radicalizzandolo, un secolo dopo.

Non c'è più spazio per la filosofia perché la filosofia è diventata *atto politico*, azione storica che, siccome è impregnata di filosofia, non lascia più spazio per un esercizio autonomo della filosofia stessa. E questa filosofia che si è identificata con la storia procede ormai solamente come ideologia. Qui abbiamo la conclusione estrema di una linea di pensiero che però non espelle mai da sé quella prima linea di pensiero in cui anche all'interno di una prospettiva marxista viene riconosciuta l'irriducibilità del momento filosofico, non solo come valore in sé, ma anche in rapporto alla prassi politica. Gramsci introduce, a questo punto, un altro concetto capitale, quello di *catarsi*.

2.3 *Catarsi*

Si tratta, com'è evidente, di un concetto di derivazione aristotelica, ma con un significato completamente originale. Infatti, dice Gramsci, «si può impiegare il termine di *catarsi* per indicare il passaggio dal momento meramente economico o egoistico passionale al momento etico-politico»⁸⁹. Qui Gramsci usa il termine *economico* in senso più ampio, nell'accezione crociana. Come abbiamo già detto, anche la politica, intesa nel senso crociano, è un'attività puramente *economica*, perché mobilita interessi e passioni. Il concetto di *catarsi* aristotelica può essere utile per la definizione di una filosofia della politica, perché ci permette di categorizzare un salto, cioè di identificare una differenza tra il momento economico-corporativo, legato a interessi particolari di un ceto, di un gruppo, che muovendosi all'interno di una mentalità ristretta è per definizione incapace di raggiungere il punto di vista della totalità, e quindi di presentarsi come classe egemone. Quindi si ha un passaggio dall'elemento corporativo all'elemento propriamente politico, o meglio, come dice Gramsci *etico-politico*.

La politica assume una dimensione diversa rispetto a quella che aveva in Croce e che in molti casi ha anche nel senso comune, cioè la politica non è semplicemente lotta per il potere, ma ha l'elemento etico, e l'elemento etico indubbiamente ricorda Hegel. Infatti, Hegel parla dello Stato non semplicemente come di un apparato di potere, ma come della *realtà dell'idea etica*, che è una cosa diversa dallo *Stato etico* fascista, proprio perché presuppone al suo interno una costituzione di tipo pluralistico e non monocratico-totalitario. Momento etico-politico, dunque. *Etico*, qui fa riferimento all'egemonia. Etico, non nel senso moralistico, ma nel senso della comunità complessiva di cui faccio parte. Il salto che mi fa passare dall'essere una classe fra le altre a una classe generale, cioè capace di fare non solo il proprio interesse ma quello della società nel suo complesso, Gramsci lo chiama *catarsi*. E aggiunge: «Cioè l'elaborazione superiore della struttura in superstruttura...»⁹⁰.

⁸⁹ A. Gramsci, Q 10, 1244

⁹⁰ Ivi

C'è qui un rovesciamento del nesso scolastico fra struttura e sovrastruttura che era quello teorizzato nella Seconda Internazionale, cioè non solo la sovrastruttura non dipende dalla struttura, ma è frutto di un atto libero che elabora la struttura e ne fa un prodotto della coscienza. Questa elaborazione della struttura in sovrastruttura, cioè in un *sapere*, in un discorso di tipo simbolico, cosciente, concettualmente elaborato richiede un salto. Non è possibile concepirlo come risultato di un condizionamento meccanico. Infatti "l'elaborazione superiore della struttura in superstruttura" avviene «... *nella coscienza degli uomini*»⁹¹. Qui troviamo il punto di massima affinità tra Gramsci e Lukàcs: è ancora una volta il problema della presa di coscienza. Questo passaggio da classe particolare a classe generale, dal momento economico-passionale al momento etico-politico avviene solamente attraverso un salto a cui Gramsci dà il nome di catarsi, e che Lukàcs definisce come libero atto adottando la terminologia fichtiana.

Ma che sia catarsi o che sia libero atto, esso avviene nella coscienza, avviene come presa di coscienza. Continua Gramsci: «Ciò significa anche il passaggio dall'oggettivo al soggettivo, e cioè dalla necessità alla libertà»⁹². Vi è la sottolineatura della necessità di un passaggio in cui la libertà sta dalla parte della presa di coscienza, non da quella dell'appropriazione dei mezzi di produzione. Ha luogo in una transizione dall'oggettivo al soggettivo, cioè dal determinismo dell'economia alla presa di coscienza che instaura in senso proprio la dimensione della soggettività. È possibile operare questo salto senza filosofia? Che cosa rappresenta la filosofia se non l'attuazione sistematica di questo passaggio? È possibile allora una filosofia della prassi senza filosofia? Sembra che effettivamente non sia possibile, infatti il passo si conclude così: «La fissazione del momento «catartico» diventa così, mi pare, il punto di partenza di tutta la filosofia della prassi»⁹³.

Ma allora il punto di partenza della filosofia della prassi non sono le contraddizioni economico-strutturali, ma è la presa di coscienza di queste contraddizioni e del soggetto che in questo modo si costituisce come protagonista della storia. Vale a dire il proletariato che da gruppo sociologico

⁹¹ A. Gramsci, Q 10, 1244

⁹² Ivi

⁹³ Ivi

diventa classe, soggetto collettivo, ma lo diventa attraverso una presa di coscienza che implica un atto di libertà, un distacco e che quindi ha in sé un nucleo filosofico. Punto di partenza (di tutta la filosofia della prassi) è l'*Ausgangspunkt* di Lukàcs. Infatti, in *Storia e Coscienza di Classe* la presa di coscienza non era la fine era l'inizio. Le parole, a parte la lingua, solo le stesse. Ci sono, ci sembra di poter affermare, due direzioni che si combinano con estrema difficoltà.

Una in cui Gramsci afferma l'indispensabilità del momento filosofico e la sua irriducibilità a momento tecnico, economico, politico; ma ci sono poi invece altri testi dove anche l'elemento catartico viene riassorbito a mera funzione per la costruzione di un'ideologia. E quindi perde quella radicalità che pure possiede al proprio interno. Un altro elemento in cui questa autonomia del filosofico sembra affermarsi riguarda l'ipotesi su come sarà o sarebbe stata la vita nella società del futuro, nella società senza classi. In quello che Engels aveva identificato come *regno della libertà*. Nell'undicesimo quaderno emerge un altro concetto fondamentale, quello di *critica*. La filosofia è descritta come esercizio critico del pensiero che non deve più rivolgersi però alle teorie dei predecessori o dei filosofi che sostengono teorie diverse dalla nostra.

Cioè la critica non dev'essere più semplicemente critica teorica, ma deve diventare critica pratica, cioè rivolgersi alla società del presente. Dopo aver sostenuto la necessità che l'esercizio puramente speculativo del pensiero si rivolga alla politica e diventi uno strumento per l'azione pratica, Gramsci scrive: «Ma la critica (la filosofia) stessa avrà una sua fase speculativa che ne segnerà l'apogeo»⁹⁴. Qui Gramsci sembra parlare di qualcosa di futuro. Sembra esservi una fase in cui la critica però radicalizzando sé stessa torni ad essere puramente speculativa e addirittura in questa fase speculativa Gramsci identifica il vertice (l'apogeo) della critica stessa. «Allora la questione è questa: se questo apogeo non sia per essere (in procinto di) l'inizio di una fase storica di tipo nuovo»⁹⁵.

⁹⁴ A. Gramsci, Q 11, 1482

⁹⁵ Ivi.

Cioè, quindi, non tanto l'ultimo ed esangue respiro di una tradizione vecchia e destinata ad essere seppellita per sempre, ossia quella della filosofia come attività puramente speculativa, non come il colpo di coda di un animale morente. Ma appunto se non possa diventare l'inizio o indicare per lo meno l'inizio di una fase storica di tipo nuovo «in cui necessità-libertà [il “-” indica che non c'è più una dicotomia fra questi due concetti] essendosi compenstrate organicamente, non ci saranno più contraddizioni sociali, e la sola dialettica sarà quella ideale dei concetti e non più delle forze storiche». Quindi nella società senza classi la filosofia sembra emergere come l'esercizio supremo della libertà.

Gramsci ci sembra dire che l'attività speculativa è ideologica fino a quando esiste la società divisa in classi in cui pochissimi hanno la possibilità di pensare e tantissimi altri sono costretti, se va bene, a lavorare, e se non va bene, a morire di fame. Quando Gramsci parla di “apogeo della critica” probabilmente ha in mente Gentile, e dunque l'estremizzazione dell'idealismo e di tutti i concetti ad esso legati. Questa estremizzazione non potrebbe segnare l'indice che qualcosa di nuovo sta per cominciare? Nel momento in cui è superata la divisione in classi, allora la dialettica, il confronto, anche la lotta fra posizioni diverse, potrebbe tornare (o diventarlo per la prima volta) a svolgersi nella pura e semplice dimensione del pensiero. Come confronto speculativo fra concetti, fra idee.

È l'idea di una filosofia come creazione, come esercizio della libertà, come realizzazione della nostra capacità di pensare, però spogliata di quella valenza ideologica e di quel significato di intollerabile privilegio che questa attività rivestiva nella società divisa in classi, contrassegnata dalla divisione tra lavoro intellettuale e lavoro manuale. Nella società in cui necessità e libertà diventano una cosa sola e in cui l'esercizio delle facoltà superiori umane non è più riservato a una minoranza di pochi privilegiati, allora forse davvero la critica diventerà dialettica fra le idee che si confrontano non più in quanto espressioni di diverse classi e di diverse ideologie, ma come sperimentazione pura e come capacità di invenzione e di creazione di senso attraverso, appunto, l'esercizio del pensiero.

Sembra qui ritornare al centro della riflessione la nozione di creatività, centrale anche nel pensiero di Fichte. Già prima dei *Quaderni*, in uno scritto dal titolo *Liberò pensiero e pensiero libero*, Gramsci aveva distinto tra «libero pensiero», che è un'espressione borghese, da cui «libero pensatore», che sarebbe colui il cui pensiero «non è ancora uscito dal caos della convenzionalità e del pregiudizio, [...] che concepisce la libertà solo per sé, per le proprie opinioni, in modo esclusivista e tirannico»⁹⁶ e «pensiero libero» che è ciò che vogliono i socialisti. Essi infatti «vogliono uscire da tutte le convenzioni, da tutte le angustie, da tutti i pregiudizi. Per essi il pensiero in sé e per sé è sempre libero, ma libero non significa spappolato, non significa capriccioso. Il pensiero dunque, pur essendo libero, è condizionato, ed è condizionato precisamente dalla storia»⁹⁷. Anticipava così l'evoluzione del suo pensiero.

⁹⁶ A. Gramsci, *Liberò pensiero e pensiero libero* in *Scritti giovanili 1914-1918*, Einaudi, Torino, 1927, p. 27

⁹⁷ Ivi

3. Sapere e Politica: morale superiore e dialettica dei concetti

3.1 *Ricapitolazione complessiva*

Siamo arrivati al capitolo centrale del nostro lavoro. Prima di entrare nel merito della nostra analisi, ci sembra doveroso effettuare una ricapitolazione di quanto abbiamo visto finora. Siamo partiti da Fichte, per il quale la filosofia trascendentale si determina come dottrina della scienza. Questi due concetti si implicano vicendevolmente. La storia del pensiero successivo ha poi dimostrato che è possibile una filosofia trascendentale che non si identifichi necessariamente con la dottrina della scienza, così come è possibile un pensiero dialettico (vedi Lukàcs) che non si esaurisca necessariamente nel pensiero hegeliano.

Potremo dire che l'idea di filosofia trascendentale è ulteriore a quella configurazione che ha ricevuto nel sistema di Fichte. La grandezza del nostro filosofo sta nel fatto che egli problematizza esplicitamente i concetti che impiega, rende conto delle condizioni di possibilità, cioè delle implicazioni che questi concetti comportano sia in avanti sia all'indietro. Sia per quanto riguarda i presupposti impliciti che contengono loro stessi, le premesse che permettono di motivare razionalmente la loro validità. Sia quali concetti possono scaturire da un determinato concetto. Proprio della filosofia trascendentale è questo elemento dell'autoriflessione, al quale dobbiamo togliere ogni sfumatura di tipo psicologico e soggettivistico.

Si tratta della struttura propria dei concetti di tipo filosofico-trascendentale e dunque di ogni e qualunque pensiero che voglia collocarsi all'interno di una filosofia di tipo trascendentale. Questo carattere ha un rovescio, quello della genesi, l'elemento che mostra lo scaturire dei concetti sulla base di quel doppio movimento di cui sopra. Anche ciò che appare come dato e come presupposto viene risolto nel processo che lo ha prodotto, anche se nel dato empiricamente presente, nel fatto empiricamente dato questo processo non si vede, si vede solo il risultato. Questa impostazione critica non può non avere delle conseguenze per ciò che riguarda la vita pratica.

Quest'esercizio teorico autonomo e indipendente comporta, come vedremo tra poco, un rivolgimento etico nella visione e nello stile di condotta. Ecco allora la politicITÀ che è implicita nell'esercizio della filosofia trascendentale. Essa non può che essere una filosofia della libertà già nel fatto stesso di pensare, di esercitare il proprio pensiero senza limite preconstituito, senza cioè assunzione aporetica di presupposti. Nella prassi questo esercizio si rivolge alla realtà storicamente data. Ciò che è presente si deve prestare ad un'analisi critica. Nulla toglie che sia possibile che si presentino condizioni che appaiono razionali e che dunque possono essere condivise dalla filosofia. Ad esempio, per Fichte la Rivoluzione francese è stato un evento di libertà e razionalità, quindi la filosofia trascendentale si concepisce come l'espressione filosofica di quella libertà che in Francia si è attuata concretamente.

Ciò non vuol dire, naturalmente, accettare passivamente tutti gli esiti della Rivoluzione, come ad esempio il *Terrore*. Potremo dire che la filosofia trascendentale non istituisce un nesso di deduzione lineare tra filosofia teoretica e filosofia politica. Nel caso di Fichte non c'è un nesso deduttivo fra struttura teoretica della Dottrina della scienza e dimensione politica. Qui entriamo, piuttosto, in un ambito che riguarda la saggezza, quello che Kant chiamava *giudizio riflettente*. C'è una politicITÀ che però non può essere tradotta in una dottrina. Essa implica il *rischio* del giudizio e dell'azione. L'idea della libertà, che è il nucleo portante della filosofia trascendentale, non è semplicemente quella di poter fare tutto quello che facciamo, ma riguarda le nostre capacità di agire di concerto con gli altri e quelle di dar forma a determinate *idee*.

Già in Fichte il filosofo non è semplicemente un individuo che pensa, ma un tramite attraverso il cui pensiero si esprime qualcosa che va al di là della singola coscienza empirica. Nel concetto si esprime una struttura che è universale, la cui validità travalica sia l'individuo che lo ha plasmato, sia le condizioni storico-filosofiche attuali. C'è stato poi un autore, che abbiamo definito "l'anello mancante" tra Fichte e Gramsci, un pensatore che può aiutarci a comprendere Gramsci attraverso Fichte e Fichte attraverso Gramsci. Si tratta di Lukàcs.

Infatti, potremo definire la sua opera principale, *Storia e Coscienza di classe*, come la versione novecentesca di una filosofia di impronta trascendentale che trova in Fichte la sua origine. È chiaro che questa impostazione di tipo trascendentale assumerà come suoi contenuti e suoi problemi quelli dell'epoca in cui il suo pensatore si trova a vivere e riflettere. Il tema della genesi, la critica del fatto, del dato, il rifiuto del presupposto costituiscono però gli elementi di continuità. Elementi che verranno integrati in un nuovo paradigma di pensiero, il materialismo storico, o come lo abbiamo spesso chiamato, la filosofia della prassi, attraverso la mediazione del pensiero di Hegel.

Per Lukàcs la genesi non è semplicemente ricondotta alla genesi della coscienza (come lo era in Fichte), sia per motivi storici, sia per motivi teoretici legati al fatto che un'impostazione trascendentale come quella di Fichte non riesce comunque a risolvere il problema del dato, di ciò che si sottrae alla genesi e che quindi rimane per il pensiero come un elemento radicalmente irrazionale. Lukàcs fa del proletariato, cioè di un'intera classe, l'autentico soggetto della *Tathandlung* fichtiana. Questo soggetto collettivo non deve essere semplicemente accertato come esistente, ma deve attivare una genesi di se stesso che consiste nella presa di coscienza che produce il salto del proletariato come gruppo sociale determinato in classe. È il concetto di classe che indica la soggettivazione del proletariato e il salto, che Gramsci definirebbe catartico e che Lukàcs chiama libero atto. La presa di coscienza corrisponde alla comprensione della funzione e della missione del proletariato.

Questa presa di coscienza per essere storicamente efficace deve incorporarsi in una struttura e istituzione separata dalla classe che è il Partito. In quanto istanza di verità il Partito si pone nuovamente come presupposto. C'è una verità ed è incarnata nel Partito e nei suoi dirigenti. Dalla criticità immanente alla filosofia trascendentale passiamo al dogmatismo di una filosofia che è ormai divenuta ideologia. Lukàcs pone le premesse di questo dogmatismo ideologico nel momento in cui riconosce nel partito la coscienza di classe non più solamente *attribuita* ma compiutamente effettuale.

In Gramsci la problematica trascendentale si pone nel confronto dello stesso Gramsci col neoidealismo italiano di Croce e di Gentile. Il pensatore

che sembra influenzare maggiormente Gramsci è Croce, ma in realtà, come abbiamo visto, anche il pensiero di Gentile rappresenta uno snodo cruciale del pensiero gramsciano. Il rischio dell'identificazione tra filosofia e ideologia è che il filosofo diventi un funzionario del Partito. Questo esito aporetico lo troviamo interno anche ad una delle idee più originali che si trovano nei *Quaderni*. Quando Gramsci parla di una nuova figura di filosofo che lui chiama il *filosofo democratico*.

I riferimenti polemici sono quelli che in parte abbiamo già visto: in primis l'idea che il filosofo sia un singolo pensatore indipendente dalla storia e che opera per virtù creative di cui egli è il depositario, l'origine e che permettono lui di essere l'autore primo e unico delle proprie idee. I pensieri, quindi, sarebbero creazioni dal nulla, risultato puro e semplice di un esercizio della libertà di cui il singolo è depositario senza condizionamenti di tipo culturale, storico, linguistico, economico, sociale e così via. Non si esce dall'idea che il filosofo sia una figura individuale che opera in una sorta di ambiente incontaminato.

L'idea del filosofo democratico si contrappone a quest'idea di filosofo, perché sottolinea come nel filosofo non parli soltanto l'individuo, ma anzi come in esso giungano ad espressione i frutti di un sapere che si è prodotto collettivamente. Le teorie filosofiche sono quindi anch'esse prodotti sociali. Il filosofo democratico modifica così l'immagine tradizionale del pensatore e dunque del pensiero, che è l'espressione di una molteplicità di concatenamenti collettivi, di relazioni sociali, economiche, culturali, linguistiche, ecc. Il pensiero del filosofo è un pensiero già da sempre socializzato, il che non significa che sia un mero riflesso della società, ma che le condizioni per ogni pensiero filosofico sono condizioni socialmente determinate.

Da ciò si può così individuare l'apporto innovativo del filosofo. I problemi sociali vengono decodificati dal filosofo nel linguaggio e nelle categorie che egli ricava dalla tradizione della sua disciplina. Si tratta, in fondo, del tema gramsciano della traduzione. L'immagine della filosofia muta, sembra sempre venir meno l'elemento dell'autonomia. In realtà, Gramsci ci ricorda che la creatività concettuale tipica del filosofo e della filosofia hanno a che fare con la volontà, dunque, in ultima analisi, è proprio a partire dalla

singularità dell'individuo che pensa che prende avvio una trasformazione di tipo politico. In questo modo, Gramsci può affermare che la politica è la sfera concreta della realtà che fa da tramite fra la filosofia (l'atto di pensiero gentiliano) e la storia.

Ma così facendo, l'aporia non sembra del tutto risolta; infatti, il rapporto tra politica (o *storia politica* come dirà Gramsci) e storia resta un rapporto assai problematico. Infatti, come sottolinea giustamente Gaetano Rametta, nel saggio *Gramsci e l'idea di filosofia* «il pensiero diviene funzione della prassi, la filosofia si risolve in storia, la storia si risolve in politica, la politica nel rapporto tra partito e classe operaia, mediato dalla dimensione dell'ideologia – dunque la filosofia è ideologia, non c'è scarto tra filosofia e storia, il pensiero si risolve in prassi, quest'ultima equivale alla direzione politica delle masse per il tramite del partito e del suo gruppo dirigente»⁹⁸. Se è vero che è la politica che prevale sull'economia, al contrario di quanto sosteneva Croce, e non la filosofia sulla politica, allora l'aporia si situa nuovamente nell'orizzonte pratico.

Infatti, il momento catartico è ciò che dà inizio alla filosofia della prassi, perché coincide con la presa di coscienza «la quale è impensabile senza eccedenza del pensiero sulla storia, dunque senza riconoscimento dell'autonomia e della relativa indipendenza del momento filosofico: il quale però non può affermarsi senza rifiutare l'equiparazione tra filosofia e ideologia»⁹⁹. Ora, arrivati a questo punto, ci sono tutte le premesse per un'articolazione più approfondita dell'apporto concettuale di Fichte e Gramsci, per quanto riguarda il rapporto tra il sapere e la politica.

3.2 *Morale superiore e filosofia applicata nell'ultimo Fichte*

Avevamo interrotto la nostra trattazione del pensiero di Fichte con l'esposizione della struttura trascendentale della soggettività che si poneva quale unico principio del conoscere e dell'agire, e avevamo anticipato che le

⁹⁸ G. Rametta, *Gramsci e l'idea di filosofia*, in *Crisi e critica della modernità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, p. 140

⁹⁹ *Ibid.*, p. 141

cose sarebbero cambiate radicalmente in seguito alla cosiddetta *Atheismusstreit* del 1798, dalla quale dipende una nuova versione della dottrina della scienza e una nuova concezione del sapere e della soggettività. Prima di introdurre la questione dobbiamo affrontare un'altra fondamentale tappa del pensiero fichtiano, di poco precedente alla disputa. Infatti, fra il 1796 e il 1799 Fichte terrà dei corsi dal titolo significativo di «*Wissenschaftslehre nova methodo*».

In essi Fichte attua uno stravolgimento della struttura espositiva della *Grundlage*. Dirà addio ai principi e alla separazione tra parte teoretica e parte pratica. L'Io come sintesi strutturale di attività teoretica e attività pratica costituirà il nuovo punto di partenza della dottrina. Fra il 1798 e il 1799 Fichte cerca di mostrare nell'esposizione la correlazione sistematica tra momenti pratici e momenti teoretici. Ma proprio mentre si accingeva a predisporre un testo completo per la pubblicazione verrà improvvisamente accusato di ateismo. Fu così che da Jena Fichte dovette trasferirsi a Berlino. La fase successiva alla disputa (1800-1814) sarà nota appunto come "fase berlinese" del pensiero fichtiano.

Questa nuova fase inizia con la pubblicazione di un testo, la *Destinazione dell'uomo (Bestimmung des menschen)*, che rappresenta la risposta da parte di Fichte all'accusa di ateismo. Il testo, va sottolineato, è a carattere popolare e nonostante presenti una struttura argomentativa, manca di quella propriamente dimostrativa. In esso Fichte si difende dalla critica, mossagli da Jacobi, di "nichilismo"¹⁰⁰. Secondo quest'ultimo, infatti, i principi della dottrina della scienza condurrebbero ad una forma di ateismo a carattere nichilistico. Nel pensiero di Fichte sarebbe presente una sorta di espansione illimitata dell'Io che oltrepassa la naturale limitatezza del soggetto, il quale pretende di creare il mondo dal nulla e finisce poi per fagocitare la sua stessa creazione. Così il soggetto fichtiano si ritrova privo di mondo, di esperienza e di realtà. Secondo Jacobi Fichte rappresenta l'esito ultimo del razionalismo moderno, il quale ha preteso non solo di ricondurre il reale al pensiero soggettivo, ma addirittura di dedurlo da esso.

¹⁰⁰ Il termine nichilismo è stato introdotto per la prima volta proprio da Jacobi

Jacobi intende, invece, affermare l'indeducibilità del reale, il quale può essere esperito soltanto mediante la fede, nella doppia accezione di credenza e di fede religiosa. La *Bestimmung*, se da un lato contesta la lettura nichilista della dottrina della scienza, dall'altro accoglie una parte della critica jacobiana, quella relativa alla concezione della soggettività. Non a caso Fichte suddividerà il testo in tre parti, dai titoli "Dubbio", "Conoscenza" e "Fede". All'interno del testo è presente una figura ambigua, quella dello Spirito, il quale per affermare la libertà del soggetto nega la consistenza stessa del mondo. Il testo è fondamentale perché presenta per la prima volta il concetto di "vita originaria" che sarà centrale, d'ora in avanti, in ogni versione successiva della dottrina. Nella terza parte dell'opera Fichte annuncia, con un certo tono solenne, che «la massa morta e pesante, che si limitava a riempire lo spazio, è svanita, e al suo posto scorre e fluttua e mormora la corrente eterna della vita, della forza e dell'azione – della vita originaria (*Urleben*): della tua vita, o Infinito, perché ogni vita è la tua vita, e solo l'occhio religioso penetra nel regno della vera bellezza»¹⁰¹.

La fede sembra qui costituire una rinuncia al sapere e alla scienza, ma è chiaro che trattandosi di un testo rivolto ad un uditorio non specialistico, la religione costituisce l'espressione popolare che più si avvicina al punto di vista scientifico della *WL* che Fichte comincerà a sviluppare proprio dall'anno successivo, 1801-02. Dopo questa esposizione ne seguiranno numerose altre, una nel 1803, nel 1804, nel 1805, nel 1807 (esposizione di Königsberg) e dal 1809 fino alla morte nel 1814. La costante di tutte queste ulteriori esposizioni sarà il riposizionamento dell'io e della soggettività. Il principio della *WL*, infatti, non sarà più l'io assoluto che pone se stesso; la *Tathandlung* slitta, per così dire, in "seconda posizione". Va così a costituire l'immagine (*Bild*) di una realtà più originaria, che Fichte chiama appunto "vita" (*Leben*). Il termine tedesco è il medesimo sia per il sostantivo (vita) che per il verbo (vivere), Fichte usa *Leben* con la *elle* maiuscola per indicare il *leben*, cioè "vivere" come verbo sostantivato.

¹⁰¹ J.G. Fichte, *La destinazione dell'uomo*, Laterza, Roma-Bari, p.115

Tale *vivere* costituisce per Fichte l'origine del mondo di cui facciamo esperienza, ma non ha carattere personale. Si tratta di una processualità che non può essere attribuita ad alcun soggetto, né ricondotta ad alcun fondamento. L'io diventa allora la forma (*Bild*) che la vita originaria assume nel momento della propria apparizione (*Erscheinung*). La *WL* muta, di conseguenza, anch'essa diventando una teoria dell'apparizione che ha alla sua radice un principio interamente *a-soggettivo* ed impersonale. Come ha sostenuto e sostiene, a nostro modo di vedere, con ottime ragioni Gaetano Rametta, a partire dai suoi studi sulla "metamorfosi del trascendentale"¹⁰², si può sostenere che in seguito allo slittamento della *Tathandlung* si assista anche ad una riqualificazione della stessa filosofia trascendentale, che rivestirà un significato importantissimo in rapporto al pensiero contemporaneo, in particolare quello del Novecento.

Infatti, solitamente intendiamo col termine "filosofia trascendentale" una filosofia che fa della soggettività la condizione di possibilità per il costituirsi dell'esperienza. In questa fase del pensiero fichtiano si assiste però ad una modalità inedita di pensare il trascendentale che si sgancia dal soggetto. In questo modo il soggetto diviene funzione di un movimento che lo attraversa e lo eccede. Senza una coscienza (un soggetto) a cui l'apparire (della vita) si manifesta non vi sarebbe, infatti, alcun'apparizione. Il problema di Fichte diventa ora quello di pensare tale relazione senza tornare a far dipendere l'assoluto dal soggetto e al tempo stesso senza cristallizzare questo movimento in una pura e semplice filosofia della rappresentazione (*Vorstellung*) che assume il mondo come dato e imputa al soggetto il solo compito di organizzarlo.

Per evitare tutto ciò Fichte ritiene addirittura necessario attuare un rovesciamento dell'intera terminologia filosofica in uso. Assistiamo così «ad un procedimento di sostantivazione di preposizioni e forme verbali alla terza persona del tempo presente, sostantivazione finalizzata appunto a pregiudicare ogni tendenza alla reificazione ad opera del linguaggio ordinario»¹⁰³. Alcune delle preposizioni che Fichte userà più spesso sono, ad

¹⁰² Si veda in particolare il testo *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, che raccoglie, insieme ad un secondo volume, i contributi presentati al Seminario su 'Filosofia Trascendentale e Idealismo nel pensiero europeo tra Otto e Novecento, del 2007.

esempio, *Von* (da), *Durch* (tramite), *Als* (in quanto). In questo modo la filosofia si qualifica anche come un esercizio volto a piegare il linguaggio ordinario al servizio di una concettualità che esprime una processualità che altrimenti verrebbe sostanzializzata.

L'io che, nella fase jenese, era concepito come assoluto, diventa ora nient'altro che il *Durch* (il tramite) attraverso cui la vita si coglie nelle sue più diverse e varie manifestazioni. In ciascuna di esse, la vita si coglie *in quanto* (*Als*) loro radice originaria. *Als* indica l'auto-intuizione a cui la vita perviene mediante la presa di coscienza operata dal soggetto quando esso assume il punto di vista della filosofia trascendentale. Uno dei testi più significativi di questo periodo è sicuramente *L'introduzione alla vita beata* (*Anweisung zum seligen Leben*) del 1806. Si tratta di un testo ancora una volta a carattere popolare, nel quale Fichte espone la cosiddetta "teoria della quintuplicità". Fichte introduce cinque diversi modelli possibili di esistenza, cinque punti di vista attraverso cui la vita si configura nella visione che il soggetto proietta su di essa.

Il primo è quello naturalistico, utilitaristico, edonistico in cui la libertà è assente; il secondo è appunto quello costituito dal modello kantiano, modello di un'esistenza basata su criteri di tipo giuridico, nel quale c'è un'assolutizzazione della legge e una conseguente separazione della norma dalla pratica effettiva dei viventi; il rapporto tra il soggetto e la libertà è un rapporto inteso in termini di comando: la ragione deve imporsi con la forza nei confronti di una sensibilità il più delle volte indifferente ai suoi dettami. Finché permane la dimensione del comando secondo Fichte non sarà possibile un'autentica "morale della gioia". È necessario introdurre un ulteriore punto di vista, quello della morale superiore, che rappresenta il terzo modello possibile di esistenza.

Attraverso la morale superiore la libertà può esprimersi come potenza e capacità creativa, sia in senso artistico, che storico e filosofico. Ecco perché spesso la morale superiore viene anche chiamata morale della creatività. Non è più un'etica del dovere, ma dell'autorealizzazione. La morale attraverso la

¹⁰³ G. Gambaro, *Filosofia trascendentale e orizzonte pratico nell'ultimo Fichte*, Cleup, Padova, 2020, p. 125

quale l'uomo si eleva all'altezza delle idee, in cui agisce per la realizzazione di determinati valori, progetti, ideali. Però c'è ancora un limite in essa, cioè il fatto che l'io si percepisce ancora come soggetto, come principio e, in questo senso, fondamento delle proprie azioni.

Infatti, come abbiamo visto, attraverso il soggetto opera una potenza che scorre attraverso di lui, ma che, di fatto, egli non ha *deciso* di possedere. Semmai il compito che spetta al soggetto sarà quello di valorizzare e coltivare, esprimendola, quella potenza, nella consapevolezza, però, di non esserne l'autore, l'origine. Quando ne divento consapevole, allora smetto di considerarmi il fondamento delle mie azioni e inclinazioni sensibili e concepisco il mio "agire" come il *durch* che amplia, potenziandolo, il carattere manifestativo della vita. È a questo livello che avviene l'ulteriore innalzamento al quarto stadio, il punto di vista autenticamente religioso, dell'uomo che concepisce come principio del suo agire non più l'io, bensì Dio. Il modello di vita che aderisce alla vita originaria come principio genetico di tutte le cose. Esso si colloca all'altezza di ciò che tradizionalmente è considerato il divino, nell'uomo e nel mondo.

Il quinto e ultimo stadio è però quello della filosofia, ovvero quello nel quale il soggetto filosofico riconduce a concettualità e a sapere ciò che l'uomo religioso esprime in termini ancora teologici. Esso corrisponde, naturalmente, alla dottrina della scienza. La *WL*, infatti, diviene a questo livello, un vero e proprio modo di concepire la vita, diviene, non uno qualsiasi fra tutti i possibili modelli di vita, ma quello più alto. È solo a questo livello che si realizza la *Weisheit*, la *saggezza*. La *WL* da dottrina teoretico-speculativa è diventata saggezza, cioè si è incarnata in uno stile di condotta. Una volta che il soggetto raggiunge questa dimensione, una volta che il filosofo trascendentale diviene un "saggio", allora sarà in grado di superare e accettare ogni avversità, conseguendo ciò che Fichte chiama la beatitudine (*Seligkeit*) in terra.

È difficile, arrivati a questo punto, non pensare a Spinoza, e in particolare alle parti finali dell'*Etica*. D'altronde Fichte era stato un grande ammiratore di Spinoza. Ora, se questa idea di beatitudine deve potersi realizzare sulla terra non può non investire una dimensione più ampia, quella della collettività, della politica. Ma prima di toccare questo punto cruciale della

filosofia fichtiana, è necessario sottolineare ancora una volta il fatto che attraverso l'assunzione, da parte della dottrina della scienza, di un principio che è radicalmente a-soggettivo e impersonale, essa si continua tuttavia ad affermare come *filosofia trascendentale* perché vede in queste istanze a-soggettive e impersonali le condizioni di possibilità senza di cui non ci sarebbe nessuna esperienza. Assieme alla dissoluzione del carattere soggettivo del principio dal punto di vista teoretico, Fichte arriva ad una dissoluzione anche della fondazione *giusnaturalistica* dello Stato e della vita collettiva.

A partire dalla seconda esposizione del 1804 Fichte aveva insistito sulla dimensione intersoggettiva, sul "noi" che si istituisce nella relazione dell'insegnamento. Ma l'elemento dell'intersoggettività riemerge ora declinato in chiave politica. Infatti, in Fichte il legame intersoggettivo si produce senza più dover ricorrere alla finzione del contratto. Il primo legame che vincola gli uomini gli uni agli altri è il linguaggio. Esso non è il semplice frutto di una convenzione; la parola, infatti, è anch'essa intesa da Fichte come un *durch*, come un legame che pone in comunicazione spontanea una pluralità di soggetti che trovano nel linguaggio la possibilità di intrecciare relazioni intersoggettive, che nel loro stratificarsi generano le istituzioni. Istituzioni che noi identifichiamo con lo Stato, ma che nei cosiddetti *Reden an die deutsche Nation (Discorsi alla Nazione tedesca)* del 1808, Fichte intende in modo difforme dalla concezione hobbesiana dello Stato.

Nei *Reden*, pensati come una continuazione de *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, egli parla di associazioni federative che non prevedono l'instaurazione di un potere sovrano centrale dotato del monopolio della decisione ultima. Dice Fichte: «Nel fatto che l'istituzione e il governo degli Stati vengano considerati come una libera arte, che ha le sue regole fisse, l'estero ci è indubbiamente servito da precursore, seguendo esso stesso il modello dell'antichità. Ora, in che cosa riporranno quest'arte dello Stato gli stranieri [...] e tutti coloro che in questo li seguono? Senza dubbio [...], nell'arte di ricondurre tutta la vita nella società a un immenso ingranaggio artificiale, in cui ciascun singolo sia sempre costretto dall'interno a servire l'intero; nell'arte di risolvere un problema aritmetico in una somma calcolabile»¹⁰⁴.

La critica ad Hobbes è evidente. Fichte si trova di fronte a un problema: com'è possibile immaginare la possibilità di una convivenza, di una coesistenza tra una molteplicità di soggettività libere, come è possibile rendere compatibili i diversi esercizi della libertà nella misura in cui ciascuno deve poter essere libero di attuare i propri scopi, cosa garantisce che gli scopi dell'uno non entrino in conflitto con gli scopi dell'altro? La filosofia del diritto costituisce il fondamento per ogni possibile filosofia politica. Si tratta cioè di rendere esplicite le condizioni trascendentali che rendono possibile una tale convivenza. Hobbes cerca di fondare l'ordine politico a partire da una scelta umana, da un calcolo razionale, da una decisione che non è rispondente a un ordine naturale, la comunità politica rappresenta una costruzione del tutto artificiale.

L'opposto di Aristotele per il quale l'uomo è per natura animale politico. In Hobbes si rovescia esattamente il discorso, per lui l'uomo non è per natura destinato a vivere insieme agli altri. Se per natura esiste quella che sempre Hobbes chiamava una guerra di tutti contro tutti, è chiaro che all'uomo non restano molte alternative in questa situazione, o continua a permanere in questa condizione miserabile oppure attraverso il calcolo razionale, valutando i pro e i contra per la conservazione della propria vita, comprende che è conveniente cercare un accordo con gli altri e quindi in questo senso è più utile creare le condizioni per una convivenza pacifica con gli altri. Non potendosi fidare gli uni degli altri hanno bisogno di istituire una forza che li obblighi a rispettare il patto. L'autorità a cui alienano, trasferiscono le loro forze è investita di un potere effettivo, che è superiore a quello di ciascuno e che dunque è in grado di imporre l'obbedienza, di costringere gli uomini a rispettare il patto.

Patto di unione e patto di sottomissione sono allora interdipendenti. Questo potere diventa il potere sovrano, nel senso che concentra su di sé il monopolio nell'esercizio della forza legittima. Legittima cioè autorizzata. Non si tratta di un potere arbitrario come lo sarebbe nello stato di natura. Il sovrano sarà un puro e semplice *attore* che rappresenta la volontà del cosid-

¹⁰⁴ J.G. Fichte, *Discorsi alla Nazione tedesca*, a cura di G. Rametta, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 95

detto popolo, cioè di coloro che si sono costituiti in società e che scegliendo i loro rappresentanti autorizzano questi a esercitare il potere in loro nome. Il cittadino esercita la propria sovranità solo nel momento in cui sceglie chi dovrà esercitare il potere. Dopo di ciò il singolo torna ad essere un privato (della propria sovranità).

Fichte, già all'inizio della *Naturrecht* deduce la necessità di un potere rappresentativo autorizzato dal popolo, e che diventi l'unico depositario del potere sovrano effettivamente esercitato. Però sostiene che, da un certo punto di vista, la comunità si priva dell'esercizio della propria sovranità a favore dei suoi rappresentanti. Ma come è possibile che l'elezione dei rappresentanti coincida con la spoliazione completa della sovranità del popolo? Se il titolare primario della sovranità è il popolo stesso, come può decidere di privarsi completamente del suo esercizio? Come può qualcuno trasmettere ad altri la propria volontà, se la volontà è il nucleo della libertà? Come può il popolo cedere a terzi la propria volontà? Cos'è una volontà che si priva del diritto di esercitarsi, cioè di realizzarsi?

Non esiste praticamente più. Fichte condivide con Hobbes l'idea che la sovranità è radicalmente indivisibile. Egli propone perciò di affiancare al sovrano politico un altro istituto, quello dell'*eforato*. Inteso però come la magistratura propria della repubblica romana dove i tribuni della plebe avevano il compito di difendere gli interessi dei ceti popolari adottando una sorta di controllo e eventualmente di contestazioni nei confronti di chi detiene il potere politico. Uno stato legittimo per Fichte non può essere basato soltanto sui processi della autorizzazione formale (che coincide col processo elettorale), perché i costituenti rischiano di espropriare il popolo della sovranità. Allora uno stato legittimo deve affiancare al potere sovrano una magistratura indipendente, che sarà costituita dall'*eforato*.

Esso ha così il compito di sorvegliare e controllare l'operato del governo, i cui componenti non vengono eletti come i rappresentanti ma vengono nominati sulla base di una relazione che non è formale ma materiale, cioè un rapporto di fiducia in cui l'eforo è scelto per le qualità concrete, esistenziali, singolari. Si tratta di uomini scelti per la loro virtù. L'*eforato* di Fichte assomiglia alla nostra idea di Corte costituzionale. Esso è un'istituzione che non ha, in senso stretto, alcun potere (non ha una forza esecutiva in grado di

imporre il rispetto delle proprie decisioni), ma ha la facoltà di convocare il popolo in assemblea, cioè ha il potere di ricostituire il popolo come collettività politica che esercita in prima persona la sovranità ed è chiamata a decidere la questione sollevata dagli efori, quando essi ritengono che il governo violi i principi della legittimità politica. Fichte recupera qui il grande tema della virtù, di derivazione greca. Nel moderno non è più un problema di virtù ma di legittimità.

C'è una differenza tra rappresentanza politica e possesso della virtù. Possiamo dire che Fichte risolve l'aporia? L'aporia viene spostata ma non risolta. Il problema si ripresenta in rapporto a chi è l'effettivo titolare della sovranità politica (ed è questa l'obiezione che farà Hegel a Fichte). Lo Stato di Fichte non è uno Stato perché ha due sovrani. In realtà gli efori hanno soltanto un potere "morale". Essi possono comunque appellarsi al popolo, cioè convocarlo in assemblea restituendogli così l'esercizio della sovranità in prima persona. Così ci si troverebbe però in una situazione di crisi che oggi definiremo crisi costituzionale. Se il popolo darà ragione agli efori ma il governo rifiuterà di dimettersi saremo allora alla soglia di una guerra civile, cioè di una rivoluzione. L'eforato fichtiano, d'altra parte, eccede ampiamente nelle sue prerogative ai compiti che noi affidiamo alla Corte costituzionale.

Fichte intende con la sua filosofia politica oltrepassare i limiti della razionalità formale inaugurata da Cartesio ed elaborati da Hobbes. Fichte per diritto naturale intende qualcosa di molto ampio. Giusnaturalismo e contrattualismo sono fino a Hegel due facce della stessa medaglia. Si tratta di un pensiero che si colloca evidentemente in una dimensione alternativa rispetto alla tradizione giuridico-politica che si è poi affermata in Europa, cioè quella delle democrazie rappresentative e quindi della delega dei poteri di governo ai rappresentanti eletti dal popolo. È il tentativo di pensare a modalità di partecipazione in cui la decisione politica non espropria i cittadini della propria facoltà di agire in senso pubblico. C'è una stretta correlazione, da questo punto di vista, tra il depotenziamento del soggetto che avviene a livello della filosofia teoretica e la tendenziale dissoluzione del modello giusnaturalistico e individualistico posto dalla filosofia politica moderna alla base dello Stato.

L'altra opera di riferimento per quanto riguarda la dottrina politica che Fichte va elaborando è, appunto, la *Staatslehre* del 1813. In essa Fichte sostituisce alla teoria della quintuplicità, che abbiamo già visto, una bipartizione fra "età pagana" e "età cristiana", quest'ultima corrisponde alla progressiva scomparsa dello Stato man a mano che gli uomini prendono consapevolezza della loro razionalità e sono in grado di autogovernarsi. La politica, secondo Fichte, è *scienza* (perché si rifà ai principi della filosofia trascendentale) e *arte* (applicazione). Essa costituisce per Fichte una disciplina della cosiddetta *angewandte Philosophie* (filosofia applicata), il diritto naturale della filosofia trascendentale. Nel concreto delle situazioni storiche, infatti, un governo si trova a dover decidere che tipo di condotta seguire, per esempio nel caso di un conflitto internazionale o nel caso di questioni di carattere economico-territoriale. Queste questioni di carattere concreto e contingente si collocano sul piano dell'applicazione concreta delle strutture trascendentali alle situazioni specifiche.

La politica da questo punto di vista diventa una disciplina applicata. Proprio in quanto applicazione essa è soggetta ad errori e *rischi*, proprio perché rappresenta l'innesto del pensiero sul piano della contingenza. In sede di filosofia applicata si tratta, secondo Fichte, di avviare un vero e proprio processo di trasformazione del mondo effettivo "esterno" che possa condurre all'elevazione collettiva delle altre singolarità¹⁰⁵. Ma è chiaro che «non si può dare *sapere dell'agire* senza la previa chiamata in causa dell'*agire del sapere*» perciò «Fichte imposta la questione a partire dall'ingiunzione di conoscere *il conoscere*, ossia di attuare quella retroflessione dello sguardo che consente di rivelare la scaturigine del sapere, la sua genesi»¹⁰⁶. L'agire è qui inteso in rapporto alla componente empirica, è infatti mediante questo rapporto che la libertà può manifestarsi come potenza creativa (trasformativa) attraverso la *volontà*. Fichte introduce una nozione cruciale per comprendere questo rapporto tra agire, volontà, libertà e realtà effettiva, si tratta dei "concetti di scopo" (*Zweckbegriffe*).

¹⁰⁵ G. Gambaro, *Filosofia trascendentale e orizzonte pratico nell'ultimo Fichte*, Cleup, Padova 2020, p. 250

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 256

È infatti con essi che emerge l'implicazione reciproca tra momento teoretico e momento pratico. Gli *Zweckbegriffe* stanno alla base della volontà intesa come componente creatrice, e dunque anche della libertà. Ma, come sottolinea puntualmente G. Rametta «è chiaro come, all'intero di questa prospettiva, la posizione soggettiva di “scopi” da parte della coscienza debba assumere un significato filosoficamente subordinato. Lo “scopo” non possiede più il significato trascendentale [...], bensì appare come la manifestazione empirica e “fattuale” del nesso tra *Sollen* e *Müssen* [...]. Così, l'agire della coscienza procede dalla libertà ed è espressione di questa ma, da un lato, risulta inserito in una trama di rapporti rigorosamente necessari [...], dall'altro, contribuisce a sua volta a determinare le condizioni necessarie per ogni ulteriore agire»¹⁰⁷.

È a questo punto che emerge nella sua dirompenza quel mondo ideale che dispiega l'autentica realtà (*Realität*) dell'apparire. L'ideale, infatti, «esercita quella potenza (*Vermögen*) la cui cogenza non è volta a comprimere l'agire, bensì si esplica nell'imporre al singolo di esercitare la propria libertà. I concetti di scopo testimoniano dunque dello specifico legame con l'orizzonte ideale»¹⁰⁸. Quando Fichte ingiunge di “conoscere il *conoscere*” allude ad una comprensione di ciò che potrebbe «divenire» la situazione presente, contingente. Egli introduce l'elemento del *Werden* «coniugandolo da un lato all'istanza del “dovere” e dall'altro a quella dell’“eternità”»¹⁰⁹. Il *Soll*, se da un lato rappresenta la struttura interna della fenomenicità, dall'altro è l'elemento chiave della filosofia applicata. È attraverso di esso, infatti, che è possibile congiungere filosofia applicata e dottrina della scienza. Ora, l'applicazione della filosofia non ridimensiona affatto il ruolo della politica ma, anzi, ne mette in rilievo la propria autonomia. Infatti, «la visione genetico-trascendentale richiede quale sua articolazione lo “spazio” della politica, il quale consente di porre a tema le condizioni affinché possa concretamente realizzarsi la costituzione morale del mondo»¹¹⁰.

¹⁰⁷ G. Rametta, *Libertà, scienza e saggezza nel «secondo» Fichte*, in *La libertà nella filosofia classica tedesca* a cura di G. Duso e G. Rametta, FrancoAngeli, Milano, 2000, p. 112

¹⁰⁸ G. Gambaro, *Filosofia trascendentale e orizzonte pratico nell'ultimo Fichte*, Cleup, Padova 2020, p. 266

¹⁰⁹ Ibid. p. 269

¹¹⁰ Ibid. p. 277

3.3 Lukàcs, Gramsci e Fichte: analogie e differenze

Alla luce di quanto visto finora, e in particolare dall'esposizione della *WL* “*nova methodo*” fino alla *Staatslehre* del 1813, possiamo indicare alcune analogie e alcune differenze tra Fichte e Gramsci, utilizzando, laddove necessario l'apporto tematico del pensiero di Lukàcs. A proposito di Lukàcs, se restiamo a livello della *Grundlage*, è già possibile rintracciare un primo fondamentale innesto di concettualità fichtiana all'interno di una filosofia – quale quella lukacsiana – orientata verso altri obiettivi, sia per motivi storici che teorici. Si sta alludendo, come avrete già intuito, al fatto che Lukàcs identifica la *Tathandlung* fichtiana con la classe del proletariato. Lukàcs fa del proletariato il “soggetto-oggetto” della storia, anzi di una determinata fase della storia, il primo Novecento.

In quest'operazione si intrecciano tre differenti apparati teorici, quello fichtiano della *WL*, quello costituito dal marxismo, e infine quello propriamente lukacsiano. Già il marxismo aveva individuato nel proletariato il soggetto del divenire storico, ma solo con Lukàcs assistiamo ad un'identificazione esplicita di esso con la *Tathandlung* fichtiana. Naturalmente, vi sono enormi differenze tra la concezione fichtiana del soggetto della *Tathandlung* e la “struttura” della coscienza del proletariato per come la intende Lukàcs. Il proletariato secondo Lukàcs *deve* sì – per usare ancora una terminologia fichtiana – “porre assolutamente se stesso”, cioè divenire cosciente di sé in quanto classe, ma il momento immediatamente precedente alla presa di coscienza corrisponde a ciò che Lukàcs definisce “coscienza di classe *attribuita*”.

Essa implica la responsabilità di ciò che gli viene attribuito. Vuole sottolineare che quando parla di coscienza di classe non vuole indicare “la media statistica” delle idee che hanno gli operai empiricamente intesi, ma intende indicare quella coscienza che il proletariato dovrebbe avere se fosse all'altezza della posizione che occupa nella società e della missione storica che questa posizione gli affida. Abbiamo un soggetto che agendo sa cosa fa e un oggetto, la storia, la società, che nella sua oggettività riflette e realizza le mete poste dal soggetto. Lukàcs attribuisce alla coscienza del proletariato il compito di una unificazione complessiva di teoria e prassi (= filosofia della

prassi). Per coscienza di classe, dunque, non è possibile intendere ciò che avviene all'interno dei singoli componenti empirici della classe operaia. Quindi la coscienza di classe attribuita corrisponde a ciò che il proletariato dovrebbe avere come *sapere* riferito a se stesso, alla posizione che occupa nella società e al ruolo storico che tale posizione gli affida.

Non si tratta di un semplice ideale di tipo kantiano come sostenevano alcuni all'epoca. Lukàcs, consapevole dell'obiezione, conia la categoria di *possibilità oggettiva*. Con "possibilità oggettiva" si intende il fatto che la situazione oggettivamente data nella realtà sociale e storica crea le condizioni perché si possa acquisire da parte del proletariato una coscienza di classe nel senso definito da Lukàcs. È oggettivamente possibile, è iscritto nelle condizioni storicamente date nel presente che il proletariato possa acquisire un'autentica coscienza di classe, cioè una coscienza che corrisponda alla sua posizione e alla sua missione. Questo qualcosa iscritto nella realtà storica non può emergere da sé, è necessaria una coscienza intesa come *atto* (ecco che ritorna Fichte), è necessario un protagonismo del soggetto. La coscienza è sempre e contemporaneamente una presa di coscienza. La crisi dell'epoca rende qualcosa di palpabile, da parte del proletariato, il tipo di situazione in cui il sistema capitalistico ha gettato l'umanità europea. In questo modo l'urto (*Anstoss*) esercitato dal reale può portare ad una presa di coscienza.

Forzando ancora l'analogia, potremo dire che il problema che Fichte si trova a dover affrontare, all'altezza della fase berlinese, di come pensare il rapporto tra la vita concepita come "vivere", come dinamismo del recarsi a manifestazione e il darsi della coscienza come schema e forma indispensabile perché vi sia qualcosa che si manifesta, corrisponde, nel pensiero lukacsiano al problema di come pensare il rapporto tra la storia, la teoria, la sovrastruttura, e il darsi della coscienza del proletariato come soggetto indispensabile affinché, attraverso determinate possibilità oggettive, emerga la classe in grado di realizzarle. Lo stesso problema che affronterà Gramsci nei *Quaderni*, ma in termini diversi.

Lukács aveva individuato il limite di Fichte nel «contrasto assoluto fra libertà e realtà, contrasto colto dal giovane Hegel che, riconducendo la storia della libertà sul terreno sociale, ne concretizza il manifestarsi e lo sviluppo delle realizzazioni possibili»¹¹¹. Fichte, dal canto suo, vuole evitare di fare una pura e semplice “filosofia della rappresentazione”, cioè una filosofia che assume il mondo come dato e attribuisce al soggetto il solo compito di organizzarlo. Non potremo vedere in ciò una possibile critica a Lukács e Gramsci? Fichte, infatti, intendeva pensare la relazione tra vita (assoluto) e soggetto senza tornare a far dipendere l’assoluto dal soggetto. Non è ciò in cui, in ultima analisi, peccano la filosofia di Lukács e quella di Gramsci? Cioè, dal lato di Lukács l’aver finito per idealizzare il Partito come quello giusto, e come portatore della verità.

E allora è chiaro che ciò crea i presupposti per far sì che chi siede alla guida del partito si faccia latore della verità con la “v” maiuscola. Come avvenne, di fatto, nel caso di Stalin. Dal lato di Gramsci l’aver finito per identificare più volte filosofia e ideologia, sempre in funzione della classe e del partito, fino a certi momenti nei quali l’autonomia del momento filosofico sembra scomparire e al filosofo non resta che il ruolo di segretario del Partito. Sembra quasi che la *Storia* fin dalle prime teorizzazioni del marxismo prenda il posto della *Urleben*, e il proletariato (e poi il Partito) quello del *Durch* fichtiano. Un’altra analogia che deriva da questa possibile associazione è quella tra la concezione fichtiana della creatività, come elemento artistico, morale, storico, filosofico e il momento catartico che Gramsci pone quale *Ausgangpunkt* della filosofia della prassi. Lukács parla di libero atto, sempre riprendendo Fichte, per smarcarsi da possibili accuse di determinismo.

Ma, ritornando a Gramsci e alla sua concezione del momento catartico, potremo dire che egli recupera, fosse anche inconsapevolmente, l’elemento fichtiano della creatività. Infatti, la catarsi altro non è che il momento dell’invenzione del concetto, dove a partire da un insieme di determinazioni condizionanti si ha lo scarto della creatività; e abbiamo visto che qui emerge l’influsso non solo di Croce, ma anche e soprattutto di Gentile. Ma soprattutto

¹¹¹ G. M. Cazzaniga, *Il centenario lukacsiano*, in *Rivista di Storia della Filosofia*, 1, 1986, p. 150

to la catarsi è ciò che ci permette di categorizzare un salto, cioè di identificare una differenza tra il momento economico-corporativo, legato a interessi particolari di un ceto, di un gruppo, che muovendosi all'interno di una mentalità ristretta è per definizione incapace di raggiungere il punto di vista della totalità, e quindi di presentarsi come classe egemone.

Essa è «l'elaborazione superiore della struttura in superstruttura nella coscienza degli uomini», o meglio del proletariato. Sia in Fichte che in Gramsci, la creatività, oltre ad essere collegata con la libertà, è collegata con la dimensione del *volere*. In Fichte è attraverso l'*agire del sapere* (la filosofia trascendentale, la dottrina della scienza) all'interno della dimensione della *Wirklichkeit* che la libertà si manifesta come potenza creativa (trasformativa) mediata dalla *volontà*. In Gramsci è attraverso il momento filosofico che, previa identificazione tra filosofia e ideologia, emerge la dimensione trasformativa del volere. Gramsci ci ricorda che la creatività concettuale tipica del filosofo e della filosofia hanno a che fare con la volontà, dunque, in ultima analisi, è proprio a partire dalla singolarità dell'individuo che pensa che prende avvio una trasformazione di tipo politico. La politica è, infatti, la sfera concreta della realtà che fa da tramite fra la filosofia e la storia.

Ora, se è vero che in Fichte l'elemento della creatività e della libertà è sempre irriducibilmente presente all'interno di tutto il suo pensiero, in Gramsci non è sempre così. Eppure, l'idea gramsciana di filosofia come "dialettica dei concetti" sembrerebbe in qualche modo poter riabilitare pienamente la dimensione della creatività concettuale tipica della filosofia. Proprio quest'idea di filosofia costituirà l'oggetto di riflessione dell'ultima parte di questo paragrafo. Sfortunatamente Gramsci non sviluppò mai in modo approfondito e nelle sue conseguenze teoriche e pratiche, l'idea della filosofia come dialettica dei concetti, che per questa ragione resta un puro e semplice abbozzo all'interno dei *Quaderni*. L'idea è quella per cui, una volta che la filosofia abbia svolto il suo compito storico, sia diventata cioè visione totalizzante e, per questo, egemone nella figura del proletariato e del partito poi essa potrà ritornare (o diventarlo per la prima volta) a svolgersi nella pura e semplice dimensione del pensiero.

Cosa vuol dire che la filosofia, la dialettica, si svolge nella pura e semplice dimensione del pensiero? Quali sono le condizioni di possibilità (ideali)

perché si attui una tale concezione di filosofia? Gramsci è costretto ad immaginare (soltanto) una società, all'interno della quale, le lotte di classe si sono, per così dire, estinte, ma dove esiste ancora una dialettica che avviene tra puri concetti, in cui tra le facoltà umane che vengono sviluppate e potenziate c'è quella del *libero pensiero* che si esercita nell'*interpretazione* del mondo e nella *costruzione* di nuove modalità di pensiero, di nuova concettualità. Si tratterebbe così di una società in cui l'esercizio delle *facoltà superiori* umane non è più riservato a una minoranza di pochi privilegiati, ma è concesso a chiunque. Solo in una società di tal sorta «la critica diventerà dialettica fra le idee che si confrontano non più in quanto espressioni di diverse classi e di diverse ideologie, ma come *sperimentazione pura* e come capacità di invenzione e di creazione di senso attraverso, appunto, l'esercizio del pensiero».

Anche Fichte aveva teorizzato qualcosa di simile nella *Staatslehre* del 1813 dove compare la famosa bipartizione fra “età pagana” e “età cristiana”, definendo quest'ultima come l'epoca della progressiva scomparsa dello Stato man a mano che gli uomini prendono consapevolezza della loro razionalità e sono in grado di autogovernarsi. Certamente Gramsci non può aver preso spunto da questa teoria, ma le similitudini sono tante. Nella società senza classi è la filosofia che sembra emergere come l'esercizio supremo della libertà. Gramsci ci sembra dire che l'attività speculativa è ideologica fino a quando esiste la società divisa in classi in cui pochissimi hanno la possibilità di pensare e tantissimi altri sono costretti, se va bene, a lavorare, e se non va bene, a morire di fame. Ma nel momento in cui è superata la divisione in classi, allora la dialettica, il confronto, anche la lotta fra posizioni diverse sarà sinonimo di confronto speculativo fra concetti, fra idee. È, di nuovo, l'idea di una filosofia come creazione, come esercizio della libertà, come realizzazione della nostra capacità di pensare. Sembra essere quasi una visione *utopica* della filosofia.

Gramsci sembra dire che, nella sua epoca sono emerse, per usare una terminologia lukacsiana, possibilità oggettive di realizzazione di quella missione storica che Marx aveva attribuito al proletariato, e non è possibile, per la filosofia, ignorarle. Anzi, essa deve contribuire in prima persona a concretizzare tali possibilità. Una volta che questo compito sia stato portato

a termine, e che il proletariato, dunque, si riconosca e venga riconosciuto quale classe dominante e dirigente, allora la strada per una società senza classi sarà nettamente in discesa. Fino ad allora, la filosofia deve ritornare a svolgersi nella “pura e semplice dimensione del pensiero”, il che potrebbe voler dire che l’unità di teoria e pratica raggiunta nel momento della presa di coscienza da parte del proletariato, sarà destinata a decadere nuovamente. Sembra così ricrearsi una spaccatura tra la dimensione concettuale (il pensiero) e quella pratica (storica, contingente). Ma tale spaccatura è solo apparente, perché il vero collante tra teoria e pratica, la libertà, si sarebbe già affermata quale valore supremo nella condotta degli uomini.

Allora, il nuovo compito della filosofia diventa quello di esercitare al massimo questa libertà nel pensiero, cioè all’infuori della dimensione storica contingente. Gramsci parla addirittura di sperimentazione pura, capacità di invenzione e di creazione. Non sappiamo se Gramsci abbia abbandonato quest’idea una volta che Stalin salì alla guida del Partito, ma sicuramente sappiamo che le cose non stavano andando nella direzione sperata. Varrebbe sicuramente la pena approfondire l’aspetto della sperimentazione, della creazione di nuove modalità di pensiero (concettualità). Anche se tale approfondimento non può che basarsi su ipotesi. Il punto dal quale partire potrebbe essere l’interpretazione che Gaetano Rametta propone in *Gramsci e l’idea di filosofia* sul rapporto tra critica e suo apogeo. Secondo quest’ultimo, Gramsci intende la critica quale aspetto caratteristico del pensiero moderno, potremo dire a partire da Kant.

È questo elemento distintivo del pensiero moderno che, essendosi enormemente raffinato, potrebbe «prefigurare un distacco della dialettica dei concetti dai condizionamenti strutturali»¹¹², inaugurando così una nuova fase del pensiero. Una nuova fase significa contemporaneamente la fine dell’epoca moderna, che per Gramsci va più o meno dalla Riforma protestante sino al suo tempo, nel quale egli auspica l’avvento e il consolidamento del socialismo. Questa nuova età dell’uomo sarà inaugurata da una nuova modalità di pensare, nella quale è evidente la centralità dell’elemento

¹¹² G. Rametta, *Gramsci e l’idea di filosofia* in *Crisi e critica delle modernità nei Quaderni del carcere* di A. Gramsci, p. 135

creativo. Sembra quasi che una volta che la Rivoluzione sarà completa, alla filosofia spetterà il compito di elevare il pensiero alla massima potenza. Solo in questo modo la libertà sarà effettiva, proprio nell'uso della ragione filosofica scollegata dalla contingenza storica: sì, ma fino a quando?

Non si rischia così di cadere in una sorta di aporia alla Fukuyama da fine della storia? Sembra che la filosofia diventi quasi un divertissement da intellettuali. Qui a nostro avviso emerge un problema molto attuale che non va sottovalutato. Se guardiamo al passato com'è cambiato il modo di fare e di intendere la filosofia dal Novecento ad oggi? La tanto agognata rivoluzione non si è mai concretizzata, per lo meno nei termini in cui era stata pensata da Marx, Lukàcs e Gramsci. La filosofia sembra aver fallito la sua missione storica di cambiare il mondo. Il Novecento ha dato i natali a numerosi pensatori di un certo spessore, fra cui lo stesso Gramsci.

Oggi invece sembra quasi che vi siano solo epigoni di grandi pensatori, e non abbiamo, ad eccezione di qualche illustre figura, un numero significativo di pensatori di quel calibro. Forse perché non c'è più nulla da pensare? O forse, al contrario, perché la realtà è divenuta talmente complessa da impedire al pensiero di afferrarla nella sua totalità vivente? Di sicuro la storia non si è conclusa e difficilmente si concluderà. Quindi che è successo alla filosofia? Queste e altre domande simili saranno l'oggetto d'indagine dell'ultima parte del nostro lavoro, nella quale tenteremo di individuare e riqualificare l'eredità del pensiero di Fichte e di Gramsci in relazione al rapporto tra il sapere, filosofico e non, e alla politica intesa in quanto ambito delle relazioni tra i molti. Ambito delle pratiche effettive del sapere.

Capitolo terzo

SAPERE E POLITICA OGGI: L'EREDITÀ DI FICHTE E GRAMSCI

1. *Sapere della politica e politica del sapere*

L'eredità di Fichte

L'enorme patrimonio filosofico e concettuale che Fichte e Gramsci ci hanno lasciato in eredità ci pone dinanzi numerose sfide per il futuro della filosofia, ma anche grandi opportunità per riavvolgere il nastro della ricerca filosofica, rinnovare le categorie spesso obsolete ed obsolescenti con le quali ancora cerchiamo di afferrare concettualmente il presente. In quest'ultima parte del nostro lavoro cercheremo di fare un bilancio di quanto visto finora. Cercheremo di applicare alcune idee filosofiche del passato al presente, attraverso una nuova impostazione dei problemi. Abbiamo visto come Fichte intende la filosofia, cioè come sapere del sapere, scienza della scienza. La sua preoccupazione, fin dal saggio *Sul concetto di dottrina della scienza* del 1794, è stata quella di stabilire i criteri fondamentali della scientificità della filosofia sia sotto il profilo dei parametri formali che sotto il profilo dei parametri trascendentali.

La filosofia con Fichte si interroga su che cosa sia (la) "scienza", su quale sia il *sensu* della scienza. Fichte è convinto di poter dimostrare che, nonostante la molteplicità delle scienze, non solo sia legittimo, ma sia necessario presupporre un concetto unitario di scienza. La filosofia così "fa un passo indietro", non si occupa più *direttamente* della realtà, ma della conoscenza stessa, cioè di quelle strutture trascendentali che rendono possibile parlare di scienza. La filosofia si occupa quindi delle condizioni di possibilità del sapere, cioè delle strutture *costitutive* del sapere, le quali, in ultima analisi, rappresentano il *sapere* filosofico per eccellenza. Fichte attribuisce, dunque, fin da subito un duplice significato al termine "sapere". Rispetto, poi, ai parametri formali si è detto che Fichte individua nella sistematicità del pensiero, il primo imprescindibile prerequisito affinché si possa dare una filosofia come scienza. Gli altri prerequisiti, inseparabili dal primo, sono la completezza e la circolarità.

Da questo punto di vista il primo principio assolutamente incondizionato della *Grundlage* sembra esaurire questi parametri formali in quanto dà luogo a 1) un'architettonica sistematica delle conoscenze (delle preposizioni

fondamentali) che da esso sono dedotte; 2) un'esposizione completa del sapere che è garantita dalla 3) circolarità del sistema: si parte dall'Io e si ritorna infine all'Io. La filosofia può così essere intesa come *scienza di secondo grado*, sapere del sapere. Ad essa spetta il compito di stabilire continuamente le condizioni di possibilità di qualunque sapere che pretenda di essere scientificamente valido. La filosofia *legittima* così la nostra pretesa di conoscere la realtà attraverso le diverse pratiche conoscitive accumulate dall'essere considerate pratiche scientifiche.

Ma non si ferma qui, essa individua anche i fondamenti del nostro agire perché come sostiene lo stesso Fichte: «noi agiamo perché conosciamo, ma conosciamo perché siamo destinati ad agire». È quindi la ragione pratica la radice di ogni ragione, anche di quella scientifica. Quest'idea sarà poi coerentemente espressa dal primo principio assolutamente incondizionato della *Grundlage*. Durante la fase berlinese del pensiero fichtiano le cose cambieranno, sarà il soggetto stavolta a “fare un passo indietro”, situandosi quale tramite (*durch*) del sapere, o meglio della “vita originaria” che attraverso di esso trova la via della sua manifestazione nel mondo. L'elemento che qui più ci interessa è proprio questo riposizionamento del soggetto nei confronti del sapere. Infatti, in questo modo la soggettività assume una “posizione” etica, oltre che politica, nei confronti del sapere. E volgendo lo sguardo al presente potremo trarre da questa nuova impostazione numerosi insegnamenti.

L'idea fichtiana della filosofia come *sapere* del sapere e del soggetto come *durch*, può essere riattualizzata, per esempio, in vista di una formazione transdisciplinare nell'epoca della frammentazione delle conoscenze e forse anche dell'insensatezza dei loro destini e delle loro finalità etico-politiche. Allora in questo senso sarebbe anche più opportuno parlare di “sapere dei saperi”, riferendosi a ciò che sta tra le discipline e che opera tra le discipline attraversando le discipline che costituiscono il bagaglio delle nostre conoscenze. E questo attraversamento, questa porosità che è abitata dal *trans-* della transdisciplinarietà è forse, davvero, ciò che è *da sapere* oggi. Ciò che è transdisciplinare è però anzitutto la vita della conoscenza, la quale è qualcosa che appartiene alla storia della società umana dai suoi primordi fino ad oggi.

Dimenticare questa radice che continua ad essere operante in tutti i saperi – perché tutti i saperi abbisognano di un discorso fondativo e di un discorso esplicativo – ignorare questa sorgente di verità, questa sorgente di senso, (*politica* in questo senso) del sapere conduce a delle formazioni che sono magari splendide nella loro specializzazione, ma che sono però miopi, ottuse nel senso umanamente più ampio e più futuro dell'impresa umana su questo pianeta. La vita della conoscenza, volendo prendere in prestito un altro fondamentale concetto di derivazione fichtiana (*Leben*), è quel processo incessante che genera conoscenza, attraverso i corpi e le coscienze di tutti e di ciascuno praticamente da sempre. L'impresa teorica di Fichte ci aiuta a far luce su questo concetto così apparentemente indefinito e vago. Uno studioso, in particolare, che ha saputo restituirci un'immagine limpida e cristallina della filosofia fichtiana è stato Reinhard Lauth, il quale secondo Marco Ivaldo ha avuto il merito di mettere in discussione diversi equivoci che hanno pesato in maniera negativa sulla sua immagine.

Nella fattispecie il fatto che «la Dottrina della scienza sarebbe un sistema esaustivo e separato dalla vita reale. Per Fichte la filosofia deve sì costituirsi in sistema, ma questo deve dare la totalità dei principi del sapere, non la totalità dei fatti. Il sistema espone il quadro di pensabilità di quel reale che deve poi essere appreso per esperienza. In questo senso il sistema trascendentale è un sistema aperto dalla parte della prassi vitale. Inoltre, la Dottrina della scienza nel suo nucleo e nelle sue articolazioni principali è la parte centrale di un più ampio movimento di pensiero che muove dalla vita e alla vita ritorna. La sua meta non è la scienza della ragione, ma è l'arte della ragione, una vita illuminata dalla scienza. Esiste in definitiva una “idea globale di filosofia” in Fichte che è più ampia della Dottrina della scienza in senso proprio e che comprende momenti propedeutici, momenti fondativi e momenti applicativi»¹¹³.

¹¹³ M. Ivaldo, *La filosofia trascendentale di J.G. Fichte di Reinhard Lauth*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, ottobre - dicembre 1986, Vol. 78, No. 4, p. 688

È proprio quest’“idea globale di filosofia”, come la chiama M. Ivaldo, riprendendo l’analisi di Lauth, che dev’essere rivalutata e riattualizzata. Un’idea di filosofia che non può essere affatto separata dalla sua radice concettuale e pratica, ovvero l’idea di “vita”. Tra il sapere (i saperi) e la vita non c’è opposizione ma relazione, e questo Fichte lo ha capito perfettamente; infatti, «la Dottrina della scienza è una teoria, o meglio è una pratica riflessiva che verte sugli atti costituenti della relazione soggetto-oggettiva, ovvero di ciò che Fichte chiama sapere, o coscienza, o vedere»¹¹⁴. In questo senso, allora, la filosofia trascendentale «è la comprensione della coscienza, intesa non come sola coscienza rappresentativa, o teoretica, ma – riprendendo un’espressione di Pareyson – come relazione all’essere, “relazione ontologica”. Questa è una relazione pre-categoriale, meta-soggettiva e meta-oggettiva, che si dispiega in schemi o progetti di comprensione della realtà (o immagini). Una tale relazione in atto viene chiamata da Fichte *sapere*. [...] Si può designarla anche come “ontologia del sapere”: né gnoseologia, né metafisica ontica, ma comprensione riflessiva degli atti costituenti dell’*essere del sapere* e del *sapere dell’essere*»¹¹⁵.

È proprio quest’attenzione all’essere del sapere e al sapere dell’essere, accompagnata sempre dall’atto di ricondurre a genesi quanto si sa o si presume di sapere, cioè di scoprire (qui anche nel senso di “svelare”, “rendere manifeste”) le relazioni che il sapere intrattiene con la vita, che rappresenta uno dei più attuali insegnamenti di Fichte. Allora, ripensare in questi termini le relazioni molteplici che il sapere, anzi i saperi intrattengono con la vita è quanto potremo chiamare l’aspetto più propriamente *politico* della filosofia (del sapere). Un sapere che non si ipostatizza mai, ma che continuamente fa i conti con la sua genesi, mostrando come «coloro che perseguono una dottrina dell’essere (nel senso di un “realismo metafisico”) invece che una dottrina della scienza (nel senso chiarito di epistemologia), ovvero che avanzano una teoria dell’essere senza elevare alla coscienza il lo-

¹¹⁴ M. Ivaldo, *Fichte: una ontologia trascendentale della relazione*, in *Ontologia relazionale. Ricerche sulla filosofia classica tedesca*, a cura di Antonio Carrano e Marco Ivaldo, Federico II University Press, Napoli 2019, p. 48

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 49

ro stesso comprendere, non riflettono sull'immagine dell'essere che essi stessi sono, sul loro pensiero dell'essere»¹¹⁶.

La filosofia trascendentale ci insegna che «abbiamo essere o realtà sempre solo nel medio (Durch) del sapere, cioè attraverso pratiche intuitive e discorsive, nell'orizzonte dell'unità trascendentale, che è atto, non fatto, e che come tale è l'apertura del campo (trascendentale) di determinazione e di semantizzazione della “cosa”, nella pluralità delle sue possibili configurazioni»¹¹⁷. Oggi il sapere, l'avanzamento tecnologico e scientifico in generale, superano di gran lunga la capacità del soggetto comune di comprendere la realtà che lo circonda. Ma prima di trarre le conseguenze da quest'osservazione è bene mettere in luce un presupposto fondamentale che sta alla base del modo in cui d'ora in poi intenderemo la parola sapere. Non c'è sapere, non c'è conoscenza senza strumenti conoscitivi. Di quali strumenti si sta parlando? Ci riferiamo al discorso, alle pratiche discorsive. Infatti, ogni sapere è tale in quanto espresso da/in un discorso, in relazione ad una certa *pratica* discorsiva.

Ora, fatta questa premessa, la questione del disequilibrio, potremo dire, fra il sapere che sta dietro le realtà tecnologiche, istituzionali, ecc., con cui ci interfacciamo quotidianamente e le effettive capacità del soggetto comune di stare al passo con il “progresso” della conoscenza (scientifica in particolare) non può che ricollegarsi, come in Fichte, al ruolo che il soggetto, in questo caso il “soggetto filosofico” riveste, nel determinare il ruolo della filosofia oggi. La scienza oggi ci consente di fare cose un tempo inimmaginabili, ma non è mai qualcosa di separato e separabile dagli *strumenti* coi quali si *fa* scienza. Per definire, oggi, cosa intendiamo col termine “scienza”, è necessario stabilire le condizioni di possibilità del discorso scientifico, ma in un senso ulteriore rispetto all'operazione che ha effettuato Fichte, ricercando le condizioni di possibilità del discorso stesso, di ogni discorso in generale. Si tratta, di nuovo, di ricostruire per ogni discorso la sua *genesì*, fino ad arrivare alla *totalità* dei discorsi possibili.

¹¹⁶ M. Ivaldo, *Fichte: una ontologia trascendentale della relazione*, in *Ontologia relazionale. Ricerche sulla filosofia classica tedesca*, p. 50

¹¹⁷ *Ivi*

Ecco l'insegnamento di Fichte e di Hegel, del marxismo, di Lukàcs e di Gramsci messo in pratica. Ma ecco che entra in gioco il soggetto cui spetta tale compito, il soggetto filosofico. Lo stesso Fichte nel 1804 tematizza direttamente le operazioni del filosofo e cerca di delineare le strutture della coscienza comune come condizioni di possibilità dell'attività filosofica. Si rovescia letteralmente la direzione del discorso. Nella *Grundlage* l'attività del filosofo è richiesta per dimostrare le strutture della coscienza comune. Nel 1804 le strutture della coscienza comune sono ricavate come condizioni di possibilità per l'esercizio della filosofia. Nella seconda sezione del corso del 1804, intitolata "Phänomenologie" Fichte si occupa della derivazione del mondo fenomenico che viene dedotto in senso trascendentale come condizione di possibilità dell'esercizio filosofico che è stato condotto fino ad allora. Quello che proponiamo di fare noi ora, senza alcuna pretesa di esaurire tutti i passaggi richiesti a tal fine, sarà delineare una sorta di genesi del soggetto filosofico a partire dalla genesi del discorso in generale quale luogo nel quale "accade il pensiero" e si manifesta la "vita".

Questa potrebbe essere una delle tante sfide che attendono la filosofia oggi, e nel futuro a venire, sfida inaugurata da Fichte e che poi ha preso diverse direzioni nel pensiero di Gramsci. Chi è, dunque, che parla davvero di filosofia? Chi è il soggetto filosofico, che cosa fa e perché diciamo "filosofico"? Chi parla qui, in questo stesso scritto, nella supposizione che io sia un "soggetto filosofico"? Il problema è molto più grosso: il soggetto filosofico, infatti, sta dentro un soggetto più generale che è il soggetto di ognuno di noi, ognuno di noi è soggetto dei suoi discorsi; chi parla nei discorsi di ognuno di noi? Evidentemente non basta rispondere «io». Chi parla nella *Dottrina della scienza*? Foucault l'aveva capito bene, quando parla di pratiche discorsive, di formazioni discorsive. La domanda è allora: come ha esercitato il supposto Fichte la funzione del soggetto? Ci sono un mondo di frasi e scoperte pregresse, accolte come universalmente valide.

Rispondere «Fichte è l'autore della *Wissenschaftslehre*» è impreciso ed insufficiente, perché nessuno di noi è l'autore di alcunché. È autore di alcune cose dentro alcunché. Perché nasca Fichte "autore della *Dottrina della scienza*" ci vogliono secoli di lavoro, ci vuole uno che eredita secoli di lavoro e che appartiene ad un lessico storico preciso. Il soggetto enunciativo (il

soggetto che parla, meglio, che scrive) frequenta, nel farlo e per poterlo fare, pratiche discorsive, direbbe Foucault, funzioni discorsive che sussistono molto prima di lui. Non solo, che lo mettono al mondo, lo educano, lo “traggono fuori”. Nel discorso che è ogni volta disponibile, perché «non tutto si può dire in ogni tempo». Questo vale per il soggetto Fichte e per il soggetto in generale. Chi fa dunque filosofia? Chi parla nel fare filosofia? Anzitutto deve frequentare un lessico trasmesso dalla tradizione, delle scuole, se non delle scuole (filosofiche) specifiche, ideali. Il problema, dunque, non è quello che dice, ma il soggetto stesso che lo dice.

La filosofia è vero che ha un suo lessico che è proposto dalla tradizione, da una catena di testi, però essa non ha quelle specializzazioni lessicali che hanno certe scienze. La matematica, per esempio, “costruisce le sue parole”, come avrebbe detto Kant, la filosofia invece le eredita, si esprime attraverso il linguaggio comune. È l'uomo comune che parla nella filosofia, che ponendo a se stesso i problemi della filosofia che nascono da lui, dalla sua vita, costruisce una tradizione lessicale specialistica, ma sempre a partire dal fatto che il soggetto filosofico pone un problema, ma il problema vero è il soggetto, chi parla. Il soggetto filosofico è così parte del soggetto umano in generale e il soggetto umano in generale è ciò che parla in ognuno. Questo è ciò che Foucault non ha visto, si è fermato prima. I discorsi non nascono con lo scopo di informare, essi sono prima di tutto fatti fisici, di una relazione fra due corpi, tra la strozzatura di due corpi che, come diceva Aristotele, non possono vivere separati. Ed ecco di nuovo la dimensione politica del sapere fare capolino.

La parola, quindi, disvela primariamente la dimensione della cura, dell'accudimento. Ognuno di noi è nato nella sua culla sotto le cure parentali animali, diciamo così, ma sempre all'interno di una società umana costituita, appunto entro una culla ancora più originaria. In un certo mondo di strumenti, di discorsi, di provvedimenti sociali, di regole sociali, di lingue sociali. Noi, nascendo, frequentiamo non solo il discorso del corpo naturale, ma soprattutto entriamo in un mondo sociale preciso, in cui appunto la vita economica è organizzata in un certo modo, quella materiale in un altro, quella spirituale in un altro ancora, ci sono determinate credenze, usi, costumi, lingue alla quali io vengo “e-ducato”. È questa totalità che parla in

ognuno di noi come soggetto e che parla in ognuno di noi come filosofo. Le dottrine filosofiche hanno certamente una struttura razionale, ma alla loro base ci sono oscure (per noi) predilezioni coltivate dalla propria storia emotiva, di appartenenze; ma al contempo le predilezioni, le emozioni sono vagliate dal lessico tradizionale della filosofia.

I discorsi sono padroni di noi stessi, non il contrario, come diceva Heidegger. Cosa succede quindi quando uno parla? Ognuno, non appena parla, per il semplice fatto che parla così come parla, forse inconsapevolmente, ma racconta la sua storia. La filosofia è, allora, il tentativo di costruire una visione del mondo comune, ma non sarà mai condivisa perché è vera, sarà condivisa perché la facciamo insieme, perché esprimiamo lì la nostra storia. Il fatto è che non si tratta di un semplice filosofare storico, perché un filosofare storico è un filosofare attraverso certi strumenti, che sono tipici di una certa società. Non stiamo dicendo che la visione storica dell'umanità è quella vera. Ma ci stiamo riferendo alla natura stessa dell'uomo, che è una natura sociale e tecnica. L'uomo è infatti tecnico per natura, per essenza. Non c'è un animale che sia umano e non sia tecnico. È la contingenza delle strutture materiali, come ci insegnano Marx e Gramsci, è che i discorsi di ognuno non possono che nascere in relazione, in continuità, in dialettica, anche oppositiva, con gli strumenti di cui dispone la società nella quale nasciamo.

Il che non è affatto una versione storica. La storia non è che un'invenzione dell'Occidente. Infatti, in Occidente, da un certo momento in avanti, diciamo dall'Umanesimo in avanti, per certe trasformazioni delle "culle" di cui parlavamo, abbiamo cominciato ad avere un interesse spasmodico per la storia del passato. È a questo livello che riemerge, in tutta la sua attualità, il problema hegeliano della storicizzazione del trascendentale kantiano (e fichtiano). Problema che abbiamo visto essere presente anche in Gramsci. La storia, "questo grande mare di fatti e di parole (discorsi)" ci pone dinanzi a diversi problemi. Proprio i discorsi sono lo strumento attraverso cui ne parliamo, ma anche il discorso ha un passato, un presente e un futuro. Affidandoci troppo ai discorsi sul senso storico e sulle previsioni del futuro, facendo questi bilanci, certamente utili, si corre il rischio di dimenticarsi del

presente, di come lo “diciamo” e di cosa comporta questo stesso “dire”. C’è un pericolo di perdita del senso della vita nella pretesa del sapere.

Il sapere è anche una minaccia perché ci induce alla dimenticanza (del presente). Nietzsche aveva ben presente tutto ciò fin da *Sull’utilità e il danno della storia* (“del sapere” potremo dire) *per la vita*. Egli andava consapevolmente contro quella visione romantica della storia tipica dell’epoca. Denunciava il fatto che se la storia (il sapere) è soltanto istruzione è troppo poco. Allora domandiamoci se questi ultimi anni (della filosofia) ci hanno istruito o hanno fatto qualcosa di più. La filosofia ha forse cambiato la nostra vita? Qual è il senso delle nostre istituzioni educative? Ogni istituzione umana ha dietro un sapere, perciò la filosofia deve continuamente mettere sotto la lente d’ingrandimento il *corpo senza organi* del sapere, per dirla con Deleuze, cioè quel sapere presupposto che c’è dietro ogni istituzione. Se i problemi della vita sono tutti fuori dalla porta e oggi semplicemente celebriamo noi stessi in un gioco di raffinatezze intellettuali e culturali, non facciamo niente di male, però ci istruiamo soltanto. C’è un sapere che avvelena la vita perché la blocca: quello stesso sapere contro cui Fichte (e anche Gramsci) si scaglia.

Lo abbiamo visto analizzando il significato di *Lehre* (dottrina non nel senso di catechismo). C’è un sapere che non mette in questione la vita vivificandola coi suoi problemi, facendola appartenere ad una decisione che sia consapevole. E poi c’è una vita, che è la vita (simile, per certi versi, all’idea fichtiana della *Urleben*) di ognuno, cieca, violenta, che non ha un sapere che la controlli. Ora, il punto è che non possiamo assumere questo fatto come il punto di vista della verità, per la semplice ragione che quella visione (la storicizzazione del sapere) ci ha appunto detto che tutte le verità hanno il loro debito nei confronti del moto storico della vita. E allora proprio noi che siamo gli inventori della verità storica, Hegel, Marx, come usciamo da qui? Ecco perché la domanda deve tornare alla radice. Che cos’è in gioco nella visione storica? Il problema non può che essere politico: cioè, in che polis vogliamo vivere?

Cosa ha da insegnarci oggi la filosofia? Quale ruolo le spetta? Se guardiamo ai grandiosi programmi filosofici elaborati da Fichte e da Gramsci ci rendiamo conto che oggi non è più possibile 1) edificare una

filosofia sotto forma di sistema che sia in grado di esaurire la totalità del sapere; 2) ridurre la filosofia a semplice visione del mondo (ideologia). È necessario, invece, sviluppare un “sapere della politica” e dunque una “politica del sapere”. L’ultimo paragrafo si occuperà proprio di specificare il significato di questi due concetti. Ora, però, volgiamo lo sguardo all’eredità del pensiero di Gramsci, tenendo presenti sullo sfondo le continuità con le questioni che abbiamo sollevato riabilitando, in chiave contemporanea, alcuni concetti cardine del pensiero di Fichte.

La cultura come terreno d’indagine privilegiato

Quando si guarda all’eredità filosofica e concettuale di Gramsci è necessario ricordare, di nuovo, che egli non fu un filosofo di professione e che i suoi primissimi interessi (che coltiverà fino alla morte) furono linguistici e letterari, non filosofici e politici; non essendo un professore universitario di filosofia, lo potremo definire un politico di formazione letteraria. Quando, dunque, si affronta il pensiero di un simile individuo, sarebbe opportuno non separare mai gli interessi che contrassegnarono la sua formazione dal seguito del suo percorso intellettuale e dei suoi sviluppi ulteriori. Non è un caso quindi se Gramsci non compose mai un’opera sistematica come quelle di Fichte, di Lukàcs ecc, anche a dispetto del contesto certamente non ottimale nel quale si trovò a comporre i *Quaderni*. Gramsci fu un sottile osservatore di quanto succedeva nel suo tempo, e anche quando venne incarcerato non perse mai la volontà di studiare e comprendere questioni molto varie e complesse della sua epoca. Riguardo i due termini che abbiamo cercato di sviluppare, e cioè *sapere* e *politica*, qual è l’apporto decisivo di un pensatore come Gramsci?

In Gramsci è presente un terreno privilegiato dal quale osservare la storia, i suoi effetti e le tracce di un avvenire non ancora ben definito che spetta all’azione politica definire e realizzare, vale a dire la cultura. Infatti, come sottolinea giustamente lo studioso Umberto Cerroni, Gramsci sviluppa «le linee portanti di una articolata teoria della cultura che può essere così riassunta. Su scala di massa domina nella società una *filosofia spontanea* che si articola nel *linguaggio*, nella *religione*, nel *folklore* ivi compreso il *senso*

comune o folklore filosofico. Al vertice di questa concezione ancora subalterna si elabora il *buon senso* che ha per fine “di modificare l’opinione media” e che però introduce ancora soltanto nuovi luoghi comuni. È su questi livelli che interviene una prima fase di *coscienza politica*»¹¹⁸. Da questa fase poi si passa attraverso livelli intermedi (coscienza di classe > coscienza egemonica) fino a quella che egli definisce come *filosofia superiore* o sistematica [*Q.*, p. 1383; *M.S.*, p. 11].

L’accento sulla cultura quale elemento pratico-concettuale all’interno del pensiero politico e filosofico del nostro pensatore, ci può aiutare a far luce anche sul problema dell’ideologia che abbiamo già affrontato e che sembra, in qualche modo, mettere a repentaglio l’autonomia stessa del sapere (filosofico) e caratterizzare l’azione della politica. Ma sarà proprio l’articolazione di questi collegamenti a far maturare in Gramsci la consapevolezza «sia [...] di una critica immanente o teoretica, sia [...] di una rimozione storico-sociale delle ideologie»¹¹⁹. Il ruolo chiave della politica deriva proprio dal fatto di concepirla come «tendenziale mediazione tra filosofia sistematica e senso comune nel duplice senso che la politica “razionalizza” l’interesse pratico che è alla base della politica e che essa “incarna” nella partica l’universalità filosofica. Tramite la politica, insomma, la pratica si fa teoria e la teoria si fa pratica»¹²⁰.

L’originalità del pensiero di Gramsci consiste nello sviluppo autonomo di temi e problemi ereditati dal marxismo e dal socialismo scientifico, ma affrontati da una prospettiva storico-culturale tipicamente italiana. La riflessione gramsciana risulta così molto concreta, tanto che potremo dire che egli applichi gli insegnamenti di Croce (storicismo) e quelli di Marx (filosofia della prassi) ad un contesto specifico come era quello italiano, dopo averli finemente revisionati. L’attenzione al contesto italiano da più prospettive (linguistica, religiosa, folkloristica) fa emergere, in tutta la loro urgenza, problemi di carattere eminentemente sociale e politico, inscritti però in un contesto internazionale. In sostanza, potremo dire che «Gramsci

¹¹⁸ U. Cerroni, *Lessico gramsciano*, Editori Riuniti, Roma 1978, p. 78

¹¹⁹ Ivi

¹²⁰ Ibid., p. 65

scopre il piano d'incrocio tra lotta delle classi e Stato nazionale sotto una luce molto più ricca [del marxismo] e, soprattutto, sul piano di una valutazione della nazione come fenomeno di organizzazione non soltanto economica o politica, ma culturale»¹²¹.

Il nesso filosofia-senso comune

Al di là delle questioni storico-culturali riguardanti l'Italia di cui Gramsci si è largamente occupato, ciò che ci interessa più da vicino è il metodo, se di vero e proprio metodo si può parlare, che Gramsci elabora e che sta alla base della cosiddetta "filosofia della praxis". Proprio l'espressione "filosofia della praxis", con cui Gramsci si riferisce al marxismo, sta ad indicare che alla sua base giace il nesso filosofia-politica (o nel nostro caso *sapere e politica*). Proprio questo nesso occuperà gran parte della riflessione più tarda di Gramsci che nel *Quaderno 11*, in particolare, si occupa del nesso filosofia-senso comune, che corrisponde al modo in cui egli sviluppa il nesso filosofia-politica. Per Gramsci "politica" non è altro che «insieme di rapporti sociali, intreccio di pratiche nel processo di costituzione dell'uomo e della società»¹²² all'intero dei quali si distinguono rapporti marcatamente economici, politici e teorici (filosofici e scientifici).

Quando egli afferma che politica e filosofia «si traducono l'una nell'altra non vuol dire altro se non che sono tutte traducibili in praxis, in politica; o meglio che economia, politica e filosofia sono, *ognuna a suo modo* [autonomamente], una forma di politica»¹²³. In questo modo si evita anche di ridurre tutto a politica, dal momento che chiunque ricopre una determinata funzione (operaio, politico, filosofo) all'intero di uno di quegli ambiti, può tradurre la sua azione in azione politica senza venir meno alla sua peculiarità. Ma torniamo al nesso filosofia-senso comune: ormai sarà chiaro che esso rappresenta il nesso intellettuali-massa che tante volte è emerso trattando del

¹²¹ Umberto Cerroni, *Lessico gramsciano*, Editori Riuniti, Roma 1978, p. 117

¹²² F. Frosini, *Gramsci e la filosofia. Saggio sui Quaderni del carcere*, Carocci, Roma 2003, p. 168

¹²³ *Ibid.*, p. 169

tema dell'ideologia, o quando si parlava altrove di riforma intellettuale e morale. Come sostiene lo studioso Fabio Frosini, da questo nesso emergono i due elementi caratteristici della filosofia della praxis: il suo farsi carico di un vero e proprio progetto pedagogico e il contesto di una problematica filosofica consolidata: l'accordo tra filosofia (idealistica) e senso comune.

Abbiamo visto che la filosofia della prassi nasce con l'obiettivo di rinnovare il materialismo storico, attuandone una retta revisione. E abbiamo visto come Gramsci abbia denunciato l'opposto del secondo elemento, cioè una discordanza evidente tra filosofia (Croce, Gentile) e senso comune, che rendeva impraticabile una riforma intellettuale e morale. Alla luce di ciò ci sembra corretto affermare che per Gramsci il sapere può e deve trasformarsi in praxis, in azione politica consapevole e unificante. L'operaio, il politico, il filosofo devono farsi carico di una riforma intellettuale e morale ciascuno secondo le proprie possibilità e risorse. La funzione della filosofia è quella di formare soggetti consapevoli all'interno di questi ambiti, unificando il senso comune «partendo proprio da quelle che sono le esigenze più intime delle classi popolari», ma affinché ciò sia possibile «è necessario formare tutto un ceto intellettuale in grado di sentire come proprie quelle esigenze»¹²⁴, quelli che Gramsci chiama “intellettuali organici”, cioè quelli che provengono dal popolo.

Un aspetto estremamente interessante riguarda poi le modalità attraverso cui la filosofia agisce sul senso comune, e cioè modificando il linguaggio del senso comune. In questo senso originale di «attività ideologica volta a modificare le concezioni del mondo esistenti, la filosofia è sempre politica»¹²⁵. Un altro problema che emerge a livello dell'articolazione del nesso filosofia-senso comune (o filosofia-politica) riguarda il rapporto tra uomo e natura. Infatti, «l'attenzione di Gramsci è rivolta a non consentire alcuna riduzione (positivistica) delle leggi che governano la società a quelle che regolano la natura, ma nello stesso tempo implica il rifiuto della svaluta-

¹²⁴ F. Frosini, *Gramsci e la filosofia. Saggio sui Quaderni del carcere*, Carocci, Roma 2003, p. 174

¹²⁵ *Ibid.*, p. 175

zione della scienza e della sua riduzione a forma subalterna (atteggiamento questo comune alla filosofia idealistica italiana)»¹²⁶. Ma cosa c'entra la scienza col nesso filosofia-senso comune? In Gramsci essa assume differenti significati, e uno dei più diffusi è proprio quello di critica del senso comune.

La funzione della scienza

La scienza, dicevamo, è critica del senso comune e lo è soprattutto in rapporto alla questione dell'esistenza del mondo esterno, questione centrale all'interno della prospettiva idealistica che tenta di superare la concezione del senso comune, per la quale talvolta la questione neppure si pone, e da cui ha avuto origine lo stesso materialismo storico (nel senso che alla risposta che dà il senso comune corrisponde un tipo di materialismo volgare, mentre dalla risposta che ha dato l'idealismo a tale questione ha avuto origine il materialismo storico). Un'altra delle definizioni di scienza che Gramsci dà è quella di mediazione tra uomo e natura, dove la scienza viene intesa come attività trasformatrice, o ancora scienza come sinonimo di oggettività, e infine scienza come categoria storica o sovrastruttura.

Possiamo dire che «la scienza, o meglio la pratica scientifica, ha un ruolo importante nella teorizzazione gramsciana nella misura in cui è il momento che permette il passaggio fra senso comune e filosofia (nuovo senso comune). La scienza è vista cioè come prassi, come attività trasformatrice che prova la validità dei suoi assunti [...]. Gramsci rapporta la scienza alla tecnica, al lavoro, alla prassi umana e quindi al momento dialettico fra uomo e natura»¹²⁷. Senza dimenticare poi che l'esperienza scientifica sta alla base del nuovo metodo di produzione. Un problema connesso all'esistenza o meno di una realtà esteriore, e dunque ad una possibile risposta affermativa a tale interrogativo, è senz'altro quello della storicità della conoscenza, cioè del divenire della nostra conoscenza della realtà in funzione del tempo.

¹²⁶ F. Fergnani, *La filosofia della prassi nei "Quaderni" di Gramsci*, Unicopli, Milano 1976, p. 95

¹²⁷ *Ibid.*, p. 97

Qui Gramsci si dimostra un attento conoscitore della filosofia kantiana e in particolare del problema del noumeno. Infatti, ritiene che vi sia «un'evidente connessione tra la questione dell'“oggettività del reale” ed il concetto della “cosa in sé”, cioè del “noumeno” di Kant» tanto che secondo lui «il materialismo volgare e il positivismo sono all'origine della scuole neokantiana e neocritica»¹²⁸. Secondo Gramsci esiste sì qualcosa che va al di là di ciò che conosciamo, ma non nel senso indicato dal noumeno, quanto piuttosto in un senso diverso, ovvero qualcosa che oggi ci sfugge, ci è ignoto, ma solo fino a quando non saranno mutate le condizioni materiali e intellettuali, gli strumenti e le teorie di cui disponiamo per conoscere il mondo che ci circonda e noi stessi.

Gramsci e il partito: criticare le derive dei propri ideali.

Gramsci e Lukàcs lottarono fino in fondo per realizzare qualcosa di più grande di loro, un ideale politico che, se realizzato, avrebbe cambiato le sorti della società capitalistica e inaugurato un'epoca nuova, prospera e di libertà, o per lo meno così credevano. Ma, se le premesse sembravano eccitanti, come molto spesso accade, le strade che la storia imboccò non furono altrettanto eccitanti. Di questo Gramsci e lo stesso Lukàcs se ne resero conto, pagando anche sulla loro pelle il prezzo di scelte e convinzioni passate. Va tenuto presente il fatto che «Gramsci aveva una visione meno utopistica dell'estinzione dello Stato e della nascita del “regno della libertà”. Sul modo come arrivarci non si discostava dalla linea indicata da Lenin: anche lui sosteneva che, nel corso del periodo di transizione, il proletariato doveva esercitare la dittatura»¹²⁹. Quando salì alla guida del partito Stalin, Gramsci intuì subito che le cose stavano prendendo una piega diversa da quanto aveva fino ad allora prospettato. Dal momento che il proletariato non aveva alle spalle alcuna esperienza statale, sarebbe stato necessario secondo Gramsci un periodo di “statolatria”, per consolidare la propria governance.

¹²⁸ F. Ormea, *Gramsci e il futuro dell'uomo*, Coines Edizioni, Roma 1975, pp. 219-220

¹²⁹ Aurelio Lepre, *Il prigioniero. Vita di Antonio Gramsci*, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 202

A differenza però di Stalin, «Gramsci temeva che la statolatria potesse assumere caratteri di “fanatismo teorico” ed essere considerata perpetua»¹³⁰ inoltre, era convinto che «nel corso del processo di transizione alla “società regolata” (così Gramsci, per ingannare la censura, definiva la società comunista) il partito non avrebbe dovuto confondersi con il governo e con lo Stato (e anche questa era una importante differenza dallo stalinismo)»¹³¹. Un ulteriore elemento di originalità che possiamo rinvenire nella teoria politica gramsciana riguarda la concezione della democrazia, o meglio della liberaldemocrazia. La dittatura del proletariato, momento necessario all'affermazione della “società regolata” avrebbe dovuto essere «esercitata col metodo del “centralismo democratico”, che consentiva di contemperare le spinte dal basso con il comando dall'alto [...]. La mobilità sociale così intesa era molto diversa da quella che esiste nelle società liberal democratiche, perché serviva non all'affermazione individuale, ma a fornire nuovi quadri al gruppo dirigente del partito»¹³².

Notiamo subito una certa avversione e diffidenza di Gramsci nei confronti dell'individualismo, come d'altronde aveva mostrato anche Fichte nei confronti del nascente individualismo di origine illuministica. Non a caso Gramsci usa l'espressione democrazia “organica” che come nel caso di altri termini seguiti da quest'aggettivo (“intellettuali organici”) designa l'opposto di individuale, soggettivo. La democrazia “organica” non garantiva affatto la libertà dell'individuo, del singolo, ma rappresentava «un sistema in cui la legislazione, in sintonia con lo sviluppo economico, favorisse il passaggio molecolare dai gruppi diretti a quelli dirigenti, nell'ambito di una concezione della società fortemente organicistica, antividualistica»¹³³. Gramsci riteneva che il proletariato, inteso come classe, si sarebbe sempre più espanso fino a comprendere l'intera umanità. Ma i tempi non erano ancora maturi, sarebbe passato molto tempo prima che la libertà “organica” comprendesse anche quella dei cittadini, oltre che dei produttori.

¹³⁰ Aurelio Lepre, *Il prigioniero. Vita di Antonio Gramsci*, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 209

¹³¹ *Ibid.*, pp. 209-210

¹³² *Ibid.*, p. 203

¹³³ *Ibid.*, p. 204

2. Verso quale prospettiva?

Nel paragrafo precedente avevamo concluso la riflessione su Fichte dicendo che sarebbe stato necessario oggi sviluppare un “sapere della politica” e una “politica del sapere”. Partiamo dunque col determinare il significato dell’espressione “sapere della politica”. Dietro ciò è implicita l’idea, filo conduttore dell’intero lavoro che abbiamo svolto, che la filosofia intrattenga con la politica un rapporto strettissimo fin dalla sua nascita. Anzi, la filosofia è in un certo senso *politica* per natura. In quanto *filo-sophia*, amore, tensione verso il sapere, la sapienza, essa si qualifica come desiderio di raggiungere quell’unità del sapere tipica dell’idea di *sophìa*, unità che le manca evidentemente perché chi desidera è sempre un soggetto (il filosofo) finito immerso in una dimensione a metà strada tra il sensibile e l’intelligibile, circondato da altri soggetti.

È con Socrate che diviene subito evidente che la filosofia non è la sapienza, ma la tensione costante verso di essa. È con quest’ultimo che essa svolge una funzione maieutica all’interno della città. Noi diremo che essa deve svolgere tale funzione nei confronti degli altri saperi, facendo emergere il *non detto* di tali saperi, ma anche il loro rapporto con la totalità e con la vita. Ora la filosofia con Socrate ha una funzione eminentemente politica, in quanto si svolge all’interno della polis. Tra il V e il VI secolo a.C. il termine politica era però usato come aggettivo, indicava ciò che appartiene alla polis. È a partire dalla *Politica* di Aristotele che si assiste ad una sostantivazione del termine: da politica/o a “la politica”, “il politico”. In realtà già con Platone si va verso questa direzione, ma è solo con Aristotele che la politica verrà a designare d’ora in poi una vera e propria arte autonoma con determinate caratteristiche.

Prima, dunque, si parlava in generale di *ta politikà*, l’insieme delle faccende che riguardano la città. Platone parla di *politeia*, che noi traduciamo col termine latino *res pubblica*, e di politico, colui che fa la politica. Ora il senso nel quale noi intendiamo parlare di sapere della politica è molto elementare. Infatti, ci riferiamo a quel tipo di *sapere* che sta alla base della politica, ossia della totalità di relazioni fra i molti, sia che si tratti di individui sia che si tratti delle diverse scienze, ma anche tra il senso comune e le altre

arti e pratiche umane. L'idea è che oggi esistono tantissime pratiche conoscitive, sapienziali, discorsive, alcune che pretendono di avere validità scientifica pur nel loro essere settorializzazioni di settorializzazioni, altre che comunque ci accompagnano da lungo tempo e fanno parte della vita di tutti i giorni, come la religione, l'arte, ecc.

Persino lo stesso linguaggio rappresenta una forma di sapere (e di *saper fare*) stratificato, così come le nostre tradizioni, le grandi culture come quella Occidentale o quella Orientale. Ogni forma di sapere intrattiene una relazione con un certo gruppo di individui ed ha per così dire, determinate regole di accesso a quello stesso sapere, determinate pratiche, ecc. Ecco che allora bisogna intendere per "sapere della politica" quel sapere che ha a che fare con l'insieme delle pratiche che determinati gruppi sociali umani hanno sviluppato nel corso dei millenni per organizzare la propria esistenza. La politica è intesa come la dimensione della polis globale, la dimensione nella quale vita e sapere si mescolano continuamente dando forma a istituzioni, leggi, comunità, culture, ideologie.

Il sapere che si occupa di questa dimensione è la filosofia, la quale ricerca le condizioni di possibilità delle varie forme di *sapere* (da quello scientifico a quello comune) e di *relazione* tra queste e le comunità umane che le producono e le abbandonano producendone di nuove. Per semplificare ulteriormente potremo riferire il termine "sapere" alla "filosofia", il termine "politica" alla dimensione pratica della filosofia, così da ottenere una nuova "filosofia della prassi". L'altra espressione che si tratta di chiarire è "politica del sapere". Quando parliamo di politica del sapere ci riferiamo a quella attività teoretico-pratica che *dovrebbe* occuparsi (nel senso del prendersi cura) del sapere, anzi dei saperi. Ora, solitamente ci si prende cura di un corpo, quindi è bene parlare dei "corpi" del sapere.

A partire dal corpo di tutti noi perché, qualunque cosa faccia, esso *insegna, mette nel segno* un modo di essere, un modo di vivere, di comunicare, che è un modo politico. Quali sono i corpi del sapere? Sono per esempio i libri, essi sono in costante trasformazione ed essendo in costante trasformazione entrano nella nostra vita, ci danno una forma. Se non stiamo attenti al corpo del sapere ci affezioniamo a corpi morti, che non ci sono più, che non possono più esserci, non hanno nessuna presa. Dobbiamo

costantemente interrogarci su quali corpi del sapere oggi trasmettano la cultura, il sapere. Potremo fare l'esempio di Google o YouTube, che oggi svolgono il ruolo di corpi del sapere, in cui si sedimenta e si forma costantemente gran parte del senso comune.

Questa interrogazione dev'essere al centro di un progetto pedagogico che interroga a sua volta se stesso e si guarda autobiograficamente. Il punto, oggi, non è tanto salvare la filosofia, ma che i reali problemi coi quali noi ci dobbiamo confrontare tutti i giorni con la nostra plurale umanità, dal cambiamento climatico fino al coronavirus, non sono propri di nessuna disciplina, neanche della filosofia. Quindi si tratta di capire che tipo di cammino possiamo fare insieme utilizzando tutti i saperi dei quali disponiamo nel meglio che ci è possibile. Ecco perché prima accennavamo alla transdisciplinarietà. Non c'è un sapere costituito che salverà il pianeta, non c'è un potere che dispone di un sapere adeguato ai problemi del lavoro, delle culture che si scontrano, che si fraintendono.

Allora dobbiamo essere in cammino con il corpo del sapere che ognuno porta con sé, con le sue tradizioni, con le sue conoscenze, mettendole in questione dall'inizio alla fine. La proposta sarebbe quella di sviluppare una politica del sapere che integri al suo interno un impegno di collaborazione. Una politica che faccia dell'interdisciplinarietà e della transdisciplinarietà le sue forme di pratica del sapere. Ecco che dunque queste due dimensioni, quella del *sapere della politica* e della *politica del sapere* (o *politiche*) ci restituiscono un modo inedito di intendere la filosofia e il ruolo del filosofo oggi. Solo ripensando queste dimensioni che sono in realtà una sola, si potrà realizzare una filosofia il cui compito consiste nel liberare gli uomini dalla superstizione delle parole, dei fatti, dei detti. La filosofia questo fa: tiene aperta la libertà dell'essere umano per saperi futuri e per parole future disegnando il limite delle proprie, rivivendo continuamente il limite della propria biografia e autobiografia.

Questo è il lievito che la filosofia porta nei saperi, che non è un sapere, non è un sapere scientifico, non è un sapere simbolico, non è né scienza né poesia. La filosofia è un modo di stare nel sapere. Quando si dice che la filosofia è quel "sapere" che suggerisce l'uso opportuno di quel che sappiamo, si dice semplicemente che la filosofia è politica, è politeia, è vita

comunitaria. È decisione di come vogliamo vivere all'interno della nostra epopea, la nostra lingua, le nostre cose, sapendone la transitorietà, ma anche l'essenziale pregnanza, perché sono qui, ora, viventi. Per questo motivo, una filosofia futura slegata dalla prassi, una vera e propria filosofia della prassi, un sapere che sappia all'occorrenza disegnare un modo di agire, e insieme di essere, sarebbe inconcepibile e anzi sterile per l'umanità.

CONCLUSIONE

La riflessione filosofica o, se volgiamo usare una terminologia tanto in voga negli ultimi tempi, *meta*-filosofica svolta in questo nostro lavoro ci ha portati ad attraversare in lungo e in largo il pensiero di due dei più grandi pensatori delle rispettive epoche, seppure in maniera sintetica. Per concludere questo viaggio storico-filosofico, che ricordiamolo, si era proposto di essere un viaggio in avanti, non tanto all'indietro, non possiamo che trarre un bilancio finale dei risultati fin qui raggiunti e del modo in cui si sono raggiunti. Se è vero come disse una volta Kierkegaard che “la vita può essere capita solo all'indietro, ma va vissuta in avanti”, possiamo dire di aver rispettato quest'ammonimento? Noi crediamo, in tutta umiltà, di sì. Per due ragioni in particolare.

La prima è che abbiamo cercato di ridare importanza a problemi che sono propri anche della nostra epoca riportando le soluzioni a tali problemi che ciascun protagonista di questo viaggio ha proposto, con gli strumenti propri della filosofia. La seconda è che abbiamo cercato sempre di far prevalere la dimensione concettuale su quella storica, riportando i ragionamenti dei filosofi accompagnati dalla genesi di quelle determinate argomentazioni, dimostrandone così la validità atemporale, sovrastorica e sottolineando come il passo successivo sia sempre quello di ricalcare tali concetti nel presente. Platone sosteneva che affinché un'argomentazione filosofica sia solida, sarebbe necessario immaginare ogni possibile critica alla stessa, ponendosi nei panni di chi quella critica la avanzerebbe rinforzando continuamente la posizione opposta con degli argomenti altrettanto solidi.

È un po' quello che abbiamo cercato di fare alla fine della seconda parte, mettendo in luce le analogie più evidenti tra Fichte e Gramsci, senza tralasciare possibili differenze e osservazioni critiche. Ora, bisogna dire che il nostro lavoro non pretende assolutamente di avere il massimo rigore scientifico. Si tratta di una ricerca, alla fase embrionale, sul rapporto tra il sapere e la politica, prendendo in considerazione due pensatori in particolare e non l'intera storia della filosofia. Ma proprio per questo anche se non si tratta di un lavoro rigoroso e sistematico, se vogliamo prenderci la briga di utilizzare anche noi questo termine, è stato possibile generalizzare la

discussione all'intera filosofia. I presupposti per fare questo c'erano e li abbiamo più volte ribaditi, come ad esempio il fatto che lavorare con i concetti filosofici significa riconoscere contemporaneamente la loro derivazione storica e la loro autonomia dalla dimensione storica.

Essendomi io stesso formato in ambito di filosofia politica, era logico e coerente con tale formazione riproporre in sede magistrale un tema come questo, nel quale la centralità dell'aspetto pratico della filosofia emerge in maniera dirimpente. A chi, seppure in maniera inconsapevole, tende a propinare una concezione della filosofia come speculazione pura e astratta, si è cercato di opporre due modelli, oserei dire viventi, di pensatori nei quali la preoccupazione per il presente, e in certa parte anche per il futuro, è inseparabilmente connessa al momento della teoresi. La filosofia come ogni altra attività umana ha inevitabilmente ricadute pratiche, ancor più se chi se ne occupa ne è consapevole. Oggi, sembra che la filosofia, almeno in Italia, stia attraversando una fase di crisi generale.

Mi sembra di poter affermare, sulla base della mia esperienza personale, che la ricerca filosofica sia concentrata troppo sul passato, sullo studio di determinati autori piuttosto che di problemi. Ciò risulta in modo chiaro se guardiamo, per esempio, all'insegnamento della filosofia negli istituti superiori, dove si insegna *storia della filosofia* anziché filosofia. E dove chi insegna è allo stesso tempo insegnante di storia e di filosofia, il che è un chiaro retaggio gentiliano. Il problema è appunto il modo in cui la *storia* della filosofia viene insegnata, divulgata e presentata ad individui che si avvicinano alla filosofia per la prima volta. Il rischio è quello di trasmettere allo studente un'idea ingenua, – perché no – poco attraente, di ciò che significa *fare* filosofia. Ecco perché una riflessione sul ruolo e sui risvolti pratici (*politici* in senso ampio) della filosofia è oggi più che mai necessaria anche per ripensare insieme il valore educativo della filosofia.

Se, però, lo si fa rimanendo esclusivamente ancorati al passato, a ciò che altri prima di noi hanno detto e pensato, non se ne esce. Si resta intrappolati in un circolo vizioso dove si tenta di risolvere un problema (determinare il ruolo, il valore, la specificità della filosofia oggi) con gli stessi strumenti che lo hanno generato. Il passato, la storia della filosofia, dovrebbe essere invece il luogo simbolico dal quale attingere strumenti, esempi concreti di tentativi

di risoluzione di problemi che però vanno calati nell'oggi, e messi alla prova, in modo tale da testarne la validità e, se necessario, svilupparne di nuovi o affinare gli stessi. L'idea fichtiana della filosofia come creazione di concetti sembra impraticabile in un contesto simile.

Un altro aspetto da non sottovalutare e connesso al primo è la presenza della filosofia nel contesto pubblico o meglio le modalità con cui chi si occupa di filosofia si interfaccia con esso. In Italia, il luogo pubblico dove "si fa" veramente filosofia sono le scuole, le università, e le riviste specialistiche, motivo per cui quando si cerca di metter piede al di fuori di esse, si viene subito criticati. Ma non dimentichiamo che fino a metà del secolo scorso la filosofia costituiva ancora «un riferimento forte e imprescindibile per tutti i partiti politici e per i grandi dibattiti economici, sociali, morali e religiosi»¹³⁴. Altro elemento è poi il rapporto della filosofia italiana con la scienza e le sue conquiste.

Mi pare che il rapporto tra filosofia e scienza in Italia risenta ancora oggi dell'influenza negativa che certa parte della corrente neoidealista ha esercitato sulla cultura italiana in generale. Ecco perché abbiamo più volte accennato al tema dell'interdisciplinarietà e transdisciplinarietà, per ricucire un rapporto (quello tra ricerca filosofica e ricerca scientifica) di cui abbiamo bisogno per affrontare le sfide del presente e del futuro. In una società sempre più multipolare che deve fare i conti con sfide globali che ci riguardano tutti, la filosofia non può restare a guardare, non può solamente dedicarsi al suo passato senza avere il coraggio di comunicare col resto del mondo e del sapere, di aprirsi al presente, come ci hanno insegnato esemplarmente Fichte e Gramsci.

¹³⁴ C. Sini, *Il luogo pubblico della filosofia*, p. 1

BIBLIOGRAFIA*

Edizioni complete delle opere di Fichte

Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, a cura di R. Lauth e H. Jacob, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962-2012 (abbreviato con la sigla GA)

Traduzioni in lingua italiana delle opere di Fichte

- Discorsi alla nazione tedesca* a cura di G. Rametta, Laterza, Roma-Bari 2014
- Dottrina della Scienza*, tr. it. di A. Tilgher, nuova edizione ulteriormente riveduta e corretta da F. Costa, Laterza, Roma-Bari 1993
- Dottrina della Scienza del 1804* (16 aprile all'8 giugno), tr. it. di M.V. D'Alfonso, Guerini e Associati, Milano 2000
- Dottrina della scienza. Esposizione del 1811*, tr. it. di G. Rametta, Guerini e Associati, Milano 1999
- Fondamento dell'intera dottrina della scienza* a cura di G. Boffi, Bompiani, Milano 2003
- I tratti fondamentali dell'epoca presente* a cura di A. Carrano, Guerini e Associati, Milano 1999
- Introduzione alla vita beata* a cura di G. Boffi, F. Buzzi, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo (Milano) 2004
- La destinazione dell'Uomo* a cura di C. Cesa, R. Cantoni, Laterza, Roma-Bari 2001
- Lezioni di Zurigo. Sul concetto della Dottrina della scienza* a cura di M. Ivaldo, Guerini e Associati, Milano 1995
- Prima e Seconda Introduzione alla dottrina della scienza*, tr. it. e cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1999
- Sistema di etica* a cura di E. Peroli, Bompiani, Milano 2008
- Sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, tr. it. di C. De Pascale, Laterza, Roma-Bari 1994

Opere di A. Gramsci

- La Rivoluzione contro il Capitale* [24 dicembre 1917] in Id. *La città futura*, Einaudi, Torino 1982
- Lettere dal carcere 1926-1937*, Sellerio editore, Palermo, 1996
- Libero pensiero e pensiero libero* in *Scritti giovanili 1914-1918*, Einaudi, Torino 1972
- Note sulla Rivoluzione russa* in *Scritti giovanili 1914-1918*, Einaudi, Torino 1972
- Quaderni del carcere* a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 2014
- Scritti (1910-1926)*. v.2: 1917. Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2015
- Socialismo e cultura* in *Scritti giovanili 1914-1918*, Einaudi, Torino 1972

Opere di G. Lukàcs

- Arte e società*, vol. 1, Editori Riuniti, Roma 1977
Storia e coscienza di classe tr. it. di G. Piana, Sugar, Milano 2021
Che cos'è il marxismo ortodosso? in Id. *Scritti politici giovanili*, 1919-1928, Laterza, Roma-Bari 1972

Opere di B. Croce

- La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1938
Materialismo storico ed economia marxistica, Laterza, Bari 1927

Opere di G. Gentile

- La Rinascita dell'Idealismo*, Napoli 1903
Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea, Il Mulino, Bologna 1990

Letteratura secondaria***Opere su Fichte***

- CESA C., *Introduzione a Fichte*, Laterza, Roma-Bari 1994
 DUSO G., RAMETTA G., *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel* (Storia della filosofia politica Vol. 10), FrancoAngeli, Milano 2000
 GAMBARO G., *Filosofia trascendentale e orizzonte pratico nell'ultimo Fichte*, Cleup, Padova 2020.
 IVALDO M., *Fichte: una ontologia trascendentale della relazione*, in *Ontologia relazionale. Ricerche sulla filosofia classica tedesca*, a cura di Antonio Carrano e Marco Ivaldo, Federico II University Press, Napoli 2019
 IVALDO M., *La filosofia trascendentale di J.G. Fichte di Reinhard Lauth*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, ottobre - dicembre 1986, Vol. 78, No. 4
 LEON X., *Fichte et son temps*, 3 voll., Colin, Parigi 1922-1927
 MASULLO A., IVALDO M., *Filosofia trascendentale e destinazione etica*. Indagini su Fichte, Guerini e Associati, Milano 1995
 PAREYSON L., *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1976
 RAMETTA G., *Fichte*, Carocci, Roma 2013
 RAMETTA G., *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici da Kant a Deleuze*, Cleup, Padova 2008
 VALENTINI T., *I fondamenti della libertà in J.G. Fichte. Studi sul primato del pratico*, Editori Riuniti university press, Roma 2012

Opere su Gramsci

- CANFORA L., *Gramsci in carcere e il fascismo*, Salerno Editrice, Roma 2012
- CERRONI U., *Lessico gramsciano*, Editori Riuniti, 1978
- COUTINHO C. N., *Lukàcs e Gramsci: un'analisi comparativa*, in *Critica marxista* n. 1, 2012
- D'ORSI A., *Gramsci. Una nuova biografia*, Feltrinelli, Milano 2017
- FIORI G., *Vita di Antonio Gramsci*, Laterza, Roma-Bari 2021
- FERGNANI F., *Antonio Gramsci. La filosofia della prassi nei «Quaderni del carcere»*, Unicopli, Milano 2011
- FONZO E., *Il mondo antico negli scritti di Antonio Gramsci*, Paguro, Salerno 2019
- FROSINI F., *Gramsci e la filosofia. Saggio sui Quaderni del carcere*, Carocci, Roma 2003
- GHIRMAI I., *Giovanni Gentile e Antonio Gramsci in Nuova secondaria* - n. 9, maggio 2016 -Anno XXXIII
- LEPRE A., *Il prigioniero. Vita di Antonio Gramsci*, Laterza, Roma-Bari 1998
- MONTANARI M., *Il revisionismo di Gramsci. La filosofia della prassi tra Marx e Croce*, Biblion edizioni, Milano 2016
- ORMEA F., *Gramsci e il futuro dell'uomo*, Coines edizioni, Roma 1975
- PASQUINI L., ZANELLI P., *Crisi e critica della modernità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci. Parole chiave, tensione utopica, sollecitazioni*, Mimesis, Milano-Udine 2019
- PONS S., *Antonio Gramsci e la Rivoluzione russa: una riconsiderazione (1917-1935)*, in *Rivista Brasileira de História*. São Paulo, v. 37, n° 76, Sep.-Dec. 2017
- PORTELLI H., *Gramsci e il blocco storico*, Laterza, Roma-Bari 1973
- VACCA G., *Vita e pensieri di Antonio Gramsci 1926-1937*, Einaudi, Torino 2012

Altre fonti utilizzate

- CAZZANIGA G.M., *Il centenario lukacsiano*, in *Rivista di Storia della Filosofia*, 1, 1986
- CICALESE M., *La formazione del pensiero politico di Giovanni Gentile (1896-1919)*, Marzorati, Milano 1972
- Il Messaggero*, martedì 8 nov. 2016
- ILLETTERATI L., GIUSPOLI P., *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, Carocci, Roma 2016
- KANT I., *Critica della ragion pura*, Utet, Novara 2013
- L'Ordine Nuovo*, II, 1, 8 maggio 1920
- SAFRANSKI R., *Il Romanticismo*, Longanesi, Milano 2011
- WEBER M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, BUR Biblioteca Univ. Rizzoli, Milano 1991

* Si citano soltanto gli scritti effettivamente utilizzati per il presente lavoro