Dottorato di Ricerca in Filosofia delle Univesità di Roma "Tor Vergata" e Roma Tre

La struttura del sapere-immagine nell'*Anweisung zum seligen Leben*: uno specifico punto di vista sulla relazione tra filosofia e vita

Giovanna Sicolo, XXXI ciclo

Tutor: Marco Ivaldo

Ora, in cosa consiste la vita eterna? Questa è la vita eterna vuol dire «Che essi *riconoscano* Te e colui che Tu hai inviato», cioè nei nostri termini, la legge originaria e la sua eterna immagine; che solo *riconoscano,* e questo semplice riconoscere non soltanto conduce alla vita, ma ancora di più *è* la vita. (WL 1804II).

Indice

Premessa p. 1.

Introduzione: La struttura del sapere-immagine nell'*Anweisung zum seligen Leben* p. 5.

1. L'*Anweisung zum seligen Leben*, una ricostruzione critico-contestuale p. 22.

1.1 Schelling: *Philosophie und Religion* e la seconda fase della polemica con Fichte (1804-1806) p. 23.
1.2 Jacobi: la funzione epistemologica dell'accusa di nichilismo, la *Bestimmung des Menschen* e le *Vorarbeiten zu enier Beantwortung des jacobischen Schreibens von 99* (1805) p. 37.
1.3 *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* e la VI lezione dell'*Anweisung*; *Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen in Gebiete der Freiheit* e la IX lezione dell'*Anweisung* p. 52.

2. L'*Anweisung* e la *Wissenschaftslehre* 1804II p. 72.

2.1 I Prolegomeni della WL e le lezioni I-II dell'*Anweisung* p. 73.
2.2 La fenomenologia ascendente e la III lezione dell'*Anweisung* p. 86.
2.3 *Excursus*: Esigenze e problematicità dell'adesione di Reinhold al realismo logico di Bardili p. 93.
2.4 La *Wahrheitslehre* e la formulazione della struttura del sapere-immagine nell'*Anweisung* p. 105.
2.5 La fenomenologia discendente e le lezioni IV e V dell'*Anweisung* p. 110.
2.6 Excursus: *Die Prinzipien der Gottes-, Sitten-u, Rechtslehre* (1805) p. 132.

3. L'*Anweisung* e la *Wissenschaftslehre* 1805 di Erlangen p. 143.

3.1 *Nach dem Schlusse der Vorlesungen. Wiederaknüpfung der lezten Berliner Spekulationen* (1805) p. 144.
3.2 Il teorema della *Nicht-Folge* e la *Verwachsenheit* schellinghiana p. 151.
3.3 Il criterio assiologico del *Glauben* nelle lezioni XII-XIV della WL 1805 p. 161.
3.4 Dimensioni del reale, dimensioni del nulla p. 165.
3.5 L'indeducibilità dell'essere nel sapere: *Glaube*, *Gefühl*, *Liebe* p. 172.

Considerazioni conclusive p. 183.

Bibliografia p. 197.

Premessa

Per quale specifica ragione tornare, nell'ambito degli studi fichtiani, a lavorare sul ciclo di lezioni a carattere popolare del 1806, *Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre*[1]?

La vicenda della loro recezione comincia presto e in un momento molto particolare della riflessione e della *vita* di Fichte. A seguito della polemica sul presunto *ateismo* della sua filosofia, sul finire del XVIII secolo, e al complesso fraintendimento, cui le ultime esposizioni della dottrina della scienza erano andate incontro, il filosofo, lasciata l'università di Jena, decide di non dare più alle stampe opere di filosofia scientifica.

L'immagine speculativa che di Fichte si ha, tra il 1804 e il 1807, – salvo per gli uditori dei cicli di esposizione della *Wissenschaftslehre* a Berlino e Erlangen – è affidata alla pubblicazione delle lezioni di filosofia popolare, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*[2], *Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen in Gebiete der Freiheit*[3] e, in particolare, all'*Anweisung*.

Di fronte a questa circostanza, Schelling prima, Hegel poi, esprimono a tinte forti il loro giudizio negativo, criticando incoerenza e superficialità di quella che sembrerebbe una *nuova* fase della filosofia fichtiana. Riservandomi di analizzare nello specifico le ragioni di quest'interpretazione, resta il fatto che sia rimasta a lungo tale, nel dibattito critico.

Grazie all'importante lavoro della Fichte-*Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, dal 1962 sino a oggi, la *Fichte-Forschung* ha avuto a disposizione materiali inediti della produzione *scientifica* fichtiana di media e tarda fase.

Superato, in primo luogo, il pregiudizio stesso dell'esistenza di due-tre fasi diverse e irrelate tra loro – di un inspiegabile cambiamento di prospettiva in senso mistico-religioso – l'interesse della ricerca, sul torno d'anni qui presi in esame, si è quasi esclusivamente rivolto alle esposizioni della dottrina della scienza del 1804II, 1805 e 1807.

Alla luce delle stesse poi, s'è cercato di rileggere il contenuto dei cicli di lezione a carattere popolare allo scopo, potrebbe dirsi, di elevarne lo statuto speculativo. Questo imprescindibile passaggio ha, tuttavia, forse condotto, per contraccolpo, a misconoscerne esigenze specifiche e peculiarità.

Più precisamente, il rinvenimento del dispositivo teoretico del *sapere in quanto immagine dell'essere*, nelle diverse formulazioni delle dottrine della scienza di questi anni, ha

[1] GA I/9 pp. 1-212.
[2] GA I/8 pp. 141-396.
[3] GA I/8 pp. 37-139.

definitivamente dimostrato la *tenuta trascendentale* della filosofia fichtiana successiva al 1800[4].

C'è forse ancora bisogno, tuttavia, di mostrarne l'altrettanta cogenza nelle lezioni a carattere popolare, in generale, e in quelle di filosofia della religione, in particolare.

Allo stato attuale della ricerca, in merito, sembrano potersi distinguere due tendenze interpretative.

Una prima, legittimamente diffusa, sostiene che le esposizioni scientifiche e quelle popolari avrebbero lo stesso *contenuto* distinguendosi soltanto per *modalità espositiva*[5].

Se questa lettura ha il merito di riconoscere e apprezzare il valore speculativo delle seconde, essa risulta tuttavia problematica in considerazione di un fattore interno e costitutivo nella riflessione fichtiana.

In entrambi i casi – e si proverà a mostrarne il senso specifico nelle lezioni a carattere popolare – la conoscenza che si ricerca, non è una semplice trasmissione di contenuti, ma l'*auto-produzione* di una verità *certissima* e *trasformativa*; è una conoscenza che si ha *facendola*, che progredisce nella *riflessione sull'atto del produrla.* Ciò dice, quanto meno, di come la relazione tra forma e contenuto sia, per Fichte, non solo significativa ma *costitutiva*[6].

---

[4] Sul tema dell'immagine è doveroso aver presente il lavoro di Drechsler, J. (1955) *Fichtes Lehre vom Bild*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verl. Sulla relazione tra struttura del sapere-immagine e dottrina della religione riflette C. Danz nel suo articolo, *Das Bild als Bild. Aspekte der Phänomenologie Fichtes und ihre religionstheoretischen Konsequenzen*, in "Fichte Studien", 18, 2000.
Un approfondito e più recente studio, che comprende le ultime acquisizioni della ricerca, è quello di Bertinetto, A. (2010) *La forza dell'immagine: argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di J. G. Fichte*, Milano, Mimesis. Il IX *Kongress der Internationalen J.G. Fichte Gesellschaft*, tenutosi a Madrid nel 2015, ha avuto come tema "Fichte und die Zeit der Bilder". Il volume 42, 2016 delle *Fichte Studien*, raccogliendone gli esiti, è interamente dedicato a "Bild, Selbstbewusstsein, Einbildung".

[5] Con il nobile intento di emanciparne lo statuto speculativo, rispetto ad una loro presunta secondarietà, sostiene H. Traub: "Der wissenschaftlich-philosophische Vortrag bringt also nur die bereits vorliegende und populär-philosophisch darstellbare Wahrheit in der Form eines wissenschaftlich-philosophischen Beweises zu letzter Klarheit und Einsicht. Sein Beweisanspruch bezieht sich auf die *Form*, nicht auf den Inhalt seines Verfahrens". Oesterreich, P. L., Traub, H. (2006) *Der ganze Fichte. Die populäre, wissenschaftliche und metaphilosophische Erschliessung der Welt*, Stuttgart, Kohlhammer. p. 64.
Nella stessa direzione sembra, in qualche modo, andare M. Ivaldo: "Die populäre Darstellung der *Anweisung* wiederspircht nicht dem epistemologischen Ansatz der wissenschaftlichen Darstellung der *Wissenschaftslehre* – vielmehr liefert sie dieselben Resultate durch eine andere Methode". Ivaldo, M. (2015) *Nihilismus, Subjectivität, Leben. Im Anschluss an Jacobi und Fichte*. In Dierken, J., Krüger M. D., Siebeck M., (hrgs. von) (2015) *Leibbezogene Seele? Interdisziplinäre Erkundungen eines kaum noch fassbaren Begriffs*, Tübingen, Mohr Siebeck. p. 82.
Non si può di certo dire, tuttavia, che Ivaldo non riconosca la specificità di questa esposizione popolare e non ne dia una lettura, in cui ci si riconosce completamente: "Non che la dottrina della religione – […] – non sia suscettibile di esposizione scientifica; soltanto, l'esposizione scientifica non sembra poter esaurire la natura della religione, la quale ha un lato irriducibilmente esperienziale e concretamente-concreto, e che richiede che la dottrina che la illustra nei suoi principi si faccia anche guida nella prassi, arte del vivere in Dio". Ivaldo, M. (2016) *Filosofia e Religione. Attraversando Fichte*, Napoli, La scuola di Pitagora. p. 57.

[6] Riferendosi a due luoghi testuali della WL 1804II, A. Bertinetto sostiene: "Si tratta di due osservazioni fattuali, descrittive: non sono integrate nel percorso genetico-sistematico della riflessione della WL, ma ne sono per così dire esterne. Sembrano estrinseche allo svolgimento dell'argomentazione. Il che è rilevante perché nella WL il metodo coincide con l'autoesposizione della verità ed è per tanto indistinguibile dalla verità come contenuto del pensiero". Bertinetto op. cit. (2010) p. 197.

Una seconda tendenza, diversamente, riconosce che filosofia scientifica e filosofia popolare si distinguono, non solo per forma ma anche per contenuto. Ciò che le differenzierebbe, tuttavia, è una rigida bipartizione tra il punto di vista *idealista-trascendentale-genetico* della prima e quello *realista-comune-fattuale* della seconda[7].

Pur basandosi su esplicite affermazioni fichtiane – presenti anche nell'*Anweisung* – quest'interpretazione corre il rischio di semplificare una questione che, come a breve si sosterrà, è interna alla dottrina della scienza stessa e dirimente per ogni riflessione propriamente trascendentale[8].

In tutti i casi, al di là della lettura che se ne propone, può ancora notarsi una diffusa tendenza nel rivolgersi all'*Anweisung* o in cerca di una semplificazione linguistico-contenutistica o per riempire, rendere *vivide* le complesse deduzioni genetiche della *Wissenschaftslehre*.

Fondamentalmente, per quanto si è potuto verificare – fatta eccezione per alcuni recenti studi, di cui a breve si dirà – dell'*Anweisung* ci si occupa nelle introduzioni alle traduzioni nelle diverse lingue e in conclusione di lavori, ad altro dedicati, per distendere la tensione speculativa e muovere il cuore del lettore.

Prima di proporre l'ipotesi interpretativa che sostiene questa riflessione – che in ogni caso prende seriamente in considerazione ed è enormemente debitrice alle due suddette – è utile richiamare alcuni recenti studi focalizzati sull'*Anweisung*.

Si segnalano: il volume collettaneo, del 2017, a cura di P. Cerutti, *Lire: "L'initiation à la vie bienheureuse" de Fichte*[9] e il commentario sistematico di F. Seyler, del 2016, *Fichtes "Anweisung zum seligen Leben". Ein Kommentar zur Religionslehre von 1806*[10]; il prezioso articolo di F. Gilli del 2001, *Popülarphilosophie und Religionslehre*.

[7] Sostiene e giustifica, in tutto il suo originale lavoro, C. Asmuth: "Der ganze Unterschied zwischen dem populären und dem wissenschaftlichen Vortrag betrifft deshalb nicht bloß die Form, sondern auch den Inhalt des Vorgetragenen". Asmuth, C. (1999) *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte. 1800-1806*, Stuttgart Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog. p. 47.

[8] Con l'intento di spiegarne le ragioni, nel corso dell'intero lavoro, ci si allinea completamente alla lettura di F. Gilli: "Es handelt sich um die Annäherung an eine Thematik, die zum Herzen der Wissenschaftslehre selbst dringt, sowohl zur Unterscheindung zwischen "transzendentalem Wissen" und "gewöhnlichem Wissen", als auch zur Problematik solcher Unterscheidung zwischen Populäritet und Wissenschaflichkeit, als einer inneren Problematik der Wissenschaftslehre selbst". F. Gilli, *Popülarphilosophie und Religionslehre*, in Fuchs E., Ivaldo M., Moretto G., (hrgs. von) (2001) *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wircklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*, Stuttgart Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog. pp. 307-330.

[9] Cerutti, P. (sous la direction de) (2017) *Lire: "L'initiation à la vie bienheureuse" de Fichte*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.

[10] Seyler, F. (2016) *Fichtes "Anweisung zum seligen Leben". Ein Kommentar zur Religionslehre von 1806*, Freiburg-München, Karl Alber.

Significativo, inoltre, è il resoconto di M. V. d'Alfonso, per il 33° volume delle *Fichte Studien* 2009, *Die Anweisung zum seligen Leben. Fünftes Treffen des Italienischen Netzwerkes der Fichte-Forschung. Bologna 23.02.2007.*

Infine, tre studi che, pur non occupandosi esclusivamente dell'*Anweisung*, contribuiscono moltissimo alla sua comprensione sono: il saggio di F. Moiso del 1988, *Il nulla e l'assoluto la* Wissenschaftslehre del 1805 *e* Philosophie und Religion[11]; il volume del 2006 a cura di P. L. Oesterreich e H. Traub, *Der ganze Fichte. Die populäre, wissenschaftliche und metaphilosophische Erschliessung der Welt*[12]; e quello di M. Ivaldo del 2016, *Filosofia e Religione. Attraversando Fichte*[13].

In questo panorama critico, l'obiettivo della presente ricerca è analizzare l'*Anweisung zum seligen Leben* in relazione con i cicli di lezione coevi, a carattere scientifico e popolare, per far luce su specifiche questioni riguardanti il rapporto tra *Wissenschaftslehre* e *vita*.

La sua prospettiva si differenzia da quelle ora descritte per l'esigenza di mostrare quanto la reciproca relazione tra filosofia scientifica e filosofia popolare, non solo legittimi il carattere a tutti gli effetti *trascendentale* della seconda – assicurato dal rinvenirvi puntualmente la struttura del sapere-immagine – ma *sia* essa stessa questione genuinamente trascendentale.

La relazione tra filosofia e vita, specificata poi nella relazione tra WL e coscienza comune, conduce a due fondamentali riflessioni: una prima riguarda il punto d'*innesto* della filosofia nella vita, una seconda l'*applicazione* o *realizzazione* della WL nella vita stessa.

Si ritiene, così, che per un possibile chiarimento di queste due questioni, cruciali nella riflessione fichtiana, sia utile rivolgersi proprio a questo ciclo di lezioni a carattere *popolare* e di *filosofia della religione*.

Una prospettiva, infine, cui si attribuisce grande rilievo, è mettere in luce quanto complessa e profonda sia, in questi anni di inizio Ottocento, la comprensione fichtiana del *reale*.

La dimensione della *vita*, compresa alla luce del sapere-immagine dell'essere, comporta immediatamente, e per questo giustifica, la relazione di *reciproca condizionatezza* tra punto di vista scientifico-genetico e punto di vista comune-fattuale.

In altri termini, la comprensione fichtiana del *reale* sembra – e ciò emerge molto chiaramente nell'*Anweisung* – costitutivamente fondata su un profondo intreccio di epistemologia e ontologia, su un'ontologia che *può* e *deve* auto-legittimarsi epistemologicamente, un'ontologia *trascendentale*.

---

[11] In Moiso, F. (1988) *Vita, Natura, Libertà: Schelling 1795-1809*, Milano, Mursia. pp. 228-293.
[12] Oesterreich, P. L., Traub, H. op. cit. (2006).
[13] Ivaldo, M. op. cit. (2016).

Introduzione: La struttura del sapere-immagine nell'*Anweisung*

In queste pagine si propone una preliminare presentazione dei contenuti, che possa consentire di orientarsi più facilmente nel corpo dell'analisi.

Nello stesso tempo è utile isolare, in alcune delle lezioni dell'*Anweisung*, la formulazione della struttura del sapere come immagine dell'essere, nella sua specificità linguistica e contenutistica. Rispetto alle esposizioni della dottrina della scienza coeve, infatti, il dispositivo teoretico dell'immagine – che diviene centrale nella tarda riflessione fichtiana – sembra qui, esplicitamente, messo a fuoco.

In questo procedere semplicemente *descrittivo*, si rimanderà, di volta in volta in nota, alle questioni critiche principali affrontate, nello specifico, nei seguenti capitoli.

Per tale ragione, da un lato, non si prendono qui in considerazione le lezioni in cui non compaiano elementi strettamente necessari per la comprensione del funzionamento del sapere-immagine – contando poi di analizzarle, per importanti aspetti, nel resto lavoro – dall'altro, nel corpo dello stesso si potranno riscontrare alcune ripetizioni, dovute alla diversa luce sotto cui s'imposta l'analisi.

Prefazione:

Queste lezioni, unitamente a quelle appena uscite dalla medesima libreria-editrice intitolate *Tratti fondamentali dell'epoca presente*, e alle altre aventi per tema *L'essenza del dotto* ecc.(...), nelle quali il modo di pensare che in generale prevale in tutte queste conferenze si sviluppa applicandosi a un oggetto particolare, costituiscono il complesso di un insegnamento popolare di cui rappresentano il vertice più chiaro e il più chiaro punto luminoso. Nel loro insieme esse sono il risultato della mia autoformazione, incessantemente portata avanti da sei o sette anni con maggior tempo per lo studio e negli anni più maturi dell'età virile, alla luce di quella visione filosofica che mi tocco in sorte già tredici anni fa: visione che, per quanto possa aver cambiato in me – come spero – tante cose, nondimeno in se stessa, da allora, non si è alterata in alcun punto[14].

Una prima considerazione riguarda la chiara collocazione della *Anweisung* all'interno della produzione cosiddetta "popolare"; significato e *senso* di tale caratterizzazione sarà uno dei motivi conduttori dell'intera analisi, ricordando qui solo, che tali cicli di lezioni siano gli unici editi da Fichte in questo torno d'anni[15].

---

[14] F. Buzzi, G. Boffi (a c. di) (2004) *Introduzione alla vita beata*, Cinisello Balsamo, San Paolo. D'ora in avanti AzsL p. 91.

[15] Premessa la centralità della questione, si affronta nello specifico il tema della filosofia popolare nel terzo paragrafo del primo capitolo, dedicato ad un confronto critico con *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* e *Über das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen in Gebiete der Freiheit* e nel primo paragrafo del secondo, dedicato ai prolegomeni della *Wissenschaftslehre* 1804II e le lezioni I-II dell'*Anweisung*.

Proseguendo, è importante evidenziare come Fichte ritenga di *applicare*[16] in queste lezioni il suo *modo di pensare* a un *oggetto particolare*, bisognerà capire in cosa consista il primo (filosofia trascendentale? Struttura del sapere-immagine?) e se l'oggetto particolare in esame sia la religione. Possono dirsi queste, senza riserve, lezioni di *filosofia della religione*[17]?
L'*Anweisung* rappresenterebbe, infine, il punto più chiaro e luminoso dell'insegnamento popolare, così, occorrerà capire se lo sia semplicemente da un punto di vista di chiarezza espositiva o, anche, contenutistico. Concludendo, vi è in queste brevi dichiarazioni introduttive l'esplicito riconoscimento fichtiano dell'unitarietà del suo pensiero, mutato in certo modo durante gli anni ma sostanzialmente rimasto coerente in se stesso[18].

Prima lezione:

Inizialmente, potrebbe aversi l'impressione che Fichte, nella prima lezione, presenti una sorta di giustapposizione di termini e concetti, in funzione retorica o, comunque, non efficacemente legittimata; la forte enfasi che il filosofo pone in alcuni passaggi, effettivamente, presta il fianco ad un'interpretazione superficiale. Diversamente andando a fondo, si vede come, se pur stringatamente, Fichte dia qui all'ascoltatore-lettore tutte le coordinate per orientarsi nella comprensione delle successive lezioni[19], cominciando da uno specifico punto di partenza:

Attenendoci alla visione comune e consueta, la quale non può essere corretta senza anzitutto ricollegarsi a essa, non potevamo evitare di esprimerci *in questi termini*, benché secondo la vera visuale, nell'espressione *vita beata* ci sia qualcosa di pleonastico[20].

[16] Il complesso significato di *Anwendung*, più propriamente della dottrina della scienza, si affronta nel secondo capitolo, in relazione con i *Prinzipien der Gottes-, Sitten-u, Rechtslehre*.
[17] Senz'altro queste lezioni intendono introdurre al punto di vista della religione, alla vita beata, il significato della stessa è, tuttavia, complesso e prevede una specifica comprensione del sapere. Tutti gli scritti popolari di questi anni, d'altra parte, mostrano un'esplicita prospettiva religiosa e, infine, le esposizioni della dottrina della scienza coeve possono dirsi, in uno specifico senso, *Gotteslehren*. L'insieme questi aspetti, che complicano sensibilmente la questione, è discusso a più riprese nel corpo del lavoro.
[18] La continuità del pensiero filosofico fichtiano può dirsi, sostanzialmente, tema acquisito nella *Fichte-Forschung*. È importante ricordare, però, come l'*Anweisung* sia stata uno dei luoghi testuali a lungo usati per mostrarne discontinuità e incoerenza.
[19] Sull'opportunità di leggere questa lezione e la seconda come una sorta di prolegomeni al resto, si riflette nel primo paragrafo del secondo capitolo.
[20] AzsL p. 97. Riguardo al problema del passaggio dal punto di vista della coscienza comune a quello trascendentale, sul luogo di confine in cui le lezioni dell'*Anweisung* potrebbero trovarsi, si riflette, più nello specifico, nel quinto paragrafo del secondo capitolo, in relazione con le lezioni XXVI-XVII della WL 1804II, nelle quali, questo passaggio è tematizzato.

Dal punto di vista della filosofia, "vita" e "beatitudine" sarebbero equivalenti: ogni vita vera è una vita beata, così, il titolo di queste lezioni potrebbe essere indifferentemente *Introduzione alla vita* o *Introduzione alla beatitudine*[21].

Compare successivamente un altro concetto peculiare dell'*Anweisung*: l'*amore*[22].

In queste prime battute, se ne legge già un'importante caratterizzazione in relazione con la vita. La vita è una *dualità nell'unità*, dovuta proprio all'azione dell'amore che *divide* l'essere e, ponendolo di fronte a se stesso, ne fa un'*egoità*, un sé che s'intuisce e conosce. Tale divisione è poi destinata a una riunificazione, o meglio, l'impulso a quest'unificazione è ciò che costituisce il nucleo profondo della vita, ciò che poco oltre è definito *desiderio nostalgico dell'Eterno* (*Sehnsucht nach dem Ewigen*)[23].

Le asserzioni proposte sin qui conducono alla relazione tra la vita *vera* e la vita *parvente*[24]. Queste si distinguono esattamente secondo l'oggetto cui rivolgono il proprio amore, secondo la specifica modalità di indirizzare l'originario impulso all'unificazione, che sostiene entrambe e che fa, anche della vita parvente, una vita. Afferma con enfasi Fichte:

> Mostrami ciò che ami veramente, ciò che cerchi e ti sforzi di ottenere con tutto il tuo desiderio (*was du mit deinem ganzen Sehnen suchest und anstrebest*), quando speri di trovare il vero godimento di te stesso e tu, in tal modo, mi hai illustrato la tua vita. Ciò che ami, lo vivi (*Was du liebest, das lebest du*). Quest'amore, da te dichiarato, è appunto la tua vita: la radice, la sede e il centro del tuo vivere[25].

Questa vivida esortazione fichtiana può apparire inizialmente estemporanea, tuttavia, si spera che, alla fine dell'intero percorso proposto, si potrà tornare a leggerla e coglierne a pieno il significato.

Poco oltre, Fichte propone una nuova equivalenza di termini, quella tra 'vita' e 'essere'. Contrariamente ad una concezione dogmatica del secondo[26], il filosofo afferma che l'essere è vita vivente, da se stessa e per mezzo di se stessa e, in quanto vita, comporta l'*esistenza*.

---

[21] Poco oltre in questa lezione, Fichte afferma che una dottrina della beatitudine non può essere altro che una dottrina del sapere. Sul delicato tema dell'introduzione al sapere, sul problema dell'inizio della filosofia, si discute nel paragrafo dedicato a questa lezione e alla seconda, in relazione con i prolegomeni della WL 1804II.

[22] Un approfondimento specifico sul tema dell'amore, si trova nel quinto paragrafo del terzo capitolo, in continuità con alcune riflessioni sul *Glaube* e sul *Gefühl* della WL1805.

[23] Cfr. AzsL p. 209.

[24] Riconoscendo la distinzione tra vita vera e vita parvente come uno dei fili conduttori di queste lezioni, se ne dà una particolare lettura nel paragrafo dedicato alle pagine di annotazioni fichtiane *Nach dem Schlusse der Vorlesungen. Wiederanknüpfung der lezten Berliner Spekulationen* e nell'economia del confronto critico con Schelling, nella WL del 1805.

[25] AzsL p. 101.

[26] L'*Anweisung* e in generale la riflessione fichtiana di questi anni sono intessute della reiterata critica alla concezione *dogmatica* del rapporto tra finito e Assoluto. Si affronta più direttamente il tema, nel primo paragrafo del primo capitolo, dedicato alla seconda fase della polemica con Schelling.

Questi è assolutamente semplice, non molteplice, solo l'essere '*è*' e l'esistenza non è un predicato che gli si possa aggiungere esternamente.

La differenza tra vita *vera* e vita *parvente* consiste nel rivolgere il proprio amore all'essere semplice e immutabile o al molteplice e mutabile, a Dio o al mondo. In altre parole, perché sia dia vita vera, l'Uno immutabile deve essere "concepito come il principio esplicativo di noi stessi e del mondo"[27].

In relazione a ciò, vi è un ulteriore passaggio indispensabile per intendere in maniera avvertita queste lezioni: l'elemento, l'etere, la forma sostanziale della vita è il *pensiero.* In primo luogo Fichte afferma:

> […] nessuno dovrebbe essere disposto – parlando seriamente e secondo il significato proprio del termine – ad attribuire vita e beatitudine a un essere altro da quello che è consapevole di sé. Ogni vita presuppone dunque l'autocoscienza (*Selbstbewußtein*) e soltanto l'autocoscienza è in grado di cogliere la vita e di farne un oggetto di godimento[28].

In secondo, se la beatitudine consiste nel riunificarsi con l'Eterno, l'Eterno può essere colto esclusivamente con il pensiero, là dove precisamente per pensiero si intenda, avere "una certa visione particolare di noi stessi e del mondo, in quanto usciti dall'intima essenza divina in sé nascosta"[29]. Di conseguenza, "una dottrina della beatitudine non può essere altro che una dottrina del sapere"[30].

Con quest'ultimo passaggio termina la prima lezione; consapevolmente, si è scelto di proporne i contenuti in sequenza, senza commentarli né esplicitarne le relazioni, per restituire l'impressione di provvisorio disorientamento che si prova *iniziandone* la lettura.

Come premesso non si tengono qui in considerazione i temi della seconda lezione, poiché non strettamene dirimenti per la struttura del sapere immagine. Questo luogo testuale è tuttavia illuminante – e non solo da un punto di vista metodologico – per la distinzione tra filosofia scientifica e filosofia popolare. Si analizza, per questo, all'inizio del terzo capitolo, in relazione con i prolegomeni della WL 1804II.

---

[27] AzsL p.117.

[28] Ibidem. Nell'*Anweisung* l'auto-coscienza, ancor prima di essere un principio epistemologico, è risultato dell'azione dell'amore, inteso come principio di individuazione. Si riflette su ciò nel quinto paragrafo del terzo capitolo.

[29] Ibidem.

[30] Ibidem.

Terza lezione:

In questa lezione Fichte teorizza in forma esplicita la struttura del sapere-immagine dell'essere, utilizzando un linguaggio specifico che sembrerebbe rivelarne un'inedita prospettiva ontologica[31].
Il punto di partenza è un chiarimento a proposito dell'essenza del pensiero puro e del suo compito più rigoroso. Spiega Fichte, riferendovisi:

Questi non si inventa nulla, invece gli si presenta da sé ciò che unicamente – e non accanto o tra altri – è possibile, reale e necessario; e ciò non si certifica, per esempio, mediante una dimostrazione a se stesso esterna, bensì esso porta immediatamente in sé la propria certificazione, e, non appena viene pensato, risulta evidente a tale pensiero come ciò che unicamente possibile, ciò che è semplicemente e assolutamente vero, capace di rapire l'anima con certezza ed evidenza incrollabili, che annientano *tout court* qualsiasi possibilità di dubbio[32].

Queste precisazioni rispetto al *metodo* del pensare puro, l'evidenziarne il carattere non dimostrativo ma intuitivo, assumono rilevante importanza in relazione al compito assegnatogli: "il compito principale di questo pensiero consiste nel *pensare rigorosamente l'essere*"[33].
Ciò significa, in prima istanza, pensarlo nei termini della *Wahrheitslehre* della WL 1804II[34]:

E così se solamente avranno compiuto, in prima persona, i pensieri proposti, risulterà Loro evidente che l'essere dev'essere pensato puramente e semplicemente come uno solo, non molteplice, e quale unitarietà in sé conclusa, perfetta e assolutamente immutabile[35].

Dall'essere è necessario distinguere la *sua esistenza*, precisamente nel senso della struttura dell'immagine:

Loro prendano atto che distinguo l'essere, interno e nascosto in sé, dall'esistere e formulo questi due pensieri come nettamente contrapposti e per nulla collegati immediatamente. Tale distinzione è della massima importanza e soltanto per suo tramite si ottengono chiarezza e sicurezza nei supremi elementi della conoscenza. Ora sarà possibile chiarire nel modo migliore cosa sia in particolare l'esistenza mediante l'effettiva intuizione reale di questa medesima esistenza. Dico cioè che, immediatamente e alla radice, l'esistere dell'essere è la coscienza ovvero la rappresentazione dell'essere (*die Vorstellung des Seins*) [...]. L' 'è' si offre dunque soltanto come un contrassegno esterno dell'essere indipendente (*ein äußeres Merkzeichen des*

[31] Nella WL del 1804II, la dottrina della verità si consegue al termine di un programmatico movimento genetico-deduttivo. Il contenuto veritativo, nell'*Anweisung* invece, è immediatamente posto e, alla sua luce, Fichte descirve le conseguenze per la vita dell'uomo. Nonostante ciò, uno degli obiettivi del lavoro è mostrare come questo non implichi una metafisica dogmatica ma una particolare forma di ontologia trascendentale.
[32] AzsL p. 187. Sulla natura di questa certezza, in un certo senso origine, in un altro risultato della speculazione si riflette a più riprese nell'intero lavoro.
[33] AzsL p. 189.
[34] Per un confronto diretto tra il nucleo speculativo della terza lezione e la *Wahrheitslehre* della WL 1804II, si veda il quarto paragrafo del secondo capitolo.
[35] AzsL p. 191.

selbständigen Seins), un'immagine di esso (*ein Bild davon*) […] come *il suo essere al di fuori del suo essere* (*als ihr Sein außerhalb ihres Seins*).[36]

Al termine della radicale distinzione tra essere e sua esistenza, Fichte ne evidenzia la altrettanto radicale *implicazione reciproca*, implicazione che descrive, definitivamente, il senso profondo dell'esistenza *in quanto auto-coscienza di essere immagine* e solo immagine dell'essere assoluto[37].

[...] la *coscienza* dell'essere è l'unica forma e l'unico modo possibile di *esistenza* dell'essere, per cui essa stessa è tale esistenza dell'essere in modo affatto immediato, senz'altro e necessariamente [...] l'essere – in quanto essere e rimanendo essere, senza rinunciare in nulla al proprio carattere assoluto e senza mescolarsi e frammischiarsi all'esistenza – deve esistere. […] l'esistenza deve cogliersi, configurarsi e conoscersi in quanto mera esistenza, deve opporre a se stessa e costruire l'immagine di un essere assoluto, di quest'essere assoluto essa è appunto il puro e semplice esistere; l'esistenza, mediante il suo essere, deve annientarsi (*sich vernichten*) di fronte a un'altra esistenza assoluta; ciò che appunto assegna ad essa il carattere della pura e semplice immagine (*des bloßen Bildes*), della rappresentazione ovvero della coscienza dell'essere. […] Dunque, se abbiamo svolto i pensieri assegnati in compito, è evidente che l'esistenza dell'essere dev'essere necessariamente – non potrebbe affatto essere altro che – un'autocoscienza di se stessa, cioè dell'esistenza, in quanto mera immagine dell'essere (*als bloßen Bildes*), dell'essere che è assolutamente in se stesso[38].

A causa del suo essere essenzialmente e costitutivamente auto-coscienza di essere immagine dell'essere, precisa Fichte, l'esistenza non può cogliersi altrimenti, non può risalire oltre se stessa e comprendere *come*[39] dall'essere in sé conchiuso derivi la sua manifestazione nel sapere, ma questo stesso modo di esistere del sapere è "la vita interna e veramente reale nel sapere"[40]. Nonostante queste precisazioni sulla natura immaginale dell'esistenza, il nesso d'implicazione con l'essere, in questa lezione, sembra essere significativamente affermato da un punto di vista *ontologico*. Scrive Fichte:

Perciò la vita reale del sapere è, nella sua radice, l'essere interiore, l'essenza dell'assoluto stesso e nient'altro. Tra l'assoluto, o Dio, e il sapere nella sua più profonda radice vitale non c'è separazione, ma i due si risolvono perfettamente l'uno nell'altro. [..] Infatti ogni realtà viene mantenuta nell'esistenza soltanto dall'esistenza di Dio in essa e se Dio potesse scomparirvi, essa stessa svanirebbe dall'esistenza[41].

---

[36] AzsL p. 193.
[37] La decisiva struttura di *relazione nella differenza* tra essere ed esistenza è affrontata, in una specifica prospettiva, nel terzo capitolo, in connessione con il teorema della *Nicht-Folge* della WL del 1805.
[38] AzsL p. 197.
[39] La relazione tra *certezza fattuale* e *deduzione genetica*, in queste lezioni, è decisamente problematica ma, tuttavia, dirimente per la loro comprensione, si torna su questo perciò, continuamente, nell'intero lavoro.
[40] AzsL p. 199.
[41] AzsL p. 201.

La struttura del sapere-immagine dell'essere risulta, infine, funzionale a spiegare cosa distingua e caratterizzi una vita beata.

Questa esistenza divina, ai gradini inferiori della vita spirituale, viene intravista soltanto dietro involucri opachi e in ombre confuse che provengono dall'organo del senso spirituale, con cui si vede se stessi e l'essere: ma contemplarla chiaramente e senza veli, espressamente come vita ed esistenza divina, e immergersi con amore e godimento in questa vita così concepita, ciò è vita vera e ineffabilmente beata[42].

Quarta lezione:

In questa lezione, l'implicazione essere-esistenza è approfondita in conseguenza della contraddizione tra l'assoluta unità del primo e l'insopprimibile molteplicità, esperibile nella realtà[43].

La spiegazione della molteplicità non può dipendere immediatamente dall'essere, ma ha a che fare solo con l'esistenza, coscienza, sapere dell'essere e si configura come *necessaria libertà dell'esistenza stessa*[44]. Una preliminare precisazione è che l'affermazione del *che* dell'implicazione essere-esistenza si presenta come un fatto assoluto, un oggetto di fede[45], diversamente, la spiegazione del *come* della stessa si rivolge a chi ancora non si sia elevato al pensiero puro.

Problematico è poi che Fichte distingua ulteriormente coloro i quali conoscono il *come* della relazione tra essere e esistenza, per via analitica e scientifica, da coloro i quali ancora non si sono elevati al pensiero puro e possono disporre della seguente spiegazione popolare[46].

A rilevare, infine, come la stessa distinzione tra essere ed esistenza non valga in se stessa ma, potrebbe dirsi, a causa della natura stessa dell'esistenza, si veda quest'affermazione fichtiana:

L'intera distinzione, segnalata nella lezione precedente, tra essere ed esistenza e la loro non connessione (*der Nichtzusammenhang zwischen beiden*) si mostrano qui come esistenti

[42] AzsL p .201.

[43] La relazione tra Uno-assoluto e molteplicità dell'esistenza è uno dei fili conduttori dell'*Anweisung*, se ne indaga la specificità, rispetto al suo risolversi nella WL del 1804II, nel secondo capitolo.

[44] Il principio costitutivo della libertà dell'essere *e* dell'esistenza è un tema centrale dell'intera riflessione fichtiana di questi anni, se ne mostrano le diverse implicazioni tramite il confronto con la WL del 1805, nel terzo capitolo.

[45] AzsL p. 219. Sulle diverse e specifiche dimensioni che la fede assume nella filosofia fichtiana di questi anni, scientifica e popolare, si riflette in più luoghi del lavoro. Una sua funzione epistemologica si mostra nel primo capitolo, in relazione al confronto critico con Jacobi e nel terzo alla luce delle pagine di annotazioni *Nach dem Schlusse der Vorlesungen. Wiederanknüpfung der lezten Berliner Spekulationen*; una sua funzione assiologica si ritraccia nelle lezioni XII-XIV della WL 1805.

[46] Cfr. AzsL p. 221. La questione è molto complessa perché qui sembrerebbe che il pensiero puro si distingua, sia dal procedimento della filosofia scientifica, sia da quello della filosofia popolare. Per un primo chiarimento di queste affermazioni, si veda la specifica trattazione della seconda lezione dell'*Anweisung* – in cui Fichte esplicitamente distingue i due approcci – nel primo paragrafo del secondo capitolo.

unicamente per noi e solamente come una conseguenza della nostra limitatezza, ma per nulla affatto come esistenti in sé e immediatamente nell'esistenza divina[47].

Il principio di ogni successiva distinzione e dunque anche della molteplicità riscontrabile nell'esperienza è un operatore argomentativo, un catalizzatore sintetico, un contrassegno (*das Merkmal*): l'*in quanto* (*als*), quello stesso che distingue, nella riflessione, l'essere *in quanto* essere e l'esistenza *in quanto* esistenza[48].

L'*als* descrive e caratterizza le due realtà, "ne offre precisamente un'immagine composita, nella quale esse si compenetrano a vicenda e si determinano reciprocamente"[49]. Il soggetto dell'impiego dell'*als* è il concetto che, per sua natura, determinando e caratterizzando, trasforma l'unica vita divina in un essere statico e in quiete, il *mondo*, così: "il concetto è il vero e proprio creatore del mondo"[50].

Vi è a questo punto un passaggio, attraverso il quale, si dà effettivamente la molteplicità e vede protagonista la *riflessione*, o meglio, il *libero fatto della riflessione*.

Il concetto, in ogni sua autonoma auto-comprensione di sé, si esplica come questo o quel determinato, così: "Come il concetto in generale si è rivelato generatore del mondo, così qui il libero fatto della riflessione si mostra come generatore della molteplicità, anzi di un'infinita molteplicità [...][51]".

In questi articolati passaggi, che possono riassumersi come una forma di auto-osservazione dell'esistenza-coscienza-sapere su se stessa, il punto dirimente è la libertà con la quale la stessa avviene, pur nel necessario nesso di implicazione con l'essere. Scrive, significativamente, Fichte:

Il fondamento dell'autonomia e della libertà della coscienza si trova certamente in Dio, eppure proprio perché il fondamento si trova in Dio, l'autonomia e la libertà esistono veramente e non sono affatto una vuota parvenza. In virtù del suo proprio esistere e conseguentemente all'intima essenza del medesimo, Dio estromette da sé la propria esistenza – la estromette in parte cioè in quanto questa diventa auto-coscienza – e la stabilisce come veramente autonoma e libera[52].

---

[47] AzsL p. 223. Nel secondo e terzo capitolo, dedicati al confronto tra i contenuti dell'*Anweisung* e alcuni nuclei speculativi delle WL coeve, diviene chiaro come quella che qui appare un'estrinseca indicazione metodologica sia una dirimente componente teoretica del sapere-immagine.

[48] Su come il darsi della molteplicità sia spiegato qui a partire da una *riflessione sul nostro modo di riflettere*, si veda il secondo capitolo, in cui si legge questa lezione in relazione con l'*Erscheinungslehre* della WL 1804II.

[49] Ibidem.

[50] AzsL p. 227.

[51] AzsL p. 231.

[52] AzsL p. 229. Il tema dell'interconnessa libertà dell'assoluto e dell'esistenza è particolarmente significativo anche in vista del confronto critico con la riflessione schellinghiana. Si veda per questo il primo paragrafo del primo capitolo e il secondo del terzo.

L'essere assoluto per sua natura non può avere nulla a che fare con la molteplicità, in essa vi si trova solo il suo rappresentante, la sua immagine. Questo è tanto vero che Fichte domanda ai propri ascoltatori dove si trovi, o meglio, dove rimanga, a seguito della scissione infinita, l'unica vita divina. La risposta è la seguente:

Rispondiamo: non è scomparsa ma è e rimane là dove soltanto può essere: nel celato essere della coscienza inattingibile al concetto [...][53].

Nonostante ciò, la molteplicità riscontrabile nella realtà è *insopprimibile*, perché insopprimibile è il *figurare* costitutivo della riflessione che la produce. Per spiegare tutto questo, Fichte usa l'esempio del prisma, nel quale traspare nuovamente il dispositivo del sapere-immagine:

Come già il tuo occhio sensibile è un prisma, nel quale l'etere del mondo sensibile – un elemento uguale identico a se stesso, puro e incolore – si rifrange sulle superfici delle cose in una moltitudine di colori (per questo però tu non affermerai affatto che l'etere è in sé per sé colorato, bensì soltanto che si scompone in colori [molteplici] nel tuo occhio e a contatto con esso, nel rapporto di azione reciproca; e certo ora non sei in grado di vedere l'etere incolore ma di pensarlo incolore, pensiero questo, al quale puoi prestar fede in modo esclusivo, *dopo aver riconosciuto la natura del tuo occhio che vede*); allo stesso modo procedi anche nell'ambito del mondo spirituale e con la visione del tuo occhio spirituale. Ciò che tu vedi, lo sei eternamente tu stesso: eppure *tu non lo sei quale tu lo vedi, né lo vedi come tu lo sei*. Tu lo sei immutabilmente, puramente, privo di colore e figura. *Solanto la riflessione, che parimenti tu stesso sei e proprio perciò non puoi mai separartene*, solamente questa te lo rifrange in infiniti raggi e in infinite figure. Sappi dunque che [il tuo essere] non in sé ma esclusivamente in tale tua riflessione – in quanto essa è il tuo occhio spirituale per il cui solo tramite sei in grado di vedere – e nel rapporto di azione reciproca con questa riflessione, è rifratto e configurato, anzi rifratto e configurato come un molteplice. Elevati al di sopra di tale parvenza, che in effetti *è altrettanto insopprimibile quanto lo sono i colori del tuo occhio sensibile*; elevati al di sopra di tale parvenza fino al pensiero: dal pensiero lasciati prendere, ed ecco: d'ora in poi presterai fede soltanto ad esso[54].

[53] AzsL p. 233. La dimensione di indeducibilità dell'essere, pur nella relazione con l'esistenza-sapere, è approfondita nel terzo capitolo, alla luce del teorema della *Nicht-Folge* della WL del 1805.
[54] AzsL p. 235. Nel confronto tra questa lezione e l'*Erscheinungslehre* della WL 1804II, si propone questo esempio come una versione popolare della riflessione del vedere sul vedere stesso.

Quinta lezione:

Nel cominciare la quinta lezione, Fichte propone nuovamente la relazione tra essere ed esistenza nei termini della struttura del sapere-immagine, come segue:

Secondo ciò che abbiamo visto fino ad ora, la beatitudine consiste nell'unificazione con Dio in quanto Uno e Assoluto. Noi però, nella nostra indelebile essenza, siamo soltanto sapere, immagine e rappresentazione (*Wir aber sind in unserem unaustilgbaren Wesen nur Wissen, Bild, und Vorstellung*), e questa nostra forma non può scomparire neppure in quel [nostro] coincidere con l'Uno. Anche in questo nostro coincidere con lui, egli non diventa il nostro essere più proprio, ma si libra davanti agli occhi nostri come un essere estraneo che sta al di fuori di noi, al quale soltanto ci abbandoniamo e aderiamo con intimo amore; egli ci sta davanti sospeso come in sé privo di figura e contenuto, senza offrire per sé un concetto determinato né cognizione alcuna della sua intima essenza, bensì soltanto come ciò tramite cui pensiamo e comprendiamo noi stessi e il nostro mondo[55].

Quest'ultimo riferimento all'essere come *principio tramite cui comprendiamo noi stessi e il nostro mondo* va pensato in relazione con la descrizione del puro pensare, che consisteva nell'*avere una certa visione di noi stessi e del mondo*, nella prima lezione, e con la *dottrina della quintuplicità*, esposta nello specifico in questa quinta[56].

La quintuplicità consiste in una seconda scissione che, a differenza dell'infinità, non riguarda il mondo ma la nostra *riflessione sul mondo*, là dove le due vanno concepite in maniera complementare e inseparabile.

La quintuplicità è una "scissione e suddivisione nella visione dell'oggetto e non offre come suo risultato oggetti differenti in sé bensì solo differenti modi di vedere internamente, di assumere e capire il mondo che rimane unico"[57].

I cinque possibili punti di vista sul mondo corrispondono, ancora, ai diversi gradi di sviluppo della vita spirituale, ai quali Fichte ha fatto riferimento nella prima lezione[58].

---

[55] AzsL p. 245.

[56] La specifica formulazione della dottrina della quintuplicità dei punti di vista sul mondo è uno degli aspetti di maggior interesse dell'*Anweisung*. Nella convinzione dell'indispensabilità di una sua approfondita comprensione, la si analizza: dapprima, nel secondo capitolo, come una particolare forma di *Erscheinungslehre*; si imposta poi un confronto tra la quintuplicità e la deduzione dei quattro principi fondamentali nella XXVIII lezione della 1804II; la si legge in parallelo con i *Prinzipien der Gottes-, Sitten-u, Rechtslehre*; nel terzo capitolo, se ne indaga, infine, la componente 'affettiva'.

[57] AzsL p. 249.

[58] In apertura dell'ottava lezione, Fichte afferma di star conducendo una descrizione (*Beschreibung*) genetica. In relazione con alcune considerazioni svolte tra il terzo paragrafo del primo capitolo e il primo del secondo, si avanza l'ipotesi di un significato di *genesi*, diverso da quello tecnico della WL, e legato al graduale sviluppo della vita spirituale.

Il primo grado è stato esposto sufficientemente, a detta del filosofo, in precedenza, in questo si pone come realtà e fondamento dell'esistere il mondo *sensibile*, è il punto di vista della coscienza comune e della filosofia empirista.
Il secondo è quello della *moralità inferiore* o *legalità oggettiva*, in esso il fondamento del reale è una legge esteriore che inerisce la nostra libertà, a questi corrisponde la dottrina del diritto, suo emblema è il Kant della *Critica della ragion pratica.*
Il terzo punto di vista è quello della *moralità superiore*[59], questo ha a principio una legge per il mondo degli spiriti che non ha semplice carattere regolativo, ma anche e specificamente *creativo*. Il fine del terzo grado di sviluppo spirituale è condurre l'umanità a essere ciò che è per essenza: "immagine fedele, copia e rivelazione dell'intima essenza divina"[60]. Esempi di ciò nella filosofia sono Platone e, significativamente, Jacobi[61].
La quarta visione del mondo, della *religione*, è esplicitamente riconosciuta come quella cui le lezioni dell'*Anweisung* vogliono introdurre. Per questa ragione, il luogo testuale, che si riporta ora per esteso, sarà ampiamente ripreso e analizzato nel corpo dell'analisi.

Soltanto Dio è e al di fuori di lui non c'è nulla: una proposizione, mi sembra, facilmente comprensibile e condizione esclusiva di ogni visione religiosa. Dicendo in questo modo «Dio è», abbiamo un concetto affatto vuoto, che puramente e semplicemente non spiega in alcun modo l'intima essenza di Dio. [...] L'unico corollario possibile, che egli è assolutamente da sé, tramite se stesso e in sé, altro non è che la forma fondamentale del nostro intelletto applicata a lui e nulla esprime se non il nostro modo di pensarlo [...] non dobbiamo dedurlo da un altro concetto al modo in cui, necessitati dall'essenza del nostro intelletto, procediamo con altri oggetti del nostro intelletto. [...] Dio uscendo da questo concetto vuoto, che ha l'aspetto di un'ombra, entra nella sua vita effettiva, vera e immediata in noi, ovvero, espresso in modo più rigoroso: noi stessi siamo questa sua stessa vita immediata. Sia pure, ma nulla sappiamo di quest'immediata vita divina; e poiché, in modo esattamente conforme alla nostra dichiarazione, la nostra propria esistenza, che ci appartiene, è soltanto quella che possiamo cogliere nella coscienza, quel nostro essere in Dio, benché alla radice possa essere sempre il nostro, ci rimane tuttavia eternamente estraneo [...] La forma ci nasconde sempre l'essenza; il nostro stesso vedere ci vela sempre l'oggetto e il nostro stesso occhio è di ostacolo al nostro occhio (*und unser Auge selbst steht unserm Auge im Wege*). A te, che così ti lamenti, dico: elevati soltanto al punto di vista della religione e tutti gli involucri scompaiono; ti sparisce il mondo con il suo morto principio ed entra nuovamente in te la divinità stessa, nella sua forma prima e originaria, quale vita, come la tua propria vita, che devi vivere e vivrai. Resta ancora soltanto l'unica forma inestinguibile della riflessione, l'infinità di questa vita divina in te, la quale in Dio è certamente soltanto una; tuttavia questa forma non ti schiaccia, infatti *tu la desideri e la ami: essa non ti inganna perché tu sei in grado di spiegarla* (*aber diese Form drückt dich nicht – denn du begehrst sie und liebst sie: sie irret dich nicht; denn du vermagst sie zu erklären*). [...] «*Che*

[59] Un'indagine circostanziata della specificità del punto di vista della moralità superiore si trova nel terzo paragrafo del primo capitolo, dedicato agli scritti di filosofia popolare all'*Anweisung* coevi e, ancora, nell'*excursus* sui *Prinzipien der Gottes-, Sitten-u, Rechtslehre.*
[60] AzsL p. 265.
[61] Di una specifica influenza jacobiana sulla riflessione fichtiana di questi anni, si riflette nel secondo paragrafo del primo capitolo.

cos'è Dio?» [...] «Egli *è* ciò che *fa* colui che gli si abbandona e si lascia prendere dall'entusiasmo per lui». Vuoi contemplare Dio com'egli è in se stesso, faccia a faccia? Non cercarlo al di là delle nuvole, puoi trovarlo dovunque tu sia: guarda alla vita di coloro che gli si sono abbandonati, e lo vedi. Abbandonati anche tu a lui, e lo trovi nel tuo petto. Onorata Assemblea, questa è la visione del mondo, e dell'essere, dal punto di vista della religione[62].

Nella prima parte della citazione, può cogliersi la tipica critica fichtiana a una concezione di Dio dogmatica, là dove per questa si intenda, una concezione che trasferisce le operazioni della coscienza finita, nell'atto del relazionarvisi, all'essenza stessa di Dio e che, senza riflettervi ulteriormente, ne produce un concetto estraneo e vuoto[63].

Di seguito, la reale implicazione tra coscienza finita e Dio è descritta precisamente nei termini della struttura del sapere-immagine: noi stessi siamo e viviamo della vita dell'essere, ma tale vivere ci resta irrimediabilmente inattingibile a causa del nostro essere *vedere*, che vela a se stesso il proprio contenuto.

Se questi sono gli estremi della questione, il punto di vista della religione si carica di un forte senso *pratico*: riflettere l'essere significa riflettere *sull'essere* ma, riflettere sull'essere conduce a *volere*, *amare* l'essere, *viverlo*. L'inestinguibile forma della riflessione, l'essenza stessa del sapere-immagine non irretisce la sensatezza di una relazione con l'essere perché, dal punto di vista della religione, siamo in grado di *spiegarla.* La natura di questa spiegazione non può essere teoretico-deduttiva ma, nuovamente, *pratica*: essa non comporta un superamento del *vedere* che noi stessi siamo, ma un *desiderarlo*, *amarlo* e *viverlo* in quanto vita stessa di Dio.

L'ultima parte della lezione è dedicata a una breve esposizione della quinta visione del mondo, quella della *scienza*. Da qui, ognuno dei punti di vista è ricompreso in unità e si è in grado di ricondurre di volta in volta ogni molteplice all'Uno. Ciò che per la religione è un fatto assoluto per la scienza è comprensione genetica: la prima sa *che* il fondamento di ogni realtà è nell'essere assoluto, la seconda spiega *come* questo accada[64].

Si tralascia qui la sesta lezione, non perché in essa non compaia la struttura del sapere-immagine, ma perché, anzi, vi compare in una peculiare forma. Fichte la indica come contenuto speculativo del prologo del vangelo di Giovanni, al cui commento la lezione è dedicata. La si analizza nel terzo paragrafo del secondo capitolo, assieme all'illuminante – e sorprendentemente pochissimo presa in considerazione – appendice.

---

[62] AzsL pp. 267-271. (Corsivo G. S.)

[63] La critica fichtiana al dogmatismo, in tal senso inteso, è particolarmente evidente nel confronto con la riflessione di Schelling, cui è dedicato il primo paragrafo del primo capitolo. L'errore della *Verwachsenheit* schellinghiana si indaga poi, nel terzo, nell'economia della WL del 1805.

[64] Questo è uno dei luoghi testuali in cui Fichte esplicitamente caratterizza il punto di vista della religione come *fattuale* e quello della scienza come *genetico*. Quest'importante questione si problematizza, a più riprese, nell'intero lavoro.

Ottava lezione:

Nel sommario di questa lezione, Fichte annuncia che si avrà una comprensione più profonda della dottrina dell'essere, esposta nelle precedenti, alla luce della quintuplicità dei punti di vista. Tale chiarimento ha nuovamente a che fare con la relazione tra *necessità* e *libertà* all'interno dell'implicazione essere-esistenza.

Fichte torna a descrivere la struttura del sapere immagine dell'essere con nuovi termini, rivolgendo particolare attenzione al nesso di necessità che lega essere ed esistenza.

Tutto ciò che all'essere consegue dalla sua esistenza è chiamato qui *forma*, così: "abbiamo i due pezzi: l'essere, com'esso è internamente in sé, e la forma, che l'essere assume per il fatto di esistere"[65]. L'esistenza non può essere altro che esistenza dell'essere, perché solo l'essere è e l'essere non può avere altra esistenza che la forma, perché non può esistere diversamente che in essa. Riassume in simboli Fichte:

> Se loro chiamano A l'essere e B la forma – si capisce, l'intera forma – pensata nella sua unità, allora l'esistenza reale è A x B e B x A. A determinato da B e viceversa. [...] entrambi sono cresciuti nella realtà effettiva e sono reciprocamente compenetrati, cosicché nella realtà effettiva [dell'esistenza], e senza che la realtà effettiva [ne] venga annientata, non potrebbero essere di nuovo separati. Questo è il punto dal quale, per me, tutto dipende; questo è il punto organico di unità d'ogni speculazione e, per chi vi penetra, s'è accesa l'illuminazione suprema[66].

La forma, cioè tutto ciò che consegue all'essere dalla sua esistenza, ha due parti che coincidono con le due scissioni descritte nella quarta e nella quinta lezione, l'*infinità* e la *quintuplicità*.

Con particolare riferimento alla seconda, Fichte evidenzia come non sia l'essere che si presenta in cinque diversi modi nella forma, perché questi è "completamente indeterminato e completamente indifferente riguardo a questo suo modo di venir assunto"[67].

Questa prima libertà e autonomia dell'essere è del tutto reale ma, riguardo alla sua esplicazione nell'esistenza, giunge soltanto fino alla *possibilità*. Vi è poi una seconda libertà, quella dell'esistenza, strettamente connessa con la quintuplicità dei punti di vista sul mondo. Così, Fichte ne descrive l'origine:

---

[65] AzsL p. 389. Per la comprensione di questa riesposizione della struttura del sapere-immagine – che fa luce sulla relazione di necessità e libertà all'interno del nesso d'implicazione essere-esistenza – è doveroso, da un punto di vista storico-critico, riferirsi alla seconda fase della polemica con Schelling. Una sua generale analisi si trova nel primo paragrafo del primo capitolo, in relazione con il fichtiano *Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bischeringen Schicksalderselben* del 1806; una riflessione specifica su questi passi dell'ottava lezione si trova poi, nel terzo capitolo, in relazione con la schellinghiana *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichtescen Lehre* e con la WL del 1805.

[66] AzsL p. 391.

[67] AzsL p. 397.

Perciò, tramite la sua esistenza, esso [l'essere] pone una libertà e un'autonomia, relative al suo modo di essere assunto ovvero relative al *modo di riflettere su di lui*, completamente indipendenti da lui, [preso] nella sua interna essenza […] l'essere assoluto si presenta in questa sua esistenza come tale libertà e autonomia assoluta di assumere se stesso e come questa indipendenza del suo proprio essere interno; esso non si crea, per così dire, una libertà al di fuori di sé, bensì è esso stesso, in tale parte della forma, questa sua peculiare libertà al di fuori di se stesso[68].

Si potrebbe dire che l'implicazione essere-esistenza è necessaria ma il *come* della stessa è assolutamente libero e, meglio, l'esistenza stessa è questa *libertà di riflettere l'essere, riflettendo sull'essere*, concependosi in un determinato rapporto con il mondo. La forma generale della riflessione, il vero e proprio punto organico d'unità della forma assoluta e dell'essenza assoluta è l'*io*, un io autonomo e libero.
La coscienza di tale libertà, il radicarsi in essa, l'assumersi come auto-fondati implica una forma di *affetto* per la propria autonomia[69]. Tale sentimento può assumere due forme che corrispondono, sostanzialmente, ai primi due punti di vista sul mondo e sono, in questa lezione, identificati con l'eudemonismo e con lo scetticismo. Il secondo è, naturalmente, un grado spirituale superiore rispetto al primo, eppure, conserva una forma di *volontà* auto-fondata che non consente di concepire la reale implicazione tra essere ed esistenza. Scrive Fichte:

Ma finché un qualche io si trovi ancora in un qualche punto della libertà, esso ha ancora un *proprio* essere, che è un'esistenza unilaterale e manchevole dell'esistenza divina, quindi propriamente una negazione dell'essere, e un tale io ha anche un affetto di questo essere e una volontà ora immodificabile e stabile di affermare questo suo essere[70].

Sostanzialmente, per elevarsi ai punti di vista superiori, occorre attingere una profonda visione di noi stessi e del mondo, individuare la reale fonte della libertà costitutiva e insopprimibile dell'esistenza-immagine; per fare ciò, tuttavia, è necessario svuotarne la pretesa di autonomia assoluta. Quanto segue è la conclusione fichtiana:

Non appena, in virtù dell'atto supremo della libertà e del perfetto compimento della medesima, si attenua questa fede, l'io, che era stato, cade nella pura esistenza divina, e a rigore non si può neppure dire che in fine siano diventati suoi l'affetto, l'amore e la volontà di questa esistenza divina, in quanto in generale non sono più due bensì una sola esistenza, e non sono più due volontà ma in generale una sola e medesima volontà in tutto e per tutto. Fintantoché l'uomo desidera ancora essere qualcosa per conto suo, Dio non viene da lui, poiché nessun uomo può diventare Dio. Non appena però egli si annichila puramente, integralmente e fino nella radice

[68] Ibidem. (Corsivo G. S.)
[69] Nel terzo capitolo, si cerca di sciogliere il significato di questo *Affekt* in tensione tra il *Trieb* della WL 1804II e il *Gefühl* della WL del 1805.
[70] AzsL p. 409.

(*Sobald er sich aber rein, ganz, und bis in die Wurzel, vernichtet*), resta soltanto Dio ed è tutto in tutto. L'uomo non può crearsi un Dio, può, però, in qualità di autentica negazione, annichilire se stesso (*aber sich selbst kann er vernichten*), e così sprofondare in Dio[71].

In conclusione di questa lezione si trova, così, una prima descrizione dell'auto-annichilazione del sapere di fronte all'essere che, legata alla dottrina della quintuplicità, ne rivela una peculiare versione pratico-affettiva[72].
Non si prende qui in considerazione la nona lezione, il cui contenuto, tuttavia, è molto utile per comprendere la peculiare natura del punto di vista della moralità superiore.

Decima lezione:

In questa lezione il dispositivo del sapere immagine dell'essere è ulteriormente approfondito, nei termini dello scambio tra *amore* e *riflessione.* Nuovamente, in apertura, l'implicazione essere-esistenza è descritta nei seguenti termini:

L'essere esiste; e l'esistenza dell'essere è necessariamente coscienza ovvero riflessione [...] questo è il fondamento della nostra intera dottrina, un fondamento ormai discusso sotto tutti i riguardi. […] Seppure, in sé, il nostro essere sia e rimanga perennemente l'essere dell'essere e non possa mai diventare qualcosa d'altro, nondimeno, ciò che noi stessi e per noi stessi siamo, abbiamo e possediamo – nella forma dei nostri sé, dell'io e della riflessione nella coscienza – non è mai l'essere in sé, bensì l'essere nella nostra forma in quanto essenza[73].

Ancora una volta, non è possibile teoricamente concepire *come* l'essere sia unito con la forma, ma si legge di un'importante caratterizzazione del semplice *che* della relazione. Il legame tra essere ed esistenza è un legame *d'amore*, è l'amore *di* Dio, un amore che non può essere pensato[74]. Scrive Fichte:

La forma gli è assolutamente congiunta: un tale legame, il quale è superiore ad ogni riflessione, non scaturisce da riflessione e non riconosce il tribunale di alcuna riflessione, semplicemente c'è, e prorompe insieme e accanto alla riflessione. In questo accompagnarsi alla riflessione, tale legame è sensazione [emotiva] (*Empfindung*), ed essendo un legame, è amore: e poiché è il legame dell'essere puro e della riflessione, è amore di Dio. In questo amore l'essere e l'esistenza, Dio e l'uomo sono una cosa sola, completamente amalgamati e fusi insieme (esso

[71] AzsL p. 411.
[72] Sul complesso tema dell'auto-annichilazione teoretica del sapere, si riflette nel secondo paragrafo del primo capitolo, in relazione con le critiche jacobiane di nichilismo e nella seconda parte del terzo, nell'economia della WL del 1805.
[73] AzsL p. 467.
[74] Con l'intento di comprendere il senso specifico dell'amore, nella seconda parte del terzo capitolo, lo si legge in continuità con il *Gefühl* della WL 1805, quale dimensione di indeducibilità dell'essere nel sapere.

è il punto d'incrocio di ciò che sopra abbiamo chiamato A e B); il reggersi e il mantenersi dell'essere nell'esistenza sono il suo amore verso di sé; un amore che noi ora dobbiamo evitare di pensare come una sensazione, dato che dobbiamo evitare di pensarlo affatto[75].

L'amore, diversamente declinato nelle precedenti lezioni, assume in questa penultima lo stesso ruolo descritto da Fichte nella prima: divide in due e insieme lega l'io. Più precisamente, nonostante non lo si possa né debba pensare, l'amore è in una costante relazione di scambio con la riflessione, la quale per sua natura, non può far altro che recepire e oggettivare il legame d'implicazione tra essere ed esistenza. Tuttavia, l'amore, che riposa dietro e oltre ogni riflessione, la spinge, svelandone di volta in volta l'inconsistenza, ad andare da un'oggettivazione all'altra all'infinito, ad andare oltre se stessa[76]. Scrive Fichte:

Questo contenuto e questa materia dell'amore sono ciò che la riflessione della vita trasforma in primo luogo in un'essenza stabile e oggettiva, poi essa divide ancora quest'essenza così ottenuta all'infinito, la configura in modi diversi e in tal modo crea il proprio mondo. [...] Tuttavia anche a questo riguardo, che cos'è che non lascia mai riposare tranquilla la riflessione, sospingendola invece senza soste [a passare] da un oggetto, su cui ha riflettuto e presso il quale è giunta, a uno successivo e da questo a quello che lo segue? È l'inestinguibile amore per l'assoluto puro e reale, il quale sfugge necessariamente alla riflessione, dietro ogni riflessione si nasconde e lì dietro necessariamente va cercato all'infinito; è questo amore che la sospinge attraverso l'eternità e la dispiega in un'eternità vivente. Pertanto l'amore è superiore ad ogni ragione, ed è esso stesso la fonte della ragione, la radice della realtà e l'unico creatore della vita e del tempo. Con ciò, Onorata Assemblea, ho esposto in modo definitivamente chiaro il supremo punto di vista reale di una dottrina dell'essere, della vita e della beatitudine, cioè della vera speculazione, al quale fin qui ci siamo innalzati[77].

L'esito dello scambio tra amore e riflessione è il punto di vista della scienza. Fichte ne riporta il contenuto tra parentesi, specificando come non sia la visione del mondo cui queste lezioni sono dedicate.

[...] l'elemento della scienza è la riflessione. Solamente quando quest'ultima diventa chiaramente consapevole di sé quale amore dell'assoluto e – come necessariamente deve fare – lo coglie come puramente e semplicemente librantesi oltre ogni riflessione e ad essa inaccessibile, in qualsiasi possibile forma, soltanto allora penetra nella pura, obiettiva verità; proprio così come essa [la scienza], solo attraverso questa presa di coscienza della riflessione, diventa capace di distinguere e di cogliere in modo puro la riflessione, che prima le si mischiava sempre con la realtà, di fissare in maniera esaustiva tutti i prodotti che la riflessione apporta alla realtà, e di fondare così una dottrina del sapere. In breve, la riflessione divenuta amore divino e perciò giunta ad annichilire puramente se stessa in Dio è il punto di vista della scienza, un punto di vista che volevo segnalare di passaggio, essendosi presentata quest'occasione propizia[78].

---

[75] AzsL p. 469.
[76] La relazione tra amore e riflessione si legge, nel quinto paragrafo del terzo capitolo, in continuità con il criterio epistemologico-assiologico del *Glaube*, nelle lezioni XII-XIV della WL 1805.
[77] AzsL p. 473.
[78] Ibidem.

La conclusione per cui la riflessione, annichilendo puramente se stessa, diventa amore divino e raggiunge il punto di vista della scienza non è ulteriormente tematizzata da Fichte e pone una serie di complesse questioni, la cui indagine, in definitiva, si affida al resto del presente lavoro. Al termine di questa preliminare mappatura dei temi, si può certamente dire che la struttura del sapere-immagine dell'essere operi efficacemente in tutto il ciclo di lezioni e, solo riconoscendone di volta in volta l'azione, si possa intenderle proficuamente.

Per quanto riguarda la sua specifica formulazione si può inizialmente notare: una caratterizzante componente *ontologica* – particolare perché ontologia trascendentale? –; un'evidente dimensione *pratico-affettiva*, molto chiara nella descrizione del punto di vista della religione, cui queste lezioni intendono introdurre.

Capitolo I: L'*Anweisung zum seligen Leben*, una ricostruzione critico-contestuale

In questo primo capitolo s'intende svolgere una ricostruzione critico-contestuale che mostri l'orizzonte di riferimento delle esigenze speculative dell'*Anweisung zum seligen Leben*.

Se questo passaggio è utile per ogni ricerca su uno *scritto*[79] filosofico, si ritiene doveroso in questo caso. Uno degli aspetti che s'intende, specificamente, indagare è proprio il significato del carattere "popolare" di queste lezioni[80].

L'attenzione che Fichte pone sulla modalità espositiva, in relazione al pubblico cui sono rivolte[81], si inserisce in un orizzonte di confronto retorico-polemico, di grande utilità per la loro comprensione.

Occorre per questa ragione riferirsi, prima, al riaccendersi dell'*Auseinandersetzung* con Schelling negli anni 1804-1806; nel secondo paragrafo poi, s'intende mostrare la particolare recezione fichtiana delle accuse di *nichilismo*, rivoltegli da Jacobi; nel terzo, infine, si riflette sulla funzione delle esposizioni popolari, in relazione agli altri due cicli di lezioni coevi, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*[82] e *Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen in Gebiete der Freiheit*[83].

---

[79] È indispensabile ricostruire l'orizzonte di dibattito in cui le lezioni dell'*Anweisung* sorgono, in considerazione del deciso taglio polemico-retorico che le caratterizza. Che l'esposizione orale e la dimensione retorica della riflessione fichtiana non siano fattore estrinseco, ma consapevole e maturata scelta, è tema ormai acquisito nella ricerca. Si veda, in proposito, il puntuale lavoro di P. L. Oesterreich, confluito recentemente nel volume: Oesterreich, P. L., Traub, H. op. cit. (2006); Ehrlich, A. (1977) *Fichte als Redner*, München, Tuduv Verlagsgesellschaft; per i giovanili studi di retorica, si veda l'introduzione alla traduzione italiana, a cura di S. Bacin, del *Discorso sul corretto uso delle regole della poesia e della retorica*, in Bacin, S. (2003) *Fichte a Schulpforta (1774-1780). Contesto e materiali*, Milano, Guerini e Associati.

[80] Una continuativa riflessione sul significato del carattere "popolare" della filosofia fichtiana è quella di H. Traub, confluita recentemente anch'essa, in Oesterreich, P. L., Traub, H. op. cit. (2006); utilissimi anche Gilli op. cit. (2001) e Gilli, F. (2007) *Die Präsenz der «Populärphilosophie» im Spätwerk Fichtes*, in "Fichte-Studien", 31, 2007, pp. 195-204.

[81] Si legge nell'introduzione all'edizione italiana dell'*Anweisung*, a cura di Boffi, G. e Buzzi, F.: "A partire dal 12 gennaio 1806 fino al 30 marzo dello stesso anno, Fichte tenne a Berlino, «nella sala rotonda dell'edificio dell'Accademia», le sue lezioni di filosofia della religione, ogni domenica dalle ore 12 alle 13. L'uditorio era relativamente numeroso, data la difficoltà dell'argomento, e alquanto eterogeneo. Vi prendevano parte note personalità politiche, esponenti dell'alta amministrazione pubblica, persone di cultura, tra cui istitutori di prìncipi e di nobili, professori, scrittori, medici, poeti, musicisti, librai, banchieri e studenti". AzsL p. 14.

[82] GA I/8 pp. 141-397.

[83] GA I/8 pp. 37-139.

1.1 Schelling: *Philosophie und Religion* e la seconda fase della polemica con Fichte (1804-1806)

In questo paragrafo si propone una circostanziata ricostruzione del confronto critico tra Fichte e Schelling negli anni 1804-1806. L'utilità di quest'analisi è duplice: da una parte, le posizioni fichtiane assunte in funzione anti-schellinghiana mostrano un uso consapevole e una riflessione specifica sulla struttura del sapere-immagine; dall'altra, il mancato riconoscimento del suo attivarsi, da parte di Schelling, condusse a un'interpretazione estrinseca e probabilmente fuorviante dell'*Anweisung*, rimasta tale per molto tempo a seguire.

Se la prima fase della polemica tra i due filosofi è testimoniata da un ricco confronto epistolare, della seconda può aversi vivida immagine leggendo due scritti. Il fichtiano *Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bischeringen Schicksalderselben*[84] – pubblicato postumo nel 1846 nel vol. VIII dei *Sämtliche Werke* – è da ricondursi all'attività del filosofo, nell'università di Erlangen negli anni 1805-1806, fortemente caratterizzati dal riaccendersi dell'*Auseinandersetzung*. La schellinghiana *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichtescen Lehre*[85] si presenta come la prosecuzione di una recensione, sulla "Jenaische Allegemeine Literatur-Zeitung", delle fichtiane *Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten*. È lo stesso Schelling a esplicitare l'esigenza di proseguire la sua critica, dopo la lettura dei *Grundzüge* e, ancor più, della *Anweisung zum seligen Leben*.

Una profonda riflessione sulle contaminazioni reciproche tra gli scritti dei due filosofi, in questi anni, è quella di Francesco Moiso, nel già citato studio del 1988, ancor oggi insuperato, "Il nulla e l'assoluto la *Wissenschaftslehre* del 1805 e *Philosophie und Religion*".

In questo luogo, l'autore esplicita un proposito rimasto, sorprendentemente, disatteso nel panorama critico più recente: "un'analisi dettagliata del rapporto tra *Wissenschaftslehre* del 1805, *Anweisung* e *Darlegung* di Schelling sarebbe di estremo interesse, ma deve per ora rimanere forzatamente rinviata ad altra occasione"[86]. Ci si propone così, tra questo paragrafo e il terzo capitolo, di contribuire a perseguirlo.

---

[84] GA II/10 pp. 21-65.

[85] La traduzione italiana del *Bericht* fichtiano e della *Darlegung* schellinghiana è a cura di F. Moiso (1986) J. G. Fichte – F. W. J. Schelling. *Carteggio e scritti polemici*, Napoli, Prismi. D'ora in avanti: Cart.

[86] Moiso op. cit. (1988) p. 240. Per quel che si è potuto consultare, non sono moltissimi gli studi che si occupano, nello specifico, della seconda fase della polemica, si veda: Danz, C. (1997) *Die Duplizität des Absoluten in der Wissenschaftslehre von 1804 (zweiter Vortrag). Fichtes Auseinandersetzung mit Schellings identitätsphilosophischer Schrift «Darstellung meines Systems» 1801*, in "Fichte Studien", 12, 1997; Patriarca, S. (2006) *Gesetz und Selbstbestimmung des Absoluten: ein Vergleich zwischen der späten Philosophie Fichtes und der mittleren Philosophie Schellings*, in "Fichte Studien", 30, 2006; Lukjanow, A. (2007) *Auf der Suche nach einier neuen Theorie des Absoluten: die Idee der Synthesis in den Späteren Systemen von Fichte und Schelling*, in "Fichte Studien", 31, 2007; Maesschaalck, M. (2009) *La religion comme miroir de la philosophie? Confrontation de Fichte et Schelling in 1804*, in "Archives de Philosophie", 2009; Adolphi, R. (2013) *Eine nicht eingestandene*

Ancora alla dedizione moisiana, si deve la traduzione italiana sia degli scritti polemici appena menzionati, sia del carteggio tra Fichte e Schelling negli anni 1795-1801[87]; a sua introduzione, sempre a cura di Moiso, vi è la rielaborazione di un altro utile articolo del 1983: "Filosofia e vita: dialogo e polemica tra Fichte e Schelling"[88].

Non è possibile ricostruire qui le vicende della prima fase dell'*Auseinandersetzung*, tuttavia – riflettendo sul significato del titolo del contributo moisiano – è utile esplicitare, sin da subito, un'unica questione.

Come noto, un'esigenza originaria e comune a entrambi i filosofi deriva da un problema centrale della kantiana *Critica del giudizio*: la conciliazione tra il determinismo fenomenico-naturale e il finalismo della libertà morale. Molto diverso, tuttavia, è il tentativo di risolverlo in sede speculativa.

Per Fichte, sin dalle prime esposizioni della dottrina della scienza[89] – esplicitamente nel 1797 –, perché questa inconciliabilità non risulti definitiva, è necessario tener ben distinti il punto di vista della *vita*, o della scienza naturale e quello della *filosofia*[90]. Quest'ultimo può essere solo un *idealismo*, che ha il compito di dedurre la necessità del secondo, come *realismo* della coscienza comune.

Più travagliata e altalenante è la riflessione schellinghiana in questo senso, non potendone seguire i passaggi, se ne possono dire certamente diversi gli esiti. Nell'introduzione alle *Idee per una filosofia della natura*, sempre del 1797, Schelling concepisce una filosofia completamente immersa nella vita e, assieme, una vita elevata al punto di vista della filosofia. Detto altrimenti, è lo stesso punto di vista della coscienza comune a esser chiamato a diventare idealista.

Il problema della relazione tra filosofia e vita è centrale nel *Bericht* fichtiano del 1806 e, anche grazie al confronto con la riflessione schellinghiana, presenta importanti sviluppi.

Per coglierli, come primo passo, è utile guardare ad un luogo testuale indicativo della prima fase della polemica: le *Vorarbeiten gegen Schelling* del 1801[91]. Fichte, scrivendole, ha in mente

---

Auseinandersetzung. Über das implizite Verhältnis von späterem Fichte und Schelling, in "Fichte Studien", 37, 2013; Adolphi, R. (2016) *Warum wir allen gleich ticken Ent-Intellectualisierung der Idealistischen Rtionalität: Eine Schelling'sche Einsicht und eine Theorieentwicklung des späteren Fichte*, in "Fichte Studien", 42, 2016.
Tra questi, ancora meno, sono quelli che mettano in relazione scritti polemici e opere sistematiche dei filosofi. Oltre al prezioso saggio di F. Moiso op. cit. (1988), per un tentativo in questo senso, si veda Asmuth, C. op. cit. (1999) pp. 317-370. Nel già citato volume, Oesterreich, P. L., Traub, H. op. cit. (2006), infine, Traub evidenzia l'influenza di Schelling sulla WL 1804II, pp. 153-168.

[87] La traduzione italiana dell'epistolario si trova in Cart. pp. 39-160

[88] Moiso, F. (1983) "Filosofia e vita: dialogo e polemica tra Fichte e Schelling", Università di Macerata, Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia, Padova, Antenore. pp. 211-250.

[89] Ancor prima, un tentativo di risoluzione dell'originaria dialettica tra determinismo e libertà, può leggersi nei giovanili *Aphorismen über Religion und Deismus* del 1790. GA II/1 pp. 283-291.

[90] Questione centrale nello scritto del 1799, *Rükerinnerung, Antworten, Fragen* GA II/5 pp. 97-186.

[91] GA II/5 pp. 475-485.

la *Darstellung meines Systems* (1801), in cui Schelling illustra la ragione come *indifferenza* di oggettivo e soggettivo.

Secondo Fichte, quel tentativo di innalzare il punto di vista della coscienza finita a idealismo corrisponde alla perdita del punto di vista della filosofia – del punto di vista trascendentale –, perdita plasticamente rappresentata con la figura di un Polifemo senz'occhio:

> […] Quell'identità ora coglie sé con uno sguardo, e in sé il soggettivo e l'oggettivo, e ogni altra cosa. Con questo sguardo si discioglie lo stesso filosofo, in esso rinuncia alla sua autonomia. […] Che cosa è per Schelling l'intuizione intellettuale? Al massimo solo l'interporsi di quell'A tra soggetto e oggetto […] Dunque un guardato a partire dalla filosofia, e in questa si trova l'intuizione *soggettiva* di un qualcosa che rimane permanentemente e completamente oggettivo. Dunque è una *percezione*. Il tutto è un sistema della percezione. In nessun modo invece la luce in se stessa immanente, come la vera intuizione intellettuale, […] *Polifemo senz'occhio*[92].

Si genera un sistema della percezione pretendendo di collocarsi immediatamente nel cuore dell'indifferenza assoluta, non riconoscendo le operazioni della coscienza soggettiva nel relazionarvisi. Il problema qui evidenziato della perdita del punto di vista trascendentale è esattamente lo stesso che apre il *Bericht* fichtiano:

> Qualora sulla via della conoscenza della verità da parte dell'uomo si levasse l'ostacolo che, nello stato naturale e senz'arte, essa si strutturasse e formasse secondo proprie leggi intime e nascoste, e comunicasse questa sua propria forma, senza che noi ce ne avvediamo, alla verità da conoscersi, e così fosse d'impaccio a se stessa nell'atto del conoscere, e si frapponesse tra sé e la pura verità, non si potrebbe mai giungere alla verità, e, qualora questa automodificazione della conoscenza dovesse essere variabile, mutevole, e dipendente nel suo diverso formarsi dal cieco caso, non si potrebbe mai giungere neppure ad una stabile unità e certezza nella conoscenza. A questo difetto e alle sue necessarie conseguenze non si potrebbe porre rimedio in nessun'altra maniera che ricavando esaustivamente quelle interne automodificazioni della conoscenza a partire dalle leggi di questa, e sottraendo i loro prodotti dalla verità conosciuta: dopo questa sottrazione rimarrebbe come residuo la pura verità[93].

Se la critica a Schelling è la stessa, nella prima e nella seconda fase della polemica, la novità degli scritti di questi anni riguarda una possibile soluzione al problema, che nel *Bericht* avverrebbe: "ricavando esaustivamente quelle interne automodificazioni della conoscenza a partire dalle leggi di questa, e sottraendo i loro prodotti dalla verità conosciuta: dopo questa sottrazione rimarrebbe come residuo la pura verità".

Non è sufficiente riconoscere le operazioni della coscienza soggettiva, arginando l'apparenza di una conoscenza immediata e indifferenziata dell'assoluto, ma si deve procedere ad una loro intellegibile sottrazione.

---

[92] Cart. p. 96.
[93] Cart. p. 191.

Questa operazione – che parrebbe qui questione tutta epistemologica – comporta importanti conseguenze per il plesso problematico filosofia-vita.

Nella "Considerazione preliminare" allo scritto polemico, Fichte propone due possibili modi di concepire la relazione tra essere e pensiero, la prima:

> Se qualcuno fosse giunto alla convinzione che l'essere […] possa essere assolutamente solo unico e non duplice, un che di chiuso e compiuto in se stesso, […] dovrebbe, per mostrarsi fedele al proprio principio, porlo solo nell'essere positivo stesso o nella vita, e ammettere che esso potrebbe dimostrarsi vero solo ed esclusivamente vivendo immediatamente, e nell'immediata esperienza di vita. […] Sebbene costui non possa ora negare di pensare solamente la vita in una tale operazione, e di porsela oggettivamente davanti, gli sarebbe sufficiente comprendere rettamente se stesso, per scorgere subito che egli non intende questo pensiero della sua vita e il prodotto del suo pensare, quando presume di aver pensato la vita da sé e di per se stessa, e non già partendo dai propri pensieri: per tanto con questo pensiero distrugge il suo pensare, e in forza di questo suo unico pensiero vero, il pensare, come qualcosa che vuole aver valore di per sé, risulterebbe completamente annientato[94].

Questa prima strada, facilmente identificabile con una posizione *realista*, concepisce immediatamente la vita come intima unità e, pretendendo di mantener*si* in essa esclusivamente esperendola, non può in alcun modo determinarla né conoscerla, se non ricorrendo inconsapevolmente al pensiero. Al contrario, per la seconda:

> Sarebbe diametralmente opposto alla concezione premessa, se si volesse porre l'essere, e poiché l'essere è in tutto e per tutto l'assoluto, l'assoluto in qualcosa di non semplice, ma molteplice e in una evidente creazione e prodotto di un altro al di fuori di esso. Ma tale è appunto il concetto di essere da cui prendiamo le mosse. Esso non è di per sé, ma proviene dal pensiero, e questo essere è in se stesso morto né può essere altrimenti, poiché il suo creatore, il pensiero, è in se stesso morto, e si dimostra tale nel solo vero pensiero, quello della vita. [...] ma quel pensiero di un essere ha escluso da sé la vita, e si è posto al di fuori di ogni immediato contatto con essa, e pertanto non può darne ragguaglio, bensì solo produrre finzioni […][95].

Questa concezione, evidentemente riconducibile ad una posizione *idealista*, nel tentativo di pensare la vita, fa dell'essere un mero prodotto del pensiero e lo rende un'astratta e vuota costruzione.

Al netto di questi due modi di comprendere la relazione tra essere e pensiero, entrambi insufficienti perché unilaterali, ve n'è un terzo, quello proprio della dottrina della scienza:

> Se tuttavia si ammettesse, in un certo senso ancora da determinare più precisamente, che il Noi, oppure, il che è lo stesso, che la coscienza è [...] ciò dovrebbe essere inteso solo nel senso che l'unica, assoluta, vita è appunto la nostra, e che la nostra è la vita assoluta, dal momento che non è possibile che vi siano due vite, ma solo un'unica vita e l'assoluto anche in noi potrebbe esistere solo come immediatamente vivente, e nella vita, e in nessun altro modo; [...] Se, come

[94] Cart. p. 197.
[95] Cart. pp. 197-198.

noi presumiamo preliminarmente con buon fondamento, questa forma dell'Io dovesse lasciarsi penetrare chiaramente, noi scorgeremmo ciò che in noi e nella nostra coscienza discenderebbe semplicemente da quella forma, e che per tanto non sarebbe vita pura ma formata; e se noi potessimo separare questa dal complesso della nostra vita, risulterebbe chiaro ciò che in noi rimarrebbe come vita pura ed assoluta, e che usualmente si chiama il *reale*. Ne nascerebbe una dottrina della scienza, che insieme è l'unica possibile *dottrina della vita.* […] Per quanto concerne l'essere morto che è stato presentato per primo, risulterebbe chiaro che questo non è per nulla l'assoluto, ma solo l'ultimo prodotto della vera vita che entra in noi nella forma dell'io [...] Apparirebbe chiaro che una vera filosofia vivente deve procedere dalla vita all'essere, e che la via dall'essere alla vita è completamente falsa. [...] Anche nella scienza non si può intuire l'assoluto *al di fuori* di sé, il che dà luogo ad una pura fantasticheria, ma si deve essere e vivere l'assoluto nella propria persona[96].

Com'è evidente, questa terza strada può percorrersi solo alla luce della struttura del sapere-immagine. Noi o la coscienza siamo la vita assoluta, accoglimento dell'istanza del realismo, tuttavia, lo siamo nella nostra *forma* propria di Io, accoglimento dell'istanza dell'idealismo; riconoscere cosa, nel complesso della nostra vita, derivi da questa forma – non sia vita pura ma formata – e sottrarlo, ci darebbe il *reale*[97].

Risultato importante di quest'operazione è che la dottrina della scienza diventi, allo stesso tempo, una *dottrina della vita*. Ciò significa, infine, che – com'è chiarissimo nell'*Anweisung* – non si può intuire l'assoluto al di fuori di sé ma "si deve essere e vivere l'assoluto nella propria persona".

Il successivo paragrafo del *Bericht* s'intitola "Un esempio che illustra in particolare la capacità di giudicare del nostro tempo". L'esempio cui Fichte si riferisce è la filosofia dell'identità schellinghiana, per come si presenta nell'opera del 1804 *Filosofia e Religione*[98].

L'occasione di questo scritto è una sollecitazione critica rivolta a Schelling da C. A. Eschenmayer che, in *La filosofia e il suo passaggio alla non filosofia* del 1803, aveva messo in questione la legittimità del campo d'indagine della filosofia, nei confronti della religione.

La prima esigenza schellinghiana è, per questo, mostrare che, dal punto di vista della filosofia dell'identità, non ci siano spazi residui d'incomprensione da colmare con la fede e che, nel sicuro possesso dell'intuizione intellettuale – identificata come in sé dell'anima –, il mondo tutto possa esser compreso come auto-esposizione dell'Assoluto[99].

---

[96] Cart. p. 198.

[97] Si premette che uno dei, forse il fondamentale, nodo da sciogliere per valutare, senza fraintendimenti, le posizioni dei due filosofi sia quello della loro comprensione del *reale*. È evidente che ciò può avvenire solo leggendola nell'economia dell'intera riflessione in cui compare. Sullo statuto del reale si tornerà, per questo a più riprese, nell'intero lavoro.

[98] SW Band I,14. Trad. it. di L. Pareyson, *Filosofia e Religione*, in L. Pareyson (a c. di) F. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Milano, Mursia, 1974. D'ora in avanti Fil. Rel.

[99] Nell'introduzione allo scritto, Schelling, riflettendo su religione e filosofia, propone una rapida ricostruzione dei loro rapporti, a cominciare da un indefinito tempo antico, in cui le due custodivano il medesimo contenuto veritativo. Nel momento in cui la religione si rende pubblica, diviene *fede popolare*, la filosofia, per mantenersi pura, le lascerebbe, quanto meno esteriormente, il possesso di quei contenuti sublimi, divenendo dogmatismo. In

Di fatti, la seconda questione che Eschenmayer solleva riguarda la possibilità di auto-determinarsi dell'Assoluto, nella sua condizione di completa indifferenza soggettivo-oggettiva[100].

La spiegazione schellinghiana, in proposito, si trova nel paragrafo: "Discendenza delle cose finite dall'Assoluto e loro rapporto ad esso[101]", che Fichte, nel suo *Bericht,* commenta puntualmente.

La 'teogonia trascendentale'[102] schellinghiana comincia in questi termini:

Noi presupponiamo, anzitutto, soltanto l'unica cosa senza di cui tutto quanto segue non può essere compreso, e cioè l'intuizione intellettuale. Come in essa non può esservi nessuna diversità o molteplicità, così, con altrettanta certezza presupponiamo che chiunque voglia esprimere quanto conosce in essa, può esprimerlo come pura assolutezza senza nessun'altra determinazione. […] Proprio come quell'essenza assolutamente semplice dell'intuizione intellettuale, che non possiamo chiamare se non: assolutezza, è assolutezza, così non può spettarle l'essere se non mediante il suo concetto (altrimenti dovrebbe essere determinata da qualcosa di esterno, il che è impossibile); quindi non è affatto *reale* ma in se stessa soltanto *ideale*[103].

La prima osservazione che Fichte fa riguarda l'introduzione di una prima distinzione, tra *determinante* e *determinato,* in quella che dovrebbe essere un'assolutezza senza nessun'altra determinazione.

L'introduzione del *concetto* servirebbe poi, in vista della dimostrazione dell'idealità dell'assoluto ma, una differenza tra la sua idealità e realtà sarebbe qui semplicemente affermata,

---

realtà, questa cessione non deve e non può avvenire, Schelling rivendica come unico oggetto proprio della filosofia i *misteri*: "I veri misteri della filosofia hanno come contenuto supremo, anzi unico, oltre la dottrina dell'Assoluto, quella della nascita eterna delle cose e del loro rapporto con Dio; perché l'intera etica, come avviamento a una vita beata, quale si presenta pure nell'ambito delle dottrine sacre, si fonda precisamente su questa dottrina ed è una sua conseguenza". Fil. Rel. p. 38. Si capisce, dunque, come la dottrina dell'Assoluto, della nascita eterna delle cose e del rapporto tra i due siano il contenuto speculativo per eccellenza, da cui consegue poi, l'*etica* intesa, significativamente, come "avviamento a una vita beata".

[100] Nei seguenti termini, in *Filosofia e Religione*, Schelling ricostruisce la vicenda con Eschenmayer: "Nello scritto citato Eschenmayer riporta parecchi passi della «Rivista», e, tra gli altri, un passo del *Bruno*, dove questo problema è posto nel modo più preciso: «La tua opinione sembra essere, o ottimo amico, che io muovendo dal punto di vista dell'eterno e senza presupporre altro al di fuori dell'idea suprema, giunga all'origine della coscienza reale e della scissione e separazione poste insieme con essa» […] Cercherò ora di chiarire questo problema, giacché anche le più recenti esposizioni della «Rivista» non sono state ancora sviluppate sin a quel campo (il campo della filosofia pratica), nel quale soltanto può essergli data completa soluzione". Occorre notare qui, per esplicitarlo meglio a breve, come Schellig, sin dall'introduzione del problema, ritenga che una sua completa soluzione possa darsi solo in una dimensione pratica. Fil. Rel. p. 46.

[101] Il termine tedesco che Schelling usa per "discendenza" è *Abkunft*. Al netto delle diverse ipotesi traduttive ("dipartirsi", "derivazione"), è necessario subito notare come il proposito di una tale deduzione – se pur non intesa in senso tecnico – è, nell'economia della riflessione fichtiana, per statuto illegittima. Se anche il compito della dottrina della scienza, in questi anni, è ricondurre tutto il molteplice ad unità, il finito rimane sempre e per sua natura *indeducibile*.

[102] Cfr. Fil. Rel. p. 51.

[103] Fil. Rel. pp.46-47. Il problema dell'autodeterminazione dell'Assoluto si declina ora, più propriamente, come passaggio dalla sua *idealità* alla sua *realtà*.

senz'esser legittimata. Nonostante ciò, il filosofo ritiene che l'argomentazione schellinghiana possa, a quest'altezza, ancora tenersi a patto che s'interpreti il concetto come "carattere esteriore e schema dell'assoluto"[104]. Si legge nel *Bericht*:

Se io penso quest'ultima cosa in tutta serietà e realmente, e non solo vaneggiando, in modo che tutto ciò debba essere vero, e tuttavia anche non vero, penso allora che l'assoluto ha un concetto di se stesso, una intuizione di se stesso, un essere schematico oltre al suo essere, – poiché così bisogna pensare un concetto –: e di sé come di un essere *così* determinato e limitato, come esso si concepisce. […] io sarò così conseguente da ritenere l'assoluto stesso, e questo suo concetto di sé come un che di completamente uno e medesimo e non gli attribuirò nessun altro essere formale o materiale, e nessun altra sede e centro di quest'ultimo, se non immediatamente e del tutto nel suo concetto di se stesso[105].

L'argomentazione schellinghiana prosegue con l'introduzione di un'ulteriore importante determinazione, si legge che: "altrettanto eterna quanto l'assolutezza-ideale è la *forma eterna* […] Questa forma implica che l'assolutamente ideale, *immediatamente* come tale, e *quindi senza uscire dalla sua idealità*, sia anche un reale"[106]. Tralasciando il problema di una possibile eternità o temporalità dell'assolutezza, Fichte si domanda, a questo punto, cosa sia questa *seconda* forma aggiunta all'assolutezza, se la stessa non debba coincidere semplicemente con il concetto. La forma servirebbe perché l'ideale, senza uscire dalla sua idealità, possa essere immediatamente anche un reale. Questo passaggio tuttavia è, per Fichte, già implicato nel concetto e l'esigenza di una seconda forma dipende dal *tipo di reale*, che Schelling sta cercando di derivare.

Che ora egli desideri ancora una seconda forma, deriva dal suo ritenere erroneamente che mediante la prima, per chiara che egli se la renda, dall'assoluto non può derivare nulla; la quale ultima cosa è per altro il suo autentico scopo[107].

L'attenzione che Fichte dedica all'introduzione di questa seconda forma oltre al concetto è importante perché, come si vedrà, nell'ottava lezione dell'*Anweisung*, la forma è indicata come "tutto ciò che consegue all'essere dalla sua esistenza"[108].

È importante, dunque, capire precisamente cosa Fichte intenda per forma, di conseguenza cosa per reale, e come in ciò si distingua decisamente da Schelling.

L'interpretazione fichtiana, nel *Bericht*, è impostata a grandi linee in questo modo: la forma serve a Schelling perché l'ideale, immediatamente e senza uscire dalla sua idealità, sia anche

[104] Cart. p. 216.
[105] Cart. p. 217.
[106] Fil. Rel. p. 47.
[107] Cart. p. 218.
[108] AzsL p. 389.

un reale; l'ideale è ciò che non può avere nessun altro essere se non nel concetto; il reale, per opposizione, non può avere nessun altro essere se non al di fuori del concetto, dunque, il reale è assoluta *assenza di coscienza*.

Nonostante le diverse fallacie individuate nella dimostrazione, Fichte ritiene che la conclusione della derivazione delle cose finite dall'assoluto si concluda, insperatamente, in modo corretto.

Ciò dipende, tuttavia, dalla *sua* interpretazione della funzione della forma individuata, nell'argomentazione schellinghiana, in questi termini: "L'Assoluto non diventerebbe veramente oggettivo nel reale, se non gli comunicasse la forza di trasformare, come fa lui, la sua idealità in realtà e di oggettivarla in forme particolari"[109].

Dal punto di vista fichtiano questa conclusione è particolarmente importante perché il concetto, identificato con la forma, quale auto-determinazione dell'assoluto, sarebbe esattamente il *potere di trasformare l'idealità in realtà e di oggettivarla in forme particolari*. Conclude così:

> Ed ecco: tutto è raggiunto in una sola volta, ed il compito di ogni speculazione è risolto […] Che tutti noi siamo il reale, in cui l'assoluto è divenuto veramente obiettivo, non è soggetto ad alcun dubbio; il potere di mutare la nostra idealità in realtà e di oggettivarla in forme particolari, non manca neppure a noi, come conseguenza di questa assicurazione; e così il mondo non sarà null'altro che l'esercizio di quel nostro potere. […] siamo così giunti, quantunque attraverso una diversione alquanto faticosa e ardua, appunto a ciò cui io sopra avevo ritenuto dovesse servire il concetto di sé dell'assoluto. Qualunque cosa ci occorra, ce la caveremo sempre col dire che è un'espressione del potere di mutare la nostra idealità in realtà, potere con il quale l'assoluto è divenuto in noi oggettivo[110].

Se pur in questo tipo di sovra interpretazione – che, se ci si pensa, si basa sulla struttura del sapere-immagine – per Fichte, sin qui, la deduzione del finito dall'assoluto terrebbe ancora abbastanza, il dirimente problema ha a che fare, tuttavia, con una precisa e diversa comprensione del reale.

In *Filosofia e Religione*, effettivamente, Schelling afferma esplicitamente che, a quest'altezza, non si è ancora propriamente giunti al mondo sensibile, che:

> L'intero risultato di questo continuo soggettivarsi e oggettivarsi, che, secondo l'*unica* legge pura della *forma* dell'assolutezza, va all'infinito, è che l'intero mondo assoluto, con tutte le gradazioni degli esseri, si riduce all'assoluta unità di Dio; in quel mondo quindi non c'è nulla di veramente particolare, e, fin qui, non c'è nulla che non sia assoluto, ideale interamente anima, pura *natura naturans*[111].

[109] Fil. Rel. p. 50.
[110] Cart. p. 221.
[111] Fil. Rel. p. 51

La dottrina che giustifica l'origine del finito-sensibile[112], aprendo una serie di complessi problemi all'interno della filosofia dell'identità, è quella della *caduta*, per la quale: "In una parola, non c'è nessun passaggio continuo dall'Assoluto al reale, e l'origine del mondo sensibile può essere pensata soltanto come un completo distacco dall'assolutezza mediante un salto"[113]. In questo modo, secondo Fichte, la continuità tra assoluto e reale, assicurata dalla forma-concetto, è bruscamente e ingiustificatamente interrotta e la deduzione appena compiuta risulta inutile e contraddittoria.

> Si dice qualche parola vera affermando il divenire oggettivo di questo assoluto in un potere di mutare la propria idealità in realtà, e di oggettivarla quindi in diverse forme, oppure è tutto falso? Se si verifica il primo caso, la realtà è certo spiegata, ed è trovato il passaggio continuo dall'assoluto al reale. Ma se si assume il secondo caso […] allora tutto quanto è stato prima detto si mostra falso e viene rinnegato, e ne risulta eliminata ogni speculazione […] quell'oggettivare la sua idealità che ci riusciva così grato, deve allora indicare anche solo il puro e semplice, nudo esplicarsi di un'attività, e in nessun modo, come noi invece speravamo, ad un tempo anche le rappresentazioni originarie del mondo?[114].

È evidente che per Fichte abbia senso, anzi sia più che legittimo, che l'oggettivare l'idealità in realtà dell'assoluto, mediante la forma-concetto, comporti le rappresentazioni originarie del mondo, se ciò s'intende nel senso della struttura del sapere-immagine.
Diversamente, se si esce dal punto di vista trascendentale, se si pretende di insediarsi immediatamente nel cuore dell'assolutezza, perché questa si auto-determini, per dedurne l'origine del finito, non si può che teorizzare una dottrina ingiustificabile come quella della caduta. Di più, la sua irrazionalità deriva dal tentativo di deduzione del mondo sensibile, di un reale che è, invece, per sua natura indeducibile[115].
Ciò che s'intendeva mostrare, in questa rapida ricostruzione dei centrali aspetti del *Bericht* del 1806, era quanto Fichte, nel suo confrontarsi con la riflessione schellinghiana, faccia uso consapevole della struttura del sapere-immagine e come ciò comporti alcune novità teoretiche, rispetto alla prima fase della polemica.
Naturalmente, per la stessa ragione, l'interpretazione fichtiana di questi passi di *Filosofia e Religione* risulta fortemente parziale. Su tutto, molto dell'apparente irrazionalità della dottrina della caduta si ridimensiona se la si legge all'interno della teoria della *libertà*, entro cui si colloca.

---

[112] Lo statuto del finito in *Filosofia e Religione* è enormemente complesso, una riflessione illuminante su questo tema è quella di Forlin, F. (2005) *Limite e fondamento: il problema del male in Schelling, 1801-1809*, Milano, Guerini. Si torna su questo, più specificamente, nel terzo capitolo.
[113] Fil. Rel. p. 53.
[114] Cart. p. 222.
[115] Cfr. Cart. p. 223. Si torna, nello specifico, sullo statuto del reale nella riflessione fichtiana e schellinghiana di questi anni nel quarto paragrafo del terzo capitolo.

A testimonianza di ciò, è di grande interesse che Fichte – come lo stesso Schelling denuncia espressamente nella sua *Darlegung* – nell'ottava lezione dell'*Anweisung*, ne proponga una versione molto simile, nell'economia della relazione tra essere e esistenza.

D'altra parte, ancora, occore capire come, in quest'ordine di questioni, nell'opera schellinghiana del 1804, il vero principio della finitezza sia identificato con l'egoità fichtiana. Ma di tutto ciò si darà preciso conto nel terzo capitolo, in relazione alla *Wissenschaftslehre* del 1805.

L'origine *pratica* della caduta è esplicitamente affermata, ancor meglio che in *Filosofia e Religione*, nello scritto polemico schellinghiano. Ci si propone ora di analizzarne alcuni aspetti, per mostrare come il mancato riconoscimento del funzionamento della struttura del sapere-immagine abbia condotto, a sua volta Schelling, ad un'interpretazione fuorviante dell'*Anweisung*.

L'osservazione principale che il filosofo muove riguarda un evidente cambiamento della filosofia fichtiana di questi anni, rispetto alle precedenti esposizioni della *Wissenschaftslehre*; ancor meglio, Schelling intende mostrare l'incoerenza interna delle nuove posizioni, rimaste latentemente legate a una filosofia della soggettività e della riflessione.

Inoltre, come recita il titolo dello scritto, questo è il luogo per un diffuso chiarimento della propria filosofia della natura, occasionata da alcune questioni sollevate da Fichte negli stessi anni. Nei seguenti termini, Schelling mostra l'evidente cambiamento della riflessione fichtiana:

> Un principio fondamentale della dottrina fichtiana – e non solo *un* pensiero buttato lì di passaggio, bensì una dottrina fondamentale – era notoriamente che il concetto di essere è puramente negativo, esprimendo solo la negazione assoluta dell'attività, sicché esso deve venire completamente bandito da Dio e dalle cose divine. Ora il sig. Fichte si fa impavido ed enunzia che ogni essere è vivente e non c'è altro essere che la vita. […] In altri tempi egli aveva insegnato che nei confronti dell'assoluto o dell'in-sé sussiste una eterna contraddizione, perché esso dev'essere qualcosa per l'Io, e quindi dev'essere nell'Io, ma fuori di lui, perché altrimenti non sarebbe un in sé. […] Ma ora udiamo: «Tra l'assoluto o Dio e il sapere nella sua più profonda radice vitale non v'è alcuna separazione, ma ambedue si risolvono completamente l'uno nell'altro» (*SL* p. 88)[116].

Come si vede, anche per Schelling, la questione principale è la relazione tra l'essere e il sapere. L'incoerenza ch'egli riscontra diviene radicale perché è tale, non solo rispetto alle precedenti posizioni, ma anche all'interno stesso della nuova concezione, che si dimostra auto-contraddittoria:

[116] Cart. p. 249.

Non è però questo che ci muove a intraprendere il presente lavoro, bensì l'osservazione che lui stesso, appropriandosi di quei principi, ha portato la cosa ad un punto decisivo. Egli ha accettato verità che prima respingeva, ma insieme ha mostrato una così stridente incoerenza, una coscienza così incompleta del loro contenuto e della loro forza di penetrazione, che basta farle valere contro di lui per mostrare in modo evidente la nullità della parte rimanente del suo sistema, o almeno per costringerlo a rinunciare nuovamente ad esse[117].

Nel corpo della *Darlegung*, Schelling si dedica a esemplificare tali tesi, commentando alcuni passi tratti dalle lezioni dell'*Anweisung*. Già nella prima, a suo parere, si annida lo spettro della vecchia filosofia della soggettività, là dove Fichte afferma che l'assoluto può essere colto solo con il pensiero. Anche in questo caso è fondamentale capire, tuttavia, cosa i due filosofi intendano per reale:

Ecco ricondotta in piena luce la radice del vecchio errore! Un mondo raggiungibile soltanto dal pensiero, in cui si trova Dio, e un altro che di Dio è assolutamente vuoto, a lui assolutamente estraniato, e quindi del tutto non divino, e che egli chiama mondo reale, si contrappongono insuperabilmente l'uno all'altro[118].

Allo scopo di giustificare, in funzione anti-fichtiana, la presenza onnicomprensiva dell'Assoluto nel mondo, Schelling si spende in diffuso chiarimento sulla sua filosofia della natura, al termine del quale, giunge al cuore speculativo dell'*Anweisung*, la terza lezione, in cui è chiarita la relazione tra essere e esistenza.
Nell'interpretazione schellinghiana, l'essere è assolutamente uno e immutabile, in aggiunta a questo vi è un'esistenza e questa esistenza è coscienza o sapere dell'essere. Come Fichte riguardo alla forma-concetto, Schelling s'interroga sul significato di questo sapere e rintraccia, almeno in termini linguistici, la struttura del sapere immagine dell'essere:

Questo sapere dunque, cioè questa riflessione che astrae se stessa in quanto sapere, dall'essere (come potrebbe altrimenti porsi *di fronte* ad esso?) e con ciò pone l'essere stesso come un astratto di lei medesima (non più come essere che è insieme esserci), *questa* riflessione che fa di se stessa una pura e semplice *immagine*, una *rappresentazione* dell'essere, e per tanto gli si contrappone come un soggettivo, questa riflessione in una parola, che reca in sé il ben noto carattere della riflessione fichtiana, dev'essere l'immediata eterna forma dell'essere divino, il λόγος medesimo[119].

Schelling interpreta il sapere-immagine come riflessione, come soggettività, come coscienza finita, che porta Fichte ad affermare, in opposizione alla filosofia della natura, che solo il genere umano esiste.

[117] Cart. p. 251.
[118] Cart. p. 256.
[119] Cart. p. 280.

A causa della mancata comprensione del funzionamento del sapere-immagine, il filosofo ha poi gioco facile nel rilevare, di volta in volta nell'*Anweisung*, le effettive oscillazioni tra l'affermazione dell'unità radicale di essere e esistenza e quella della loro contemporanea e insopprimibile distinzione. Scrive il filosofo:

Da tutto questo emerge che il sig. Fichte ha bisogno sia dell'opposizione che dell'unità, e tira fuori l'una o l'altra a seconda di quanto gli serve di volta in volta, senza giungere mai ad una vera unità dei due[120].

Singolare è che Schelling, pur in questo fraintendimento, – come Fichte nel *Bericht* – rilevi la vicinanza e accordi la tesi, per la quale, la relazione tra essere e esistenza si esprima, nell'ottava lezione, in termini di *forma*.

Così capita che i medesimi abbiano fatto in proposito qualche scoperta nient'affatto cattiva, come a volte gli succede, chiamando forma tutto quanto nell'essere è esistenza (*SL* p.222); noi stessi ci sentiamo qui inclini ad accogliere la loro tesi: noi chiamiamo A l'essere, e B la forma. Quest'ultima, ossia il vero esserci, non è per tanto né A né B da soli: la sua vera espressione è A determinato da B e B determinato da A, «*sicché non si deve procedere da uno dei punti terminali* (altrimenti detti poli), *ma da quello mediano* (punto d'indifferenza)»[121].

Ciò che Schelling evidentemente accoglie è il situarsi nel *punto d'indifferenza* tra essere e forma, il suo intento, tuttavia, è isolare i passi dell'*Anweisung* particolarmente vicini alla sua posizione filosofica, per mostrare come gli stessi, se intesi al di fuori della filosofia della natura, risultino del tutto incoerenti.
Un luogo che, comprensibilmente, presta il fianco a questa strategia confutatoria è la trattazione della relazione tra *amore* e *riflessione*, nella decima delle lezioni fichtiane. Lì, il nesso d'implicazione tra essere e esistenza è riletto come un *legame*, un sentimento d'*amore*, in cui la riflessione giunge ad auto-annichilirsi. A tal proposito osserva, tuttavia, Schelling:

Stupefacente in tutta la questione è unicamente che tale prospettiva sopraggiunga soltanto alla fine, quando tutto il resto è stato spicciato ed è già finito, che la riflessione non si annichili in Dio e sprofondi nell'assoluta identità dell'essenza e della forma sin dall'inizio[122].

Ciò avviene, secondo Schelling, perché Fichte non intende rinunciare definitivamente al punto di vista della soggettività, perché questa nuova filosofia del legame non può coesistere con il punto di vista trascendentale. In definitiva, ciò cui Fichte non vuole rinunciare è esattamente

[120] Cart. p. 282.
[121] Cart. p. 283.
[122] Cart. p. 284.

ciò che determina la 'caduta' in *Philosophie und Religion*: l'egoità[123]. In questo senso per Schelling a fare problema, a caratterizzare un punto di vista empirista non è la natura – un mondo materiale, che al di fuori dal legame con l'assoluto neanche potrebbe esistere – ma la pretesa di una finitezza che, per paura di scomparire, non riconosce fino in fondo quello stesso legame. È esattamente per questa ragione, come si vedrà meglio nel terzo capitolo, che la caduta può aver solo un'origine pratica:

Ma se quelli malgrado tutto continuano a esigere che proprio questo finito venga loro spiegato e si lamentano perché non abbiamo loro dedotto appunto questo mondo, è evidente che *alla domanda perché essi, nonostante il suo evidente e dimostrato non-esserci, continuino a considerare quel finito come esistente,* non si può dare una risposta teoretica, ma solo pratica. Non è infatti per loro scienza, ma per loro *colpa* che malgrado tutto per loro esista *un simile* finito, e questa convinzione può essere dedotta solo dalla *loro* volontà propria, che si è distolta dall'unità, vuole essere per sé e proprio per questo non vede né se stessa né le cose come sono in verità in Dio[124].

Nonostante l'apparente cambiamento, nonostante l'estrinseco riconoscimento dell'intima unità tra essere e esistenza, Fichte continua a sostenere un soggetto per sé, un finito nella sua autonomia, cui si contrappone un altrettanto finito mondo materiale. Da una prospettiva molto diversa e secondo una strategia argomentativa propria, Schelling giunge, così, ad accusare la filosofia fichtiana dello stesso difetto da quest'ultima attribuitogli:

Lui dunque, attribuendo a nostro avviso una vera realtà al mondo sensibile, si trova solo nel primo dei suoi cinque punti di vista, mentre crede di trovarsi nel più alto. È appunto *lui* quello che vuole conservare il mondo sensibile facendoselo creare dalla coscienza assoluta; *lui* non ne ha bisogno perché sia un mondo vivente, ma perché si tratta appunto di un mondo morto: per quanto *lui* non lo divinizzi – esso rimane infatti sempre ed eternamente qualcosa di non-divino – questo mondo acquista tuttavia ai suoi occhi, mercé la forma, una tale realtà come scissione all'infinito, *da non poter essere eliminato neppure da Dio stesso,* e diviene dunque una realtà stabile accanto a Dio e con Dio[125].

È evidente – e sarà un aspetto su cui si rifletterà ancora molto – che il problema sia, ancora una volta, cosa entrambi i filosofi intendano, di volta in volta, per *reale*.
L'insistenza di Fichte nel *Bericht* sull'*imprescindibilità del punto di vista trascendentale* – la cui mancata fedeltà, origina la *Blindheit* schellinghiana – testimonia la coerenza del pensiero fichtiano di questi anni, garantita dall'attivarsi del dispositivo del sapere-immagine.

[123] In *Filosofia e Religione*, Schelling afferma: "Nessuno tra i filosofi moderni ha spiegato più chiaramente di Fichte questo rapporto, quando dice che principio della coscienza finita non è un *fatto*, ma un *atto*. […] L'essere per sé della copia, tramite la finitezza, si esprime nella sua potenza suprema come egoità". Fil. Rel. p. 56.
[124] Cart. p. 290.
[125] Cart. p. 293.

D'altra parte, le incoerenze e le contraddizioni rilevate da Schelling non sono in esso appianate o soppresse – se così fosse, Fichte avrebbe effettivamente dovuto abbracciare la filosofia della natura[126] – ma, potrebbe dirsi, ricomprese e dotate di senso. Per capire cosa s'intenda con questo, si riporta ancora una volta la principale critica schellinghiana:

Da tutto questo emerge che il sig. Fichte ha bisogno sia dell'opposizione che dell'unità, e tira fuori l'una o l'altra a seconda di quanto gli serve di volta in volta, senza giungere mai ad una vera unità dei due[127].

In realtà, la struttura del sapere-immagine risponde esattamente all'esigenza di non dover togliere né l'opposizione, né l'unità – pena la perdita del punto di vista trascendentale – di, anzi, rendere possibile e mostrare la loro intrinseca *relazione*.
Se si ripensa al *Bericht* fichtiano, alla questione che sin dall'inizio s'è rivelata centrale, è solo riconoscendo *nella vita* ciò che non è vita pura ma *formata* – ciò che deriva dalla nostra forma di io, di coscienza – che, sottraendolo teroreticamente, si ottiene il *reale*; solo in questo movimento, in definitiva, "nascerebbe una dottrina della scienza, che insieme è l'unica possibile *dottrina della vita*[128]".

[126] È lo stesso Schelling a trarre questa conseguenza nella *Darlegung* cfr. Cart. p. 285. Su una possibile filosofia della natura fichtiana, resta insuperato lo studio di Lauth, R. (1984) *Die transzendentale Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Hamburg, Meiner.
[127] Cart. p. 282.
[128] Cart. p. 198.

1.2 Jacobi: la funzione epistemologica dell'accusa di nichilismo, la *Bestimmung des Menschen* e le *Vorarbeiten zu enier Beantwortung des jacobischen Schreibens von 99* (1805)

In questo secondo paragrafo, ci si propone di seguire, nelle riflessioni dell'*Anweisung*, la traccia della polemica sul nichilismo, innescata da Jacobi sul finire del diciottesimo secolo[129].

È da subito emerso quanto la relazione tra *filosofia* e *vita* sia un tema dirimente in queste lezioni, anche da sola questa considerazione rende significativo un confronto con il pensiero jacobiano[130].

D'altra parte, un luogo testuale ancora poco studiato che ne testimonia la diretta influenza sono le *Vorarbeiten zu enier Beantwortung des jacobischen Schreibens von 99*[131] del 1806-7, cui si farà perciò riferimento.

L'analisi può pensarsi suddivisa in due parti. Nella prima si compie una rapida ricostruzione delle vicende dell'*Atheismusstreit* volta – più che a descriverne le note circostanze – a individuare la specifica natura delle critiche di Jacobi e l'originaria esigenza speculativa fichtiana, che le avrebbe innescate. Commentando passi scelti dell'*Appello al pubblico*[132], della *Destinazione dell'uomo*[133] e della *Lettera a Fichte*[134], si intende mostrare aspetti che testimonino continuità e coerenza nella riflessione fichtiana sulla religione *e non solo*. In una

---

[129] Alla relazione tra la filosofia fichtiana e Jacobi è dedicato l'intero volume 14, 1998 delle *Fichte Studien*; per una più recente prospettiva si veda: Oesterreich, P. L., Traub, H. op. cit. (2006) pp. 123-153; Ivaldo, M. (2016) *Leben und Philosophie:* Die Anweisung zum seligen Leben *als Antwort auf Jacobi Nihilismus-Vorwurf",* e Minobe H. (2016) *Selbstnegation des Wissens: Überlegungen über das Verhältnis des Wissens zum Absoluten bei Fichte unter besonderer Berücksichtigung von Jacobi Kritik*, entrambi in D'Alfonso M. V., De Pascale, C., Fuchs, E., Ivaldo, M., (hrgs. von) (2016) *Fichte und Seine Zeit. Kontext, Konfrontationen, Rezeptionen*, Boston, Brill Rodopi.

[130] In alcuni lavori preparatori del 1799, in risposta a Jacobi, può leggersi: "Non so proprio dove e in quale modo noi ci troviamo come avversari. Sulla scienza siamo d'accordo. Anche sulla vita. […] Se la controversia non deve rivelarsi un completo fraintendimento, allora la si dovrebbe riportare alla capacità della scienza di descrivere la vita. Bisogna indicare con precisione il punto di differenziazione di entrambe a partire dai loro concetti. Utilità della scienza. […] La realizzazione completa di quella rimuove tali errori: *utilità negativa*. Anche quest'ultima è *educativa*, e si lega al positivo – ad una tale maniera di pensare ci si dovrebbe formare e formare altri…Questo negativo e questo positivo sono qui strettamente congiunti". GA II/5 pp. 194-195. La traduzione italiana, cui si fa riferimento per questo luogo testuale, per la *Lettere a Fichte*, l'epistolario e le *Vorarbeiten* è la recente e ricca edizione di Acerbi A. (a c. di) (2017) F. H. Jacobi, *Lettera a Fichte (1799-1816)*, Napoli, La scuola di Pitagora. p. 227. D'ora in avanti: *Lettera a Fichte.* Interessante in questo estratto è che, assieme alla funzione negativo-critica, più volte indicata in questi anni, Fichte assegni alla filosofia un'utilità positivo-educativa, del "formarsi e del formare".

[131] GA II/11 pp. 43-64. Le vicende editoriali di queste annotazioni non sono del tutto certe, a differenza di una prima edizione, in cui erano diversamente disposte e collocate temporalmente da H. Fichte, si trovano oggi sotto questo titolo, in GA, tre corpi testuali datati 1806-1807: *Zu dem Gedanken eine philosophische Zeitschrift zu verfassen, und diese mit einer Beantwortung des jacobischen Schreibens von 99. Anzufangen*; *Ich wollte da eine logische Untesuchung…*; *Mit Jacobi kann durchaus nur jetz in Untersuchung befindliche Puntkt…*; una traduzione italiana di alcuni loro estratti si trova in *Lettera a Fichte* pp. 231-234.

[132] GA I/5 pp. 375-407. Trad. it. di Moretto, G., *Appello al pubblico*, in Moretto, G. (a c. di) (1989) Fichte J., G. *La dottrina della religione*, Napoli, Guida. pp. 71-84.

[133] GA II/11 pp. 145-311. Trad. it. di Cantoni, R., Cesa, C. (2001) Fichte, J., G. *La destinazione dell'uomo*, Roma, Laterza. D'ora in avanti *Bestimmung*.

[134] F. H. Jacobi's Werke, Bd. III, Leipzik, Flescher, 1816, pp. 1-58.

seconda parte, si capirà quanto le questioni emerse nella prima siano affrontare e risolte negli anni a seguire, in cui si collocano anche le lezioni dell'*Anweisung*.

Nel saggio *Sul fondamento del nostro credere in un governo divino del mondo*[135](1798), pietra di scandalo della controversia sull'ateismo[136], Fichte afferma che la *fede* è un *dato* che il filosofo trova nel mondo e può provare a spiegare, spiegare dal punto di vista *trascendentale*; al contrario, ogni tentativo di dedurre il *fatto* del credere in Dio, a partire dal mondo sensibile, è destinato a fallire.

La fede è una disposizione a credere liberamente in una destinazione morale dell'umanità, in un ordine ulteriore che garantisca il conseguimento di questo ideale, al di là delle contingenti vicissitudini del mondo sensibile. In questo senso, *governo divino del mondo* indica un ordine sovra-sensibile e indeducibile, là dove, il successivo attribuirgli personalità, volontà e sostanza è la forma di soggettivazione e finitizzazione, propria di ogni concezione dogmatica.

Per spiegare brevemente la posizione fichtiana di questo periodo[137], è utile guardare ad un passo del suo *Appello al Pubblico* (1799), nel quale, egli illustra i rischi del pensare Dio, in maniera *non trascendentale*.

> *Secondo me la relazione*, che la Divinità intrattiene con noi in quanto esseri morali, è il dato immediato; l'essere speciale di questa divinità viene pensato unicamente in base al nostro rappresentare finito, e in questo essere non ci sono assolutamente altro che queste relazioni immediatamente date; solo che esse vi sono riassunte nell'unità del concetto. *Secondo i miei avversari* queste relazioni della Divinità con noi possono essere arguite e derivate soltanto da una conoscenza dell'essere di Dio in sé e per sé, che ha luogo indipendentemente dalle nostre relazioni; e in questa conoscenza c'è inoltre una quantità – maggiore, secondo alcuni, minore, secondo altri – di elementi che non hanno nemmeno un rapporto con noi. Io dichiaro di sapere qualcosa intorno al freddo o al caldo solo perché ho realmente caldo o freddo; *essi* invece, pur non avendo avuto nella loro vita una sensazione di questo tipo, conoscono il caldo o il freddo come cose in sé, e solo in base a questa conoscenza producono in se stessi gelo o calore con la forza dei loro sillogismi. La mia incapacità a fare sillogismi del genere è ciò che essi chiamano il mio ateismo[138].

---

[135] GA I/5 pp. 318-357. Trad. it. di Moretto, G., *Sul fondamento del nostro credere in un governo divino del mondo*, in Moretto, G. op. cit. (1989). Fichte J., G. *La dottrina della religione*. Napoli, Guida. pp. 71-84.

[136] Molto bella ed efficace è l'immagine che Jacobi usa nella sua lettera per descrivere la dirompente novità della filosofia fichtiana "Come diciotto secoli fa in Palestina i giudei rifiutarono al suo avvento il Messia che tanto avevano atteso, poiché questi non recava con sé ciò dal quale avrebbero voluto riconoscerlo e poiché egli insegnava che non aveva valore la circoncisione o la non circoncisione ma l'essere *una nuova* creatura, così anche Lei doveva divenire sasso d'inciampo e pietra di scandalo per quanti io chiamo "i giudei della ragione speculativa". *Lettera a Fichte* p. 122.

[137] Si veda in proposito: Rotta, G. (1995) *La 'idea Dio': il pensiero religioso di Fichte fino all'Atheismusstreit*, Genova, Pantograf; Picardi, R. (1999) *Progetto di sistema e concezione etica nel primo Fichte: dal Saggio di una critica di ogni rivelazione alla Praktische Philosophie*, in "Annali dell'Istituto italiano di studi storici", XVI, pp. 363-424; e, più in generale, il recente lavoro di Ivaldo, M. op. cit. (2016).

[138] Moretto, G. op. cit. (1989) p. 105.

Pensare Dio in maniera *non* trascendentale equivale a concepirlo *indipendentemente dalle operazioni della nostra coscienza nel relazionarvisi*: la ragione si auto inganna e rende Dio un oggetto vuoto e a se stessa estraneo, nel momento in cui pretende di coglierlo in sé, in maniera immediata, al di fuori delle sue relazioni con noi[139].

Si prospetta come, in questa fase, l'esigenza fichtiana del pensar Dio in maniera trascendentale, dunque riflettendo sulle relazioni che intercorrono tra questi e l'io, non sostenuta da una struttura ontologica (trascendentale) – che negli anni a seguire vedrà il sapere come immagine dell'essere – sia incorsa nella specifica accusa di *nichilismo*[140]. Seguendo un utile schema di Pareyson, si può dire che fino alla *Bestimmung*, Fichte avesse fra le mani un *assoluto ideale* e un *finito assolutizzato* e a ciò corrispondesse la primarietà della morale sulla religione[141].

---

[139] La stessa posizione può leggersi nello scritto, sempre del 1799, *Richiami, risposte, domande*, GA II/V pp. 97-186. Trad. it. di Moretto, G., in Moretto, G. op. cit. (1989) pp. 185-220. Scrive Fichte: "Ma soprattutto questa istruzione non può venire iniziata con presunte dottrine sull'*esistenza* di Dio. Ciò che si dà immediatamente sono le sue relazioni con noi e da esse devo incominciare". Moretto op. cit. (1989) p.218. Significativamente, in queste pagine, l'accusa di ateismo è respinta, in primo luogo, ribadendo l'irriducibile differenza tra filosofia e vita. Il richiamo fondamentale, cui Fichte si riferisce, è il richiamo al punto di vista trascendentale. "Ci sono due punti di vista molto diversi: quello del pensiero naturale e comune, in cui si pensano direttamente degli oggetti, e quello del pensiero detto di preferenza tecnico, in quanto si *pensa*, intenzionalmente e consciamente, *il proprio pensiero stesso*. Al primo si attengono la vita comune e la scienza; al secondo la filosofia trascendentale [...]" Moretto op. cit. (1989) p. 189; "Insomma la mia filosofia della religione può essere giudicata, contestata o confermata solo dal punto di vista trascendentale" Moretto op. cit. (1989) p. 200.

[140] A una lettura attenta, già nell'*Appello al Pubblico*, si prospetta l'esigenza, in senso pratico, di trovare una dimensione della natura umana ulteriore rispetto al pensiero: "C'è qualcosa che trattiene e vincola il libero volo del pensiero, un qualcosa in cui ogni uomo dovrebbe trovare la propria quiete e che ha il suo luogo nella nostra particolare natura, ma al di fuori del pensiero stresso". Moretto op. cit. (1989) p. 95. Molto interessante è poi che, in questa ricerca, Fichte dia una prima specifica definizione di beatitudine: "Anche se non dovesse svilupparsi fino al pensiero chiaro, egli sente irresistibilmente che quella disposizione è appunto la condizione e lo strumento del suo soddisfacimento e della sua liberazione, e che per essa egli è già entrato nella serie postulata dal suo desiderare inestinguibile. Io propongo di chiamare *beatitudine* (*Seligkeit*) questa autosufficienza assoluta della ragione, questa liberazione totale da ogni dipendenza […]. Ora l'affermata connessione può venir espressa nel seguente modo: io voglio la mia beatitudine, non già come stato di godimento, bensì come lo stato della dignità che mi spetta; non perché io desidero la beatitudine ma perché essa spetta assolutamente all'essere razionale; e io non posso sopprimere questa esigenza senza sopprimere me stesso, il mio vero essere, e ritenermi una vuota apparenza e un fantasma." Moretto op. cit. (1989) p. 98. Ora, per quanto sia doveroso evidenziare l'esistenza della questione *in nuce*, la preoccupazione fichtiana qui sembra essere più simile a quella funzione *negativa* e *critica* della filosofia, a quel processo di liberazione e elevazione, che essa consente. Effettivamente definire la beatitudine, se pur in uno specifico senso, "autosufficienza della ragione" presta il fianco alla critica principale che Jacobi muove a Fichte. In questo contesto, d'altra parte, il non riconoscere l'esigenza di un orizzonte ulteriore rispetto al sapere, così il desiderio della beatitudine, conduce al ritenersi una "vuota apparenza e un fantasma".

[141] Di sempre attuale importanza è lo studio di Pareyson, L. (1976) *Fichte: il sistema della liberta*, Milano, Mursia. Con la consueta lungimiranza, il filosofo ricostruisce il fichtiano "Passaggio alla filosofia dell'assoluto" nei seguenti termini: "[…] la rimeditazione della religione impostagli dal fallimento della disputa sull'ateismo lo invita a ripensare intensamente il suo sistema per renderlo adeguato alla sua primitiva aspirazione. A tal fine basterà ch'egli si liberi del pregiudizio di fondo illuministico della riduzione della religione a morale, cioè abbandoni quel moralismo che raffrena ed estenua lo slancio speculativo del suo pensiero. […] Ma per far ciò è necessario che alla presenza dell'assoluto nello spirito umano non ci si limiti a conferire il carattere dell'idealità, bensì si attribuisca decisamente il carattere della realtà: l'imperativo categorico, pur nella sua sublime elevatezza, è ancora una forma troppo angusta per designare quella presenza vivente, attiva, efficace, sì che soltanto una volta rimossa l'assolutizzazione dell'etica si può far spazio a un Dio ben altrimenti presente che nella sola legge morale. E allora cessa anche quell'assolutizzazione dello spirito finito che caratterizza il suo sistema: il finito è ridimensionato nella sua riaffermata contingenza; non più assolutizzato, ritrova le sue vere proporzioni come coscienza

Di qui, nella famosa opera popolare dell'1800, anche a seguito delle radicali osservazioni jacobiane, si assiste all'esigenza di un *riempimento di senso*, a fronte di un profondo e difficile processo di *auto-valutazione del sapere*, nelle sue pretese di validità epistemologico-assiologiche.

Per comprendere pienamente l'incisività delle critiche di Jacobi e prima di esplicitarne la reale natura, è bene ripercorrere brevemente l'evoluzione teorica fichtiana nei tre libri della *Destinazione dell'uomo*[142].

Con il generale intento di rispondere alla fondamentale domanda sul significato della destinazione dell'uomo, nel primo, intitolato "Dubbio", l'orizzonte in cui ci si ritrova è quello di un generico *realismo*. In esso, vige un rigido ordine causale-deterministico, la cui *necessità* non sembra essere scalfita neanche dalla constatazione delle forze dinamiche che si danno nella natura. L'uomo si trova inserito in questo meccanismo causale come un anello della stessa catena[143].

A ben guardare la condizione descritta in questo primo libro sembra essere la stessa, riflettendo sulla quale, Fichte, nel saggio del 1798, affermava la ferma e indubitabile fede in un ordine che non vi si riducesse. In una simile direzione si conclude questo libro: di fronte ad un orizzonte deterministico e necessitante, che neghi qualunque forma di libertà e responsabilità morale, il filosofo è atterrito, prova orrore e raccapriccio.

> […] malgrado l'esattezza e il rigore delle prove che mi sembrano risultare in questa riflessione, come posso io credere ad una spiegazione della mia esistenza, che contraddice in modo così violento alla radice più profonda del mio essere, allo scopo per il quale io posso esistere e senza il quale io maledico la mia esistenza? […] *Così* deve essere: vi deve essere un meglio, seguendo le leggi dello spirito: io devo avere la facoltà di poterlo cercare con libertà, finché lo trovo; di riconoscerlo, quando l'ho trovato; e dev'esser colpa mia se non l'ho trovato[144].

Il filosofo è così spinto da un sentimento – nello specifico d'amore – a continuare la propria ricerca nel secondo libro, intitolato "Sapere". Qui comincia una nuova riflessione, questa volta in forma di dialogo, volta a uscire dalla precedente e tormentosa *impasse*. Ciò che ci si prospetta è la posizione di un *idealismo* radicale, dalle cui estreme conclusioni, prende avvio l'*auto-valutazione del sapere su se stesso*.

---

dell'assoluto, anzi come unica coscienza possibile dell'assoluto, ch'è come dire, secondo le ulteriori esposizioni del sistema, immagine di Dio, anzi, per evitare il pleonasmo, immagine *tout court*". Pareyson op. cit. p. 406.

[142] Si veda in proposito Hindrichs, G. (2006) *Der Standpunkt des natürlichen Denkens. Fichtes Bestimmung des Menschen in der Auseinandersetzung mit der Unphilosophie Jacobis*, in Sandkaulen, B. (hrgs. von) (2006) *System und Systemkritik. Beiträge zu einem Grundproblem der klassischen deutschen Philosophie*, Würzburg, Königshausen-Neumann; Radrizzani, I. (2015) *La "Destination de l'home": la réponse de Fichte à la "Lettre ouverte" de Jacobi?*, in "Études Germaniques", 2015/1, pp. 35-56.

[143] *Bestimmung* p. 13.

[144] *Bestimmung* pp. 23-25.

In buona sostanza, quello che lo Spirito propone al filosofo è una progressiva smaterializzazione del mondo, uno svuotamento di validità di ogni relazione causale, trovata nella precedente indagine. Si abbandona progressivamente l'idea che la realtà esterna esista in sé e afferisca l'io percipiente e se ne prospetta la soggettivo-oggettiva natura. In conclusione, lo Spirito è soddisfatto, ritiene di aver liberato il filosofo dal precedente errore, dalle maglie del determinismo naturalistico e dalle spaventose conseguenze che ne derivavano. Qui si giunge, tuttavia, a un punto fondamentale, a un nuovo e libero arresto dell'indagine. Insorge l'io:

Fermati, spirito ingannatore. È tutta qui la saggezza di cui mi hai destato la speranza, e meni vanto che così mi liberi? – Tu mi liberi è vero; tu mi dichiari sciolto da ogni dipendenza, perché cambi me stesso in nulla, e insieme cangi nel nulla tutto quello intorno a me da cui io potrei dipendere. […] Chiama i tuoi pensieri come vuoi; in breve, dopo tutto ciò che si è detto, non rimane assolutamente altro che rappresentazioni, determinazioni di una coscienza come mera coscienza. La rappresentazione però è per me solo immagine, solo ombra di una realtà; in se stessa non mi può bastare, e per se stessa non ha il minimo valore. Potrei consentire che questo mondo corporeo fuori di me si cangi per me in una pura rappresentazione, e si sciolga in ombra; non ci tengo molto; ma, dopo tutto ciò che s'è detto, dileguo io stesso non meno di lui; mi trasformo io stesso in un mero rappresentare senza significato e senza scopo. Oppure dimmi, sta diversamente la cosa[145]?

Come si vede, che il mondo sia ridotto a mera rappresentazione della coscienza non è ciò che realmente fa problema, la conseguenza insostenibile è che l'io stesso si riduca a un'*immagine tra le immagini*, senza significato e senza scopo. Se il filosofo non può e non vuole credere a tutto ciò, ancor più importante è la risposta dello Spirito:

Tu volevi sapere, e ti eri incamminato per questo in una strada assai falsa […] Io ti volli liberare dal tuo falso sapere; non pretendevo affatto di insegnarti il vero. Tu volevi sapere del tuo sapere. Ti meravigli che su questa strada non hai trovato nient'altro se non quello di cui volevi sapere, il tuo sapere stesso; e volevi che fosse diversamente? Quello che nasce mediante il sapere e dal sapere è soltanto un sapere. Ogni sapere però è soltanto copia, e in esso si richiede sempre qualcosa che corrisponda all'immagine. Questa esigenza non può venir soddisfatta da alcun sapere, e un sistema del sapere è necessariamente un sapere di pure immagini senza alcuna realtà, significato e scopo. […] Ora tu cerchi pur sempre qualcosa di reale che esista al di là della mera immagine – a buon diritto come io so bene – cerchi una realtà diversa da quella ora annientata, come io del pari so. Ma ti affaticheresti invano se la volessi cercare mediante il tuo sapere o dal tuo sapere e se la volessi abbracciare colla tua conoscenza. Se non possiedi un altro organo per afferrarla, non la troverai mai. Ma tu possiedi un organo simile. Dagli vita e riscaldalo; e tu giungerai alla più perfetta quiete. Io ti lascio solo con te stesso[146].

Questa può dirsi una prima valutazione del sapere sul sapere stesso: il piano sovra-sensibile, dischiuso all'io dallo Spirito, non può ancorarsi esclusivamente alla coscienza soggettiva, non

[145] *Bestimmung* p. 68-69.
[146] *Bestimmung* p. 74.

può trovare senso ultimo e scopo in essa, il sapere in se stesso trova solo se stesso ma come una copia, un'immagine vuota, senza alcun referente che le dia significato. Una realtà diversa e fondante può dischiudersi solo tramite un *diverso organo,* la cui scoperta, avviene nel terzo libro, intitolato "Fede".

Il successivo passo della ricerca è di natura pratica, il filosofo ammette di *sentire* che la sua destinazione non è un mero sapere ma un *fare*. Qualcosa gli indica che c'è un reale oltre il sapere, indipendente da esso, ad esso opposto e allo stesso tempo suo scopo ultimo. Il filosofo *vuole* seguire quest'impulso ad andare oltre il vuoto sapere e sente di possedere l'organo giusto per farlo. Si rivolge in questo modo allo Spirito:

> Ti comprendo ora, Spirito sublime. Ho trovato l'organo col quale afferro questa realtà e con questa insieme, probabilmente, ogni altra realtà. Quest'organo non è il sapere; nessun sapere può fondare e provare se stesso; ogni sapere presuppone qualcosa di più elevato come sua causa, e questo risalire non ha termine. È una fede: […] Non è affatto un sapere ma una decisione della volontà di dar validità al sapere [*Er ist kein Wissen, sondern ein Entschluß des Wissens, das Wissen gelten zu lassen*][147].

L'organo che solo può dischiudere un orizzonte ultimativo e fondante è la fede, ma questa si caratterizza come una "decisione della volontà di dar valore al sapere"[148]. La realtà esiste sì solo in *relazione* all'io, come scoperto nel sapere, ma in relazione alla *destinazione* dell'io, che è carica di una forza assiologica che ne muta profondamente il significato[149].

La sensatezza di questa relazione è anche l'unico criterio epistemologico per rapportarsi a ciò che non può darsi come un essere, ma come una volontà; quest'ultima non è ridotta alla volontà soggettiva e neanche all'unione di tutte le soggettive volontà, eppure, ha una relazione sostanziale con l'io finito. È, ancora una volta, la determinazione di *questa* relazione che sola può e deve competere al filosofo:

> Tu sei diversa dal finito non per grado ma per qualità. […] Io non voglio intraprendere ciò che è negato dall'essenza della finitezza e che non mi potrebbe giovare in nulla; come tu sei in te stessa, non lo voglio sapere. Ma le tue relazioni e i tuoi rapporti con me finito, e con tutti i finiti, stanno chiari dinnanzi ai miei occhi; ch'io divenga ciò che devo essere! […] Nella intuizione di queste tue relazioni con me, finito, voglio riporre la mia quiete e la mia beatitudine [*In der*

---

147 *Bestimmung* p. 80.

148 Sarà utile vedere come Fichte, nella WL del 1805, riprenda e approfondisca questa funzione *assiologica* della fede. Ci si sofferma nello specifico su questo, nel terzo capitolo.

149 "In breve, non esiste affatto per me un puro e semplice essere, che non mi riguardi e che io contempli solo per il gusto di contemplarlo; quello che in generale esiste per me, esiste solo mediante la sua relazione con me. Ma ovunque è possibile solo *una* relazione con me, e tutte le altre sono soltanto sottospecie di questa: la mia destinazione morale". *Bestimmung* p. 86.

Anschauung dieser deiner Beziehungen zu mir dem Endlichen will ich ruhig und selig sein]– So immediatamente soltanto ciò che io devo[150].

Come si vede, nonostante le importanti e nuove acquisizioni, l'esigenza originaria dell'*Appello al pubblico*, quella di pensare Dio dal punto di vista trascendentale, sembra rimanere la medesima.

Nel corso dei tre libri della *Destinazione dell'uomo*, si assiste così: allo svotamento delle pretese di assolutezza del sapere, all'esigenza di un orizzonte di senso ulteriore e fondativo, alla scoperta di una relazione assiologica tra questi e il finito, al riconoscimento di una differenza qualitativa tra i due. Sembrerebbero esserci tutti gli elementi per la formulazione della struttura del sapere-immagine, ma qui non vi si giunge.

Notoriamente, la *Bestimmung* si prospetta come il primo, esplicito contraccolpo teoretico a seguito dell'*Atheismusstreit*; dopo la breve ricostruzione di alcuni dei suoi passaggi più significativi, è ora tempo di registrare la posizione jacobiana, per capire in quale specifico senso abbia influenzato le acquisizioni in essa raggiunte[151].

La radicalità e l'incisività delle critiche di Jacobi – al quale Fichte si rivolge (a ragione!) in cerca di una più esatta comprensione – è forse dovuta all'aver colto nel segno, all'aver individuato un problema che già andava prospettandosi nella riflessione fichtiana.

Si è visto come il chiarimento che Fichte propone nell'*Appello al pubblico* avesse a che fare con l'esigenza di pensare Dio da un punto di vista trascendentale, di pensarlo *solo* a partire dalle *relazioni* che questi intrattiene con noi. Si pone, tuttavia, l'urgente compito di sostanziare tale posizione, perché non si corra il rischio d'intendere questa relazione in senso squisitamente epistemologico.

Il problema, in altre parole, diviene radicale perché non riguarda più solo la concezione fichtiana di Dio ma, in qualche modo, l'intera impostazione trascendentale della sua filosofia.

---

[150] *Bestimmung* p. 124.

[151] Ivaldo, M. (1991) *Filosofia trascendentale e nichilismo. A partire dalla "Lettera a Fichte"*, in "Teoria", 19/1, 1991, pp. 19-39; Radrizzani I. (2000) *Die Bestimmung des Menschen: der Wendepunkt zur Spätphilosophie*, in "Fichte Studien", 17, 2000; Kahlefeld, S. (2003) *Standpunkt des Lebens und Standpunkt der Philosophie. Jacobi Bries an Fichte aus dem Jahr 1799*, in "Fichte Studien", 21, 2003; Zöller, G. (2004) *Fichte als Spinoza, Spinoza als Fichte. Jacobi über den Spinozismus der Wissenschaftslehre*, in Jaeschke, W., Sandkaulen, B. (hrgs. von) (2004) *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, Hamburg, Meiner; Iacovacci, A. (2012) *Il doppio grido di Jacobi*, in Dini, T., Principe, S., (a c. di) (2012) *Jacobi in discussione*, Milano, Franco Angeli; Rivera de Rosales J. (2017) *Das Göttliche. Der Atheismusstreit und die Wende im Denken Fichtes*, in "Fichte Studien", 44, 2017; Radrizzani I. (2018) *Die Bestimmung des Menschen: Fichte Antwort auf Jacobis Brief an ihn*, in "Fichte Studien", 45, 2018.

Jacobi critica, sostanzialmente, le pretese di auto-fondazione e assolutezza di un sapere che, volendo afferrare e performare l'intero reale, si rivela una mera costruzione formale, una *mathesis pura*[152] che produce solo vuoti fantasmi, restando radicalmente distante dalla vita.
A ben guardare, la natura delle osservazioni mosse da Jacobi nella sua *Lettera a Fichte* non riguarda strettamente l'aver negato la possibilità di un Dio personale, riducendolo all'immanente ordine morale del mondo, – egli non può accusarlo di ateismo[153] – ma è rivolta alle illusioni di un sistema filosofico tutto d'un pezzo[154] che, per comprendere ogni cosa in se stesso, trasforma "la cosa in una pura forma, fa della forma la cosa e della cosa un nulla"[155]. Esiste e deve esistere, invece, qualcosa di ulteriore e fondante il sapere stesso, qualcosa che sostiene il sapere ma che ad esso non può ridursi, in esso mai attingersi, il "Vero". Si legge nella lettera:

> Per "vero", io intendo qualcosa che è prima ed oltre il sapere; ciò che, anzitutto, dà valore al sapere e alla facoltà del sapere, la ragione. "Percepire" (*Vernehmen*) presuppone un percepibile, "ragione" (*Vernunft*) presuppone il vero: essa è la facoltà della presupposizione del vero. Una ragione che non presupponga il vero è un'assurdità. Con la ragione non è data all'uomo la capacità di una scienza del vero, ma solo il sentimento e la coscienza della sua ignoranza: un *presentimento* del vero.[…] Essa è diretta, esclusivamente, a ciò che è nascosto sotto i fenomeni, al loro significato, all'essere che offre di sé solo un'apparenza (*Schein*), ma che deve pur trasparire nei fenomeni (*Erscheinungen*), se questi non debbono essere dei fantasmi in sé, dei fenomeni del nulla[156].

A questa dimensione originaria e ultimativa corrisponde una facoltà diversa dal sapere, la Ragione, come semplice *presupposizione* o *presentimento* del Vero e assieme come coscienza della propria ignoranza.
In questo modo si vede bene che quel *non*-sapere che Jacobi rivendica per la sua *non*-filosofia, rispetto agli altri sistemi speculativi, il chimerismo che egli stesso si attribuisce[157], non è una posizione irrazionalistica *tout court*, ma una radicale critica all'assoluta validità epistemologico-assiologica del sapere[158]. Il vero è ciò che rende la realtà significativa, che fa sì

---

[152] *Lettera a Fichte* p. 121.
[153] "Si è accusata la sua filosofia di ateismo; ingiustamente, poiché la filosofia trascendentale, di per sé, è tanto poco ateistica quanto poco possono esserlo la geometria e l'aritmetica". *Lettera a Fichte* p. 118. Così, del resto, Fichte in *Richiami, risposte, domande*: "Il filosofo non ha un Dio e nemmeno può averlo; egli ha soltanto un concetto del concetto o dell'idea di Dio. Dio e la religione esistono soltanto nella vita, e il filosofo, in quanto tale, non è l'intero uomo nella sua compiutezza, ma soltanto nello stato di astrazione, ed è impossibile che qualcuno sia s*oltanto* filosofo". Moretto, G. op. cit. (1989) p. 197.
[154] Cfr. *Lettera a Fichte* p. 126.
[155] Ibidem.
[156] *Lettera a Fichte* p. 132.
[157] Cfr. *Lettera a Fichte* p. 138.
[158] Sul tema dell'irrazionalità, come filo conduttore della polemica tra Jacobi e Fichte, si veda ancora Oesterreich, P. L., Traub, H. op. cit. (2006) p. 124.

che i fenomeni, apparendo, rimandino a qualcosa, che non siano puri fenomeni di se stessi, ovvero, fenomeni del nulla.

Ciò considerato, potrebbe dirsi che la filosofia fichtiana sia accusata propriamente *nichilismo* e che l'ateismo che ne consegue dipenda evidentemente dal fatto che, assolutizzando l'io con il suo sapere, essa nullifica tutto il resto, Dio compreso[159].

Ora, introducendo la seconda parte della presente analisi, è necessario verificare la continuità e illustrare i successivi momenti di svolgimento della concezione fichtiana, a seguito delle osservazioni jacobiane.

Prima di ricontestualizzare la questione, è utile riportare un ultimo estratto dalla *Lettera a Fichte*, particolarmente efficace, rispetto ai contenuti che si prenderanno in considerazione. Scrive Jacobi:

> Con un potere incontrastabile, quanto in me c'è di più alto m'indica un essere sovreminente, al di sopra e al fuori di me. Mi costringe a credere, per amore e con amore, all'inconcepibile – all'impossibile secondo il concetto –, in me e fuori di me[160].

Da un punto di vista storico-critico, il problema che ora si pone è particolarmente complesso perché, dal 1800 in poi, non sembrano esserci espliciti riferimenti a Jacobi e alla controversia sull'ateismo, nelle opere fichtiane pubblicate. Se a ciò si aggiunge che, dopo l'esposizione della *Wissenschaftslehre* del 1801-02, Fichte non intende più dare alle stampe scritti di filosofia sistematica ma solo opere a carattere popolare, diventa estremamente importante riferirsi ad una serie di materiali non pubblicati – lettere, cicli di lezioni sulla dottrina della scienza, scritti a carattere polemico – resi accessibili, negli ultimi anni, grazie al lavoro della *Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Per cominciare, si legge in una lettera di Fichte a Reinhold, del gennaio 1800:

> La prefazione di Jacobi al *Taccuino superfluo* mi ha rallegrato molto, come pure l'edizione aumentata della sua lettera. Se e quando farò apparire una risposta, ancora non lo so. Sino a oggi, non ho esaminato e riflettuto sulla lettera che in modo ancora provvisorio, non, cioè, come si dovrebbe rispondere. […] Spero presto di poter inviare a lei e a lui il mio scritto *Il destino dell'uomo*: il terzo libro credo getti una luce inequivocabile su questa parte della mia filosofia […] La mia filosofia ha la sua essenza nel non sapere come quella di Jacobi. Ora egli sospetta che io voglia esser beato in questo non sapere [*daß ich in diesem Nichtwissen selig seyn wolle*], e in ciò, in effetti, ha colto nel segno. Ma, allora, che cosa vuole fare lui con il suo non sapere[161]?

---

[159] "L'uomo ha, insomma, una scelta, quest'unica: il nulla o un Dio. Scegliendo il nulla egli si fa Dio, e quindi rende Dio un fantasma. Infatti è impossibile, se non c'è Dio, che anche l'uomo e tutto quanto lo circonda non sia un mero fantasma. Lo ripeto: Dio esiste, ed è un essere fuori di me, vivo e per sé sussistente, oppure *io* sono Dio. Non c'è una terza possibilità". *Lettera a Fichte* p.110. Si veda in proposito il contributo di Prata Gaspar, F. "Entweder Gott oder Nichts – Nihilismus und transzententaler Idealismus", in D'Alfonso M.V., De Pascale, C., Fuchs, E., Ivaldo, M., (hrgs. von) op. cit. (2016) pp. 158-170.

[160] *Lettera a Fichte* p. 132.

[161] GA III/4 pp. 179-183. Trad.it. in *Lettera a Fichte* pp. 213-214.

Come può qui vedersi, il primo punto di confronto con Jacobi è lo *statuto epistemologico del sapere*. In una lettera del 1804 a questi rivolta, Fichte, esprimendo l'esigenza di incontrare Jacobi di persona, per chiarire una volta per tutte il loro fraintendimento[162], scrive che l'essenza della filosofia potrebbe a ragione dirsi "il concepire l'inconcepibile come tale"[163].
Infine, per fissare un ultimo e decisivo punto cronologico della vicenda, si veda il seguente estratto dalla lettera di accompagnamento all'*Anweisung*, indirizzata a Jacobi del maggio del 1806:

Nelle conferenze che allego, particolarmente nell'*Introduzione alla vita beata*, credo di aver esposto in maniera chiara i risultati del mio sistema di pensiero, e gliele invio, mio caro e stimato amico, poiché presumo che Lei sia ancora interessato a questo sistema. Credo, inoltre, che d'ora in poi saremo d'accordo, poiché, se non erro, proprio questo è ciò che lei ha sempre cercato. Lei ha sempre richiesto dalla speculazione, e a ragione, una chiarificazione dell'esistenza [*Daseyn*], naturalmente a partire dall'essere [*Seyn*], così che sia tolta la loro opposizione. […] Che cosa io intenda per "concepire l'inconcepibile" come tale, diverrà in ogni caso assai chiaro con queste conferenze. Noi, in quanto "noi", siamo costretti nella forma: dove c'è un io, c'è già anch'essa, ce ne si serve e in tale uso essa non può mancare né può essere spiegata in virtù di un principio oltre se stessa. Il concetto concepisce tutto, ma non se stesso, altrimenti non *sarebbe*, non sarebbe *in modo assoluto*. Che la cosa succeda come ho detto, e *perché* succeda, lo si capisce da sé e nel momento in cui lo si è inteso, allora è concepito l'inconcepibile come inconcepibile. Lo stesso accade nel medesimo atto del concepire. Elèvati attraverso l'amore (decima lezione) al di sopra del concetto ed allora, immediatamente, starai addentro nell'essere senza forma, perciò nel puro essere[164].

Per precisione, è a partire da questo estratto che propriamente comincia la seconda parte dell'analisi, per due ragioni. In primo luogo, ci si sposta cronologicamente di qualche anno, entrando a tutti gli effetti in quella che, convenzionalmente, si considera *fase mediana* della produzione fichtiana, dal 1804 al 1807[165].
In secondo, da un punto di vista teoretico, la questione può qui reimpostarsi nei seguenti termini: il processo di auto-valutazione del sapere, il problema della possibilità di concepire l'inconcepibile in quanto tale, custodisce in quell''in quanto' la formulazione della struttura del

[162] Cfr. Ivi. 155.
[163] GA III/5 pp. 235-237. Sulla generale questione del comprendere la possibilità del non comprendere, si rimanda al, già citato e fondamentale, lavoro di C. Asmuth op. cit. (1999).
[164] GA III/5 pp. 354- 356. Trad. it. in *Lettera a Fichte* pp. 220-221. La considerazione che Fichte fa, subito dopo l'esplicito riferimento all'amore, riguarda la continuità della sua filosofia, riferendosi al concetto di *impulso*: "L'ultima cosa serve a prevenire un'obiezione che è da attendersi, caso mai una luce debba finalmente accendersi: che questo lo avrei ben detto adesso, ma che prima avrei parlato diversamente. Ma esso è stato detto così sin dall'inizio, e il §5 della dottrina della scienza ha dichiarato il *tendere*, l'*impulso* come l'autentico veicolo della realtà". Ibidem. Si torna sul concetto di *Trieb*, in questa fase della filosofia fichtiana, nel prossimo capitolo.
[165] Per una puntuale ricostruzione della filosofia fichtiana di questi anni si veda Rametta, G. (1995) *Le strutture speculative della dottrina della scienza: il pensiero di J. G. Fichte negli anni 1801-1807*, Genova, Pantograf; Zöller, G., (2001) *Leben und Wissen. Der stand der Wissenschaftslehre beim letzten Fichte*, in Fuchs E., Ivaldo M., Moretto G., (hrgs. von) op. cit. (2001).

sapere-immagine; questa soltanto può ora sostanziare e legittimare la validità epistemologica del sapere, mostrandone l'irriducibile componente *pratica*, indicata da un nuovo riferimento all'*amore*; soltanto alla sua luce, infine, è possibile ripensare all'originaria esigenza jacobiana di chiarire l'esistenza a partire dall'essere, di riconciliare, in altre parole, il sapere con la vita.
Prima di seguire il suggerimento fichtiano e comprendere ciò nelle lezioni dell'*Anweisung*, è utile guardare brevemente alla raccolta di appunti in esplicito confronto con Jacobi, le *Vorarbeiten zu enier Beantwortung des jacobischen Schreibens von 99* (1806-07).
Nelle pagine di annotazioni, intitolate dai curatori "Per quanto riguarda il progetto di giornale filosofico, la cosa migliore sarebbe cominciare con una risposta alla lettera di Jacobi del 1799", la continuità della riflessione fichtiana è facilmente riscontrabile, se si considera come, la dibattuta questione sul significato dell'ordine morale del mondo sia riproposta alla luce della struttura del sapere-immagine.

"Ordine morale del mondo" – ovvero, se non si è familiari con il termine *ordo ordinans, absolute, eoque ipso creans*, – principio morale, potenza creativa morale: – in ogni caso Dio è (esiste) in se stesso solo come tale, e, al di là di questo elemento, non c'è dato alcun altro mezzo per afferrarlo concettualmente che non sia vuoto, o per vivere davvero in Lui, unito a Lui. Di qui un ordinatore e una realtà da ordinare, e le sfere di questo ordine fin sotto nel mondo sensibile. Ma solo in quell'ordine, Egli può essere colto. Egli non esiste come natura o come sistema degli io. Infatti, tutti questi, propriamente, non esistono: non in quell'ordine o secondo esso, ma soltanto come sua *manifestazione* e secondo la sua eterna possibilità di manifestarsi[166].

Si legge qui l'esplicita identificazione dell'ordine morale del mondo con Dio, di seguito, si ribadisce l'impossibilità di afferrarlo concettualmente – l'esito ultimo dell'autovalutazione del sapere – ma, assieme, l'impossibilità di coglierlo al di fuori di quell'ordine stesso – al di fuori della forma sapere, pur riconoscendone l'inconsistenza per sé – la necessità, cioè, di concepire le sfere di ordinati, o sistema degli io, quali *automanifestazioni e possibilità di manifestarsi di Dio*[167]. Su questa acquisizione riposa la legittimità di comprendere la possibilità del non comprendere:

«1. La differenza fondamentale consiste nel comprendere la possibilità del non comprendere. 2. N.B. Proprio attraverso questa totale *incomprensibilità* presente nella vita, l'intelletto, quale rappresentante della nostra essenza, è condotto ad un'istanza più elevata *rispetto a se stesso*: nella sua negazione. Ma questo è, appunto, solo, possibile attraverso la scienza assoluta, al di

[166] *Lettera a Fichte* p. 233.
[167] Nello stesso senso può leggersi ancora, nei lavori preparatori, con evidente riferimento a Jacobi: "Der eigentlich heilige Ort ist ein *Leben* (eben das sittliche) u. von den Begriffen, die *Exponenten* eines Lebens, bloss als solche. Das wollte ich mit moralischer WeltOrdnung sagen, keinen todten, sondern einen lebendigen God. Ein Begriff, nicht als Exponenten eines Lebens, sondern eines Seyns (theoretischer Erklärungsbegriff) ist eines leeren müssigen, u. nichtigen Denkens." GA II/11, p. 54. Si veda in proposito Vladika, M. (2008) *Moralische Weltordnung, Selbstvernichtung und Bildwerden, seliges Leben. Johann Gottlieb Fichtes Religionphilosophie*, Würburg, Könighausen Neumann.

là di cui sarebbe invece, soltanto, un fantasma…3. Ma che una tale libertà derivante dalla chiarificazione (che accade nella coscienza), debba esserci, ciò stesso conviene all'immediata esposizione della vita in quanto tale. N. B. N. B. Questo deduce l'*io* e ci riporta decisamente ai punti attuali, ora esplicitati, della ricerca[168].

L'incomprensibilità dell'intelletto, nella vita, accoglie completamente l'istanza jacobiana per cui si dia un orizzonte ulteriore e fondante il sapere; ciò, tuttavia, avviene all'interno di una libera autoriflessione e sottrazione *del* sapere *nel* sapere. Questo movimento nella scienza assoluta non assolutizza l'io ma, anzi, consente di comprenderne la reale genesi.

Solo il punto presente della ricerca sull'autentico inizio dell'io mi consente di venire in chiaro con Jacobi, e, anzitutto, debbo coglierlo con la massima evidenza. La cosa è spiegabile attraverso la *libertà*. La libertà assoluta è l'assoluto *apparire*. […] Il fraintendimento di Jacobi consiste in questo: 1) egli presuppone un io reale e sostanziale, nel quale non vuole che sia riposta l'assolutezza, e crede che io ve la riponga. 2) Egli crede che con la filosofia si debba vivere una nuova vita o che la filosofia presuma di potere dedurre la realtà *a priori*, e cose simili; e poiché egli non vi ritrova *ciò*, l'accusa di "nichilismo"[169].

L'incomprensibilità dell'intelletto fa il paio con l'*indeducibilità* dell'io, a fronte della sua costitutiva libertà. Entrambi questi elementi, tuttavia, non conducono a un irriducibile nichilismo perché compresi alla luce della struttura del sapere-immagine. Così, la libertà che spiega la genesi dell'io è assoluto *apparire*, è fondata cioè, sull'immediata auto- "esposizione della vita".

Ci si propone ora di mostrare gli esiti che il percorso svolto sin qui trova nell'*Anweisung*, come in essa si dispieghi la riflessione su Dio, la relazione tra sapere e vita[170].

Per prima cosa, riprendendo un *fil rouge* di questa analisi, può dirsi che la struttura del sapere immagine, infondo, altro non sia che una riformulazione specifica della relazione tra io finito e orizzonte ulteriore – qui chiamati significativamente essere e esistenza[171] –, sulla quale Fichte riflette sin dal saggio del 1798. Prima di seguire il suggerimento fichtiano nella lettera a Jacobi del 1806 – guardare alla decima lezione, per un chiarimento sulla possibilità del "concepire l'inconcepibile" – è utile per, per tirare le fila del discorso, leggere la descrizione del punto di vista della religione, nella quinta conferenza.

---

[168] Nella traduzione italiana delle *Vorarbeiten* sin qui indicata, questo estratto non compare. Si veda per tanto Acerbi, A., Ivaldo, M. (a c. di) (2011) F. H. Jacobi, *Lettera a Fichte:1799, 1816*, Napoli, La scuola di Pitagora. p. 167.

[169] *Lettera a Fichte* p. 164.

[170] Così, M. Ivaldo: "Das Project, die Philosophie als Leberkenntniss aufzufassen, findet in der *Anweisung zum seligen Leben* eine beeindruckende Entfaltung". In D'Alfonso M. V., De Pascale, C., Fuchs, E., Ivaldo, M. (hrgs. von) op cit. (2016) p.181.

[171] Si ricorda la lettera del 1806 di Fichte a Jacobi, nella quale, l'esigenza jacobiana era descritta come un chiarimento dell'esistenza a partire dall'essere.

1. Soltanto Dio è e al di fuori di lui non c'è nulla: una proposizione, mi sembra, facilmente comprensibile e condizione esclusiva di ogni visione religiosa. 2. Dicendo in questo modo «Dio è», abbiamo un concetto affatto vuoto, che puramente e semplicemente non spiega in alcun modo l'intima essenza di Dio. […] Pertanto questo concetto di Dio è un concetto che ha l'aspetto di un'ombra, privo di contenuto; quando diciamo «Dio è», per noi, intimamente, egli non è proprio niente, e appunto mediante questo stesso nostro dire egli diventa nulla[172].

In questa prima parte, può leggersi l'originaria preoccupazione fichtiana, mostrata sin dall'*Appello al Pubblico*, rispetto al concepire Dio dogmaticamente, al concepirlo indipendentemente dalle operazioni della nostra coscienza nel relazionarvisi, dunque in un concetto vuoto, privo di contenuto. Ma prosegue Fichte:

3. Ora però, come abbiamo diligentemente discusso sopra, Dio, uscendo da questo concetto vuoto, che ha l'aspetto di un'ombra, entra nella sua vita effettiva, vera e immediata in noi, ovvero, espresso in modo più rigoroso: noi stessi siamo questa sua stessa vita immediata. Sia pure, ma nulla sappiamo di quest'immediata vita divina; […] mediante quell'intuizione non siamo migliorati in nulla e rimaniamo come sempre lontani da Dio. [...] La forma ci nasconde sempre l'essenza; il nostro stesso vedere ci vela sempre l'oggetto e il nostro stesso occhio è di ostacolo al nostro occhio[173].

In questo terzo punto, Fichte descrive le conseguenze della natura immaginale dell'esistenza-coscienza: noi stessi siamo la vita divina, ne condividiamo l'intima essenza, eppure, essendone costituivamente *solo* immagine, esistenza esteriore, coscienza, non possiamo in alcun modo attingerla immediatamente, conoscerla, descriverla.

A questo livello, da un punto di vista epistemologico, non siamo avanzati, perché il *vedere*, che altrettanto noi stessi siamo, ci scherma ineluttabilmente la vita.

L'esito appena descritto ha segnatamente a che fare con l'auto-valutazione del sapere su se stesso, con il conseguente svuotamento della sua pretesa di validità assoluta. Tuttavia – esattamente come nel passaggio dal secondo al terzo libro della *Bestimmung* – tale acquisizione non conduce a un nichilismo ultimo e inservibile, ma dischiude una diversa dimensione del sapere, efficacemente mostrata nell'ultima parte della spiegazione[174].

A te, che così ti lamenti, dico: elevati soltanto al punto di vista della religione e tutti gli involucri scompaiono; ti sparisce il mondo con il suo morto principio ed entra nuovamente in te la divinità stessa, nella sua forma prima e originaria, quale vita, come la tua propria vita, che devi vivere e vivrai. Resta ancora soltanto l'unica forma inestinguibile della riflessione, l'infinità di questa vita divina in te, la quale in Dio è certamente soltanto una; tuttavia questa forma non ti schiaccia,

[172] *Anweisung* p. 267.
[173] AzsL p. 269.
[174] Spiega M. Ivaldo: "Fichte verfügt über einen Komplexeren Begriff vom Wissen, dem gemäß dieses nicht nur Vorstellung, sondern auch (und *konstitutiv*) praktisches Wissen bzw. Wissen des Praktischen ist." D'Alfonso M. V., De Pascale, C., Fuchs, E., Ivaldo, M. (hrgs. von) op. cit. (2016) p. 179.

infatti *tu la desideri e la ami: essa non ti inganna perché tu sei in grado di spiegarla* (*aber diese Form drückt dich nicht – denn du bergehrst sie und liebst sie: sie irret dich nicht; denn du vermagst sie zu erklären*). In ciò che l'uomo santo fa, vive, ama, Dio non si rivela più nell'ombra o coperto da un involucro, bensì nella sua vita propria, immediata e potente; e alla domanda: «*Che* cos'è Dio?» [...] «Egli *è* ciò che *fa* colui che gli si abbandona e si lascia prendere dall'entusiasmo per lui»[175].

Elevarsi al punto di vista della religione significa riconoscere un *dovere* continuamente riattivato a *vivere* della stessa vita divina, ciò significa *vivere* la propria esistenza, concependola come unica esistenza dell'essere assoluto. Da un punto di vista epistemologico, l'inestinguibile forma della riflessione, la forma stessa del sapere-immagine non irretisce la sensatezza di una relazione con l'essere perché, dal punto di vista della religione, siamo in grado di *spiegarla.*
La natura di questa spiegazione, evidentemente, non può essere teorico-deduttiva ma eminentemente *pratica*[176]: essa non comporta un superamento del *vedere* che noi stessi siamo, ma un *desiderarlo*, *amarlo* e *viverlo* in quanto vita stessa di Dio[177].
Nell'economia della quintuplicità, il punto di vista successivo, quello della *scienza*, è approfondito nella decima lezione, cui Fichte si riferisce nella lettera a Jacobi:

Infine, l'amore, oltre ad essere in generale fonte della verità e della certezza, è pure fonte della compiuta verità nell'uomo reale e nella sua vita. Verità compiuta è scienza, ma l'elemento della scienza è la riflessione. Solamente quando quest'ultima diventa chiaramente consapevole di sé quale amore dell'assoluto e – come necessariamente deve fare – lo coglie come puramente e semplicemente librantesi oltre ogni riflessione e ad essa inaccessibile, in qualsiasi possibile forma, soltanto allora penetra nella pura, obiettiva verità; proprio così come essa [la scienza], solo attraverso questa presa di coscienza della riflessione, diventa capace di distinguere e di cogliere in modo puro la riflessione, che prima le si mischiava sempre con la realtà, di fissare in maniera esaustiva tutti i prodotti che la riflessione apporta alla realtà, e di fondare così una dottrina del sapere. In breve, la riflessione divenuta amore divino e perciò giunta ad annichilire puramente se stessa in Dio è il punto di vista della scienza, un punto di vista che volevo segnalare di passaggio, essendosi presentata quest'occasione propizia[178].

In questo breve estratto compaiono diversi elementi, che consentono di rileggere quanto sin qui visto. Se si pensa al *Saggio* del 1798, alla natura della fede lì trovata, un primo aspetto che subito emerge è come l'amore sia la fonte di una rinnovata certezza e, in relazione alla necessaria separazione tra verità e vita, sia fonte della "compiuta verità nell'uomo reale e nella

[175] AzsL p. 269-271 (corsivo G.S.)
[176] A proposito della risoluzione tra ragione e vita, nella costituzione di un sapere pratico, ancora lo studio di Oesterreich, P. L., Traub, H. op. cit. (2006) p.144.
[177] Osserva efficacemente M. Ivaldo: "Subject-Sein würde mithin bedeuten: eine (freie) Antwort auf ein usprüngliches Affiziert-Werden zu geben, oder tiefer: eine freie Beantwortung eines Liebesanrufes zu 'sein'". In Dierken, J., Krüger M. D, Siebeck M., (hrgs. von) op. cit. (2015) p. 85.
[178] AzsL p. 473.

vita". Questo sentimento, come nella *Bestimmung*, dischiude un orizzonte ulteriore e inaccessibile alla riflessione, consente, in altre parole, di concepire l'inconcepibilità dell'inconcepibile, *in quanto tale*.

Questa autovalutazione del sapere, questa "presa di coscienza della riflessione", trasformatasi in amore, conduce, infine, all'auto-annichilazione del primo in Dio[179].

Qui si vede bene, tuttavia, anche solo da un punto di vista terminologico, come ciò che si auto-annienta non sia il sapere *tout court*, che anzi in questo modo si fonda, ma il vuoto sapere rappresentativo, qui chiamato *riflessione.*

Si è inteso mostrare, con il percorso tracciato sin qui, come l'originaria esigenza fichtiana fosse quella di pensare Dio all'interno di una considerazione di ordine trascendentale. Ciò inizialmente significava poterlo concepire solo in base alla sua *relazione* con noi, solo a partire dalle operazioni della coscienza finita nel rapportarvisi. Tuttavia, allo stesso modo genuinamente trascendentale, è l'esigenza di valutarne le pretese epistemologiche, perché non si corra il rischio – efficacemente prefigurato dalle critiche di Jacobi – di un'assolutizzazione della coscienza finita che, volendo tutto comprendere, trasformi la realtà in una rappresentazione soggettiva, priva di senso e scopo.

La relazione tra l'io finito e l'assoluto non può essere immediatamente conoscitiva ma è costitutivamente pratico-assiologica, esistenziale. Il sapere, liberamente auto-valutatosi, si scopre *motivatamente* relato alla vita di cui è libera immagine e scopre, in se stesso, la propria componente *pratica*, costituita dal volere e dall'amare l'assoluto. L'annichilazione del sapere, nel sapere – che con Jacobi può ora assumersi senza pericoli – non è assoluta e definitiva, perché il suo oggetto è sostenuto e fondato da un ulteriore orizzonte, quello della *vita*, che *solo e proprio* tramite questa può schiudersi.

[179] Sulla specificità tutta fichtiana di questo movimento di libera auto-riflessione e auto-sottrazione, rispetto alle filosofie di Kant e Hegel, si veda Janke, W. (1993) *Vom Bilde des Absoluten: Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, Berlin, Walter de Gruyter. Si tornerà su questo a più riprese, nel resto nel lavoro.

1.3 *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* e la VI lezione dell'*Anweisung*; *Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen in Gebiete der Freiheit* e la IX lezione dell'*Anweisung*

Come visto, nella prefazione all'*Anweisung*, Fichte presenta queste lezioni come "il vertice e il più chiaro punto luminoso" del complesso di un insegnamento popolare, in cui comprende i *Tratti fondamentali dell'epoca presente* e *L'essenza del dotto*[180]. Nonostante l'attestazione di valore rispetto alla prima, senza dubbio, l'indagine di alcuni aspetti degli altri due cicli di conferenze è molto utile per far luce su dirimenti e delicate questioni dell'*Anweisung*.

In particolare, con l'analisi di alcune lezioni dei *Grundzüge*, il problema della relazione tra *sapere* e *vita* si declina come nesso che lega e assieme differenzia *filosofia* e *storia*[181]. In questi, può scorgersi una prima, più compiuta *filosofia della storia*, le cui esigenze e implicazioni rivelano l'essenza della filosofia trascendentale fichtiana come, con Reinhard Lauth[182], *sistema aperto* e *profezia*.

L'approfondimento di questo tema conduce a una lettura, specifica e metodologicamente avvertita, del commento fichtiano al prologo del vangelo di Giovanni, nella sesta lezione dell'*Anweisung*.

Alcune questioni di questa conferenza e della sua importante appendice muovono poi a guardare alla nona, nella quale, Fichte espone il punto di vista della *moralità superiore*; quest'ulteriore passaggio conduce a rivolgere l'attenzione a *Über das Wesen des Gelehrten*. L'insieme di questo percorso dovrebbe illuminare qualcosa sulla relazione tra *sapere* e *vita*, in generale, e sulla *libertà di essere immagine*, in particolare.

---

[180] GA I/8 pp. 141-397. Trad. it. di Carrano, A. (1999) Fichte, J. *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, Guerini, Milano. D'ora in avanti *Grundzüge.*
GA I/8 pp. 37-139. Trad. it. di Cantoni, A. (1935) Fichte, J. *L'essenza del dotto e le sue manifestazioni nel campo della libertà: lezioni tenute a Erlangen nel semestre estivo del 1805*, Firenze, La Nuova Italia. p.48. D'ora in avanti *Wesen Gelehrten*.

[181] Nell'economia dell'interpretazione generale che si propone per l'*Anweisung*, è bene esplicitare che si legge la relazione tra filosofia e storia come riproposizione del problema della relazione tra *sapere* e *vita*. Più strettamente sulla filosofia della storia fichtiana si veda: Schüttler, H. (1984) *Freiheit als Prinzip der Geschichte. Die Konstitution des Prinzips der Geschichte und der historiscen Faktizität nach J. G. Fichtes Wissenschaftslehre*, Würzburg, Königshausen u. Neumann; Radrizzani I., (1994) *Quelques réflexions sur le statut de l'histoire dans le système fichtéen*, in "Revue de théologie et de philosophie".

[182] Sempre per il taglio specifico dell'analisi che si propone, ci si avvale, come esplicito riferimento, all'insuperato lavoro di Reinhard Lauth su questi temi. In particolare si ha costantemente presenti i due studi: *Dovere elementare e moralità superiore* e *Filosofia e profezia*, entrambi in Ivaldo, M. (a c. di) (1997) *Il pensiero trascendentale della libertà: interpretazioni di Fichte*, Milano, Guerini pp. 229- 247 e pp. 285-326. Nel secondo – ancora nei termini della relazione tra filosofia e vita – Lauth introduce l'approccio trascendentale alla storia, in una ricostruzione delle problematiche che questa disciplina pone, dopo Fichte, ai sistemi speculativi di Schelling e Hegel. pp. 285-293.

Come si capisce dal titolo, lo scopo di Fichte nei *Grundzüge* è determinare i tratti peculiari dell'epoca a lui contemporanea, fissandone la posizione all'interno di una storia globale, il cui soggetto è il genere umano[183].

Tramite queste considerazioni, il filosofo intende far emergere chiaramente quale sia il *compito* dell'epoca presente, nell'assecondare un processo storico-universale che ne è a fondamento.

Un primo problema che si pone, dunque, è capire precisamente quale sia la relazione tra la *legge necessaria della ragione*, di cui la storia è intessuta, e peculiari *atti di libertà* che *soli* la rendono manifesta.

Nella prima lezione, Fichte fa una precisazione metodologica che, a ben guardare, ha a che fare con questa questione. Il principio che il filosofo deve seguire, nel ritrarre un'epoca, è ricondurre ogni esperienza del molteplice reale al principio unitario che la sostiene. Tuttavia, nel compiere questo lavoro, egli, diversamente dallo storico, non si serve dei dati dell'esperienza, ordinandoli e valutandoli a confronto tra loro, ma procede in una deduzione del tutto *a priori* e conseguente dal principio stesso. Così, Fichte spiega il suo metodo:

> In primo luogo: se il filosofo deve dedurre dall'unità del concetto che egli ha presupposto i fenomeni possibili dell'esperienza, è chiaro allora che non ha assolutamente bisogno di alcuna esperienza per il suo ufficio, che egli esercita puramente da filosofo, mantenendosi rigorosamente entro i suoi confini, senza riguardo a una qualsivoglia esperienza e semplicemente *a priori*, come viene detto con termine tecnico; e che in relazione al nostro oggetto egli deve poter descrivere *a priori* l'intero tempo e tutte le possibili epoche che vi sono comprese[184].

Ora, la legittimità di una deduzione di questo genere dipende dalla natura del principio che soggiace al reale, inteso come un *piano universale*.

> Questa comprensione dell'intero tempo ne presuppone, al pari di ogni comprensione filosofica, un concetto unitario, il concetto di un compimento predeterminato quantunque progressivo di questo tempo, nel quale ogni successivo anello è condizionato da quello antecedente; o, volendo esprimere ciò più concisamente e nella natura usuale, essa presuppone un *piano universale*, di cui si possa chiaramente intendere l'unità e da cui si possano dedurre a pieno e vedere in maniera distinta le epoche capitali della vita umana sulla terra, così nella loro origine come nella loro reciproca connessione[185].

---

[183] In merito Kloc-Konkolowicz, J. (2017) *«Wir alle werden im Egoismus erzeugt und geboren»: Fichtes Grundzgüge des gegenwärtigen Zeitalters als Selbstreflexive Kritik der Moderne*, in "Fichte Studien", 44, 2017.
[184] *Grundzüge* p. 83.
[185] *Grundzüge* p. 85.

Se anche solo si ripensa alla riflessione fichtiana tra il primo e il secondo libro della *Bestimmung*[186], questa comprensione fichtiana del tempo[187], cui soggiace un piano universale e predeterminato, appare a dir poco problematica. La questione comincia a rischiararsi se si guarda al contenuto, meglio ancora, allo scopo di questo progetto. Scrive Fichte:

Presupposto della nostra indagine è dunque il concetto di un piano universale che qui, per le ragioni addotte, io non devo affatto dedurre ma solo indicare. Pertanto io dico, e con ciò pongo la prima pietra dell'edificio da costruire, che *lo scopo della vita dell'umanità sulla terra è di istituirvi con libertà tutti i rapporti secondo ragione*[188].

Riflettendo su questa prima "pietra dell'edificio da costruire", verrebbe da dire che i rapporti che s'istaurano secondo la ragione nel piano universale *devono* istaurarsi con *libertà*.
Questo principio è talmente significativo che la libertà è il criterio per distinguervi, all'interno, diverse epoche e consentire il passaggio dall'una all'altra; forse non a caso, Fichte ne individua cinque[189].
La ragione agisce nella storia del genere umano sin dal principio, inizialmente si manifesta come un istinto, dal quale ci si libera, trasformandolo in una legge esteriore, in un'autorità estrinseca (prime due epoche). Successivamente, nella terza, il genere umano si libera anche di quest'ultima e si rende pienamente cosciente della propria libertà. Le ultime due epoche sublimano ulteriormente questa coscienza, riconducendola al principio superiore dal quale consegue.
Su alcuni aspetti più precisi delle diverse epoche, e in particolare sulla terza, si tornerà subito, nella prima lezione, tuttavia, vi è ancora un aspetto importante da evidenziare.
Il percorso che il genere umano compie nello svolgersi del piano universale è, per Fichte, ascensionale ma la meta quale giunge si configura come un *ritorno* a ciò che l'umanità in se stessa da sempre è. Si legge in conclusione della lezione:

L'intero cammino che secondo questa enumerazione l'umanità ha percorso quaggiù non è altro però che un ritorno al punto in cui già si trovava in principio, e non si propone che di far ritorno alla propria origine. Solo che l'umanità deve compiere questo cammino con le proprie gambe: affidandosi alle proprie forze, essa deve fare nuovamente di sé ciò che è stata senza alcun

[186] Come visto, nel primo libro della *Bestimmung*, l'orizzonte di un necessitante determinismo è descritto negli stessi termini cfr. *Bestimmung* p.13. D'altra parte, è possibile rintracciare nel terzo un primo abbozzo di concezione trascendentale della storia. Su questo Hammacher, K. (1962) *Comment Fichte accède à l'historie*, in "Archives de Philosophie", 25.
[187] È evidente che, per una comprensione completa della filosofia della storia, è necessario guardare alla concezione fichtiana del tempo. Questo approfondimento esula, tuttavia, dalle competenze del presente lavoro. Rispetto al determinante ruolo, in questo senso, dell'immaginazione, si veda Lauth R. (1981) *Die Kontitution der Zeit im Bewußtein*, Hamburg, Meiner.
[188] *Grundzüge* p. 85.
[189] Su una possibile corrispondenza tra le cinque epoche e i cinque punti di vista sul mondo, si tornerà brevemente in seguito.

apporto da parte sua; e *per questo motivo* essa doveva cessare di essere tale. Se non potesse fare di se in prima persona ciò che è in se stessa, l'umanità non sarebbe precisamente una vita in atto; e in generale, poi, nessuna vita sarebbe divenuta, ma tutto sarebbe perdurato in un essere morto, immobile e rigido[190].

Con questa precisazione si capisce che, qui, il principio non è un morto, immobile e rigido essere ma una vita, o meglio un vivere. Inoltre, si vede chiaramente qui, come la radice profonda del genere umano sia essenzialmente, costitutivamente e necessariamente la libertà o, ancor meglio, un libero scegliere e volere la libertà in connessione con il suo principio.

Per legittimare quest'affermazione, è necessario guardare alla seconda lezione[191], nella quale, Fichte espone i caratteri fondamentali della propria epoca. La contemporaneità si colloca, nell'economia del piano universale, nel terzo stadio, quello in cui la ragione si libera dell'autorità esterna, instaurata nella seconda epoca, e si rende del tutto *indipendente*. È un complesso momento di transizione, spiega Fichte, nel quale il genere umano si trova in uno spazio vuoto, a metà tra il regno delle tenebre delle prime due epoche e la luce compiuta delle ultime due[192]. Questa condizione comporta l'assoluta indifferenza nei confronti di ogni verità che equivale allo "stato della computa peccaminosità"[193].

Lo strumento con il quale l'umanità si libera dalle costrizioni dell'autorità esterna è il *concetto*. Ciò comporta che, nella terza epoca, si assista all'onnipresente azione di un sapere del tutto auto-referenziale, per il quale, ciò che non si comprende all'interno del sapere stesso non ha valore d'esistenza. Il seguente è il cuore della critica fichtiana:

Riguardo a questa massima fondamentale, assunta proprio come l'abbiamo formulata e senza ulteriori determinazioni accessorie, questa terza epoca è perfettamente uguale a quella che le deve succedere – ovvero la quarta, l'epoca della scienza della ragione – e la prepara proprio in virtù di questa uguaglianza. Anche per la scienza nulla vale se non quanto è concepibile. Solo

---

[190] *Grundzüge* p. 89. È sorprendente la vicinanza di questo passo a quello in cui Schelling, in *Philosophie und Religion*, paragona la storia dell'umanità ad un poema composto nello spirito di Dio: "La storia è un epos composto nello spirito di Dio; le sue parti principali sono due: la prima descrive l'uscita dell'umanità dal suo centro fino al massimo allontanamento da esso, e la seconda descrive il ritorno. La prima è per così dire l'Iliade, la seconda l'Odissea della storia. Nella prima l'orientamento era centrifugo, nella seconda diventa centripeto. In tal modo nella storia si esprime il grande disegno dell'intera vicenda universale. Le idee, gli spiriti, dovevano necessariamente cadere dal loro centro, e nella natura, nella sfera universale della caduta dovevano introdursi nella particolarità, in modo da poter poi tornare, come individui, nell'indifferenza e, riconciliati, essere in essa senza turbarli." Fil. Rel. p. 67. È bene notare come, se pur in due sensi molto diversi – su cui si torna puntualmente nel terzo capitolo – in entrambi i casi, la questione ha a che fare, più in generale, con la relazione di necessità e libertà tra assoluto e finito, più in particolare, con la determinazione o individuazione del secondo, nel processo di automanifestazione del primo.

[191] In apertura di questa lezione, Fichte fa una bellissima precisazione sul metodo della filosofia trascendentale, valida anche nel caso della riflessione sulla storia, spiega: "Ogni altra arte, quale la poesia, la musica, la pittura, viene esercitata, senza che sia la stessa pratica ad addurre insieme le regole in base alle quali essa procede; soltanto l'arte assolutamente trasparente a se stessa della filosofia non può fare alcun passo senza addurre nello stesso tempo le ragioni del perché essa avanza in tal modo; e in essa la teoria va appaiata con la pratica". *Grundzüge* p. 96.

[192] Cfr. *Grundzüge* p. 97.

[193] Ibidem.

riguardo all'*applicazione* di questo principio [*nur in Absicht der* Anwendung *dieses Prinzips*] il contrasto tra le due epoche è dato dal fatto che la terza, che per brevità vogliamo ora chiamare *quella della libertà vuota*, fa del suo concepire consolidato, e già esistente, la misura dell'essere, mentre quella della scienza, viceversa, fa dell'essere la misura non del concepire per essa già esistente ma di quello che è da richiedergli[194].

Fichte non potrebbe essere più pregnante. Si capisce chiaramente come la fonte della peccaminosità non sia il sapere *tout court*, che deve continuare ad agire anche nell'epoca successiva, ma la sua *applicazione*, si potrebbe dire, la sua *modalità di relazione*.

Nell'epoca presente, il sapere si relaziona unicamente a se stesso, non rinvia a nient'altro al fuori di sé, rivelandosi vuoto e inservibile. In quella a venire, diversamente, è sempre il sapere ad agire ma ad agire liberamente, in relazione ad una *richiesta da parte dell'essere.* È immediato ripensare alle accuse di *nichilismo* rivolte a Fichte da Jacobi: la ragione si è liberata sì dall'autorità esterna che la imbrigliava, ma nella terza epoca è rimasta vuota di qualsiasi contenuto positivo, di qualsiasi realtà[195]; anche la soluzione a questa condizione – il concepirsi del sapere come risposta ad una richiesta manifestativa dell'essere – sembra andare nella stessa direzione.

In altre parole, il riempimento di senso, necessario a seguito dello svotamento delle pretese veritative del sapere rappresentativo, anche nei *Grundzüge*, si delinea nei termini della struttura del sapere-immagine. La specificità e l'interesse di queste lezioni è che questa sia inserita e attivata nella dimensione storica.

Come si diceva all'inizio, ciò porta Fichte a formulare una filosofia della storia e a riflettere sul rapporto tra la necessità della connessione di principio essere-esistenza e la libertà concreta e reale, *nella quale solo*, la stessa può manifestarsi.

Quest'esigenza di chiarimento si evince da una serie di specificazioni metodologiche, nella nona lezione, deputata alla visione della storia in generale. In apertura, si è visto, Fichte spiega che la filosofia della storia che intende proporre debba fondarsi su una deduzione a priori.

---

[194] *Grundzüge* p. 100. Si presenta particolarmente problematico sciogliere il senso di questa *Anwendung* del principio di ragione. Se si legge la spiegazione che Fichte ne dà, si potrebbe intravedere la consueta dialettica tra idealismo e realismo, nel far "del concepire la misura dell'essere" o "dell'essere la misura del concepire". Entrambe si rivelano inadeguate e la risoluzione fichtiana si declina in senso pratico, la quarta epoca: "fa dell'essere la misura non del concepire per essa già esistente ma di quello che è da richiedergli".

[195] Scrive Fichte: "Di conseguenza, a un'epoca che si svincoli dal primo, dall'istinto di ragione, senza ricevere la ragione sotto un'*altra* forma in luogo del medesimo, non resta assolutamente nulla di reale oltre alla vita dell'individuo e a ciò che vi è connesso e vi si rapporta." *Grundzüge* p. 102. È significativo notare come la fonte della peccaminosità, individuata qui da Fichte, corrisponda esattamente a quella che, secondo lo Schelling di *Philosophie und Religion*, determina la *caduta* e come questa, a sua volta, s'identifichi con l'*egoità* fichtiana. La seguente citazione, tratta dai *Grundzüge*, è perfettamente nelle corde della riflessione schellinghiana: "[…] l'errore più grande, e il vero motivo di tutti i rimanenti errori che si fanno beffe di questa epoca, è se un individuo si immagina di poter esistere e vivere, pensare e agire per se stesso, e se uno crede di essere lui stesso, questa determinata persona, quello che pensa per il suo pensiero, giacché egli non è che un pensato particolare derivante da un solo pensiero, universale e necessario". *Grundzüge* p. 103.

Tuttavia, vi è ora un'ulteriore precisazione: ciò che può essere in questo modo dedotto o, meglio ancora, ciò che è vero immediatamente e senza bisogno di alcun confronto con l'esperienza concreta è soltanto il nesso necessario di implicazione tra principio unico e sua manifestazione[196]; diversamente, il caso concreto e individuale, in cui esso si realizza, proprio perché sostanziato dalla libertà, non può che essere constatato a posteriori[197].

Nella nona lezione, al fine di chiarire questo punto, Fichte propone due sensi in cui intendere la storia: un primo riguarda le molteplici, libere e indeducibili concretizzazioni dell'implicazione essere-esistenza nel reale, è una storia empirica (*Historie*); un secondo riguarda il suo nucleo genetico e spirituale, è la storia come *Geshischte*[198].

In questo modo la storia, nel suo complesso, si compone di due elementi, uno *a priori e* necessario ed uno *a posteriori* e libero. Spiega Fichte:

> La storia di questa progressiva civilizzazione del genere umano, in quanto storia propriamente detta, ha a sua volta due elementi combinati nel modo più intimo: uno *a priori* è il *piano universale* – di cui nel primo discorso abbiamo stabilito i tratti più generali – che guida l'umanità attraverso le cinque epoche allora caratterizzate. […] Ora, questo sviluppo del genere umano non può propriamente avverarsi come il filosofo lo raffigura in un'unica visione d'insieme, ma avviene per gradi, annullato, in certe epoche, in certi luoghi e in particolari circostanze, da forze ad esso estranee. Tutte queste particolari circostanze non derivano affatto dal concetto di quel piano universale: esse sono quanto di inconcepito vi è in esso e, dato che è l'unico concetto a disposizione, quanto è propriamente inconcepito; e qui subentra la pura empiria della storia, il suo *a posteriori,* la vera e propria storia nella sua forma[199].

Come s'inizia a capire, quello che sembrava essere un semplice problema metodologico ha a che fare con il dispositivo stesso del sapere-immagine. Ciò che, infatti, va meglio chiarito è la

---

[196] Questo nesso è descritto chiaramente nei termini del sapere-immagine, scrive Fichte: "L'uno che veracemente è e che esiste semplicemente in virtù di se stesso è quel che ogni lingua chiama «Dio». L'esistenza di Dio non è ora, per così dire, il fondamento, la causa del sapere o di qualcosa del genere, così che entrambi potrebbero venire anche separati l'uno dall'altro, ma è semplicemente *il sapere stesso*; la sua esistenza e il sapere sono un'unica e medesima cosa. […] Il sapere è, come è stato detto, esistenza, espressione, immagine perfetta della forza divina". *Grundzüge* p. 229.

[197] Ma, continua: "Esso è quindi per se stesso: il sapere diviene autocoscienza; ed è per se stesso, in questa autocoscienza, forza, libertà e attività propria, riposante su se stessa, perché è anzi immagine della forza divina; e tutto ciò, in quanto sapere, sviluppandosi dunque per l'eternità in una superiore chiarezza interna del sapere, su un determinato oggetto del sapere da cui prende avvio. Questo oggetto appare ora manifestamente come un *che di determinato*, che potrebbe anche essere diversamente: perché esso è, e tuttavia non è concepito nella sua causa prima, mentre il sapere è da concepire in lui in eterno e ha da sviluppare in lui la sua forza interiore; e con questo perdurante sviluppo sopravviene originariamente il tempo". *Grundzüge* p. 230.

[198] Cfr. *Grundzüge* p. 236.

[199] *Grundzüge* p. 240. Le particolari circostanze storiche non si possono, dunque, derivare dal piano universale, o meglio, esse sono quanto di inconcepito vi è in esso. Su questa indeducibilità, sulla libertà cui è dovuta, Fichte in queste lezioni è molto chiaro. Tuttavia, nel dibattito critico, la relazione tra elemento *a priori* e elemento *a posteriori*, in questo caso della storia, forse, non è stata messa sufficientemente a fuoco. Ad esempio Asmuth, nel suo ragguardevole lavoro, op. cit. (1999), sembra invertirne i termini, riportando la libertà al piano ideale e la necessità a quello reale. Cfr. p. 372.

natura della libertà di essere immagine, in cosa consista, come effettivamente si sostanzi e *realizzi*.

Come introduzione a una comprensione più profonda di questa dirimente questione, si riporta l'illuminante proposta interpretativa di Reinhard Lauth, secondo cui, il sistema della *Wissenschaftslehre*, in generale, e la filosofia della storia fichtiana, in particolare, siano costitutivamente *aperti*. Spiega il filosofo:

> Rispetto all'unilaterale idealismo la dottrina della scienza è perciò non un sistema chiuso, ma *un sistema di per se stesso aperto*, aperto per l'aspetto positivo, concretamente concreto. Essa completa la visione soltanto nel sistema *dei principi*; non comprende però l'atto irripetibilmente concreto della libertà nella sua irripetibile concretezza. […] Poiché questa realtà concreta, per quanto ora detto, è essenzialmente una realtà storica, per la filosofia trascendentale la dottrina della storia si divide in una filosofia della storia basata su principi a priori e in una determinazione solo a posteriori di ciò che è storicamente e concretamente irripetibile nella sua concreta irripetibilità[200].

Nell'economia di queste lezioni, un luogo utile per provare a comprendere il senso della libertà concreta e reale dell'essere immagine è la sedicesima, in cui, Fichte espone il punto di vista della religiosità autentica[201]. Come nell'*Anweisung*, si tratta di capire in che modo s'*incarni* la libertà individuale e determinata, come si *viva* nell'auto-consapevolezza della sua connessione con il principio. Nei seguenti termini Fichte descrive la religiosità autentica:

> *In che cosa consiste dunque la vera religione?* […] Essa non appare affatto nel fenomeno, e non spinge l'uomo a fare qualcosa che altrimenti non avrebbe fatto. Essa, però, lo completa in se stesso interiormente, lo mette assolutamente in accordo con se stesso, rendendolo assolutamente libero, schietto e beato [*klar und seelig*] in una parola, essa realizza la sua dignità[202].

Come lo scopo dell'umanità intera non è che il ritorno a ciò che in se stessa è – libera e unica manifestazione della ragione – la vera religiosità conduce l'uomo all'identica consapevolezza, rendendolo in tal modo compiutamente libero, realizzando la sua dignità.

Per mostrare ancor meglio la libertà dischiusa dalla religione, Fichte la mette a confronto con la *moralità*.

> Quel che l'uomo morale ha chiamato «dovere» e «comando», che cos'è per lui [per l'uomo religioso G.S]? L'apice spirituale della vita, il suo elemento, nel quale soltanto egli può

[200] Lauth op.cit. (1997) p. 306-308.

[201] Del resto, nella successiva lezione, Fichte afferma: "Per avere ragguaglio sul primo punto – se il pensiero che qui abbiamo svolto ecceda ogni tempo, lasciateci vedere che genere di pensiero esso sia stato in base al contenuto, e sotto quale tipo fondamentale noi potremmo rubricarlo. Io rispondo: era un pensiero religioso; tutte le nostre considerazioni erano considerazioni religiose, e il nostro punto di vista, e il nostro proprio occhio in questo punto di vista, erano religiosi". *Grundzüge* p. 355.

[202] *Grundzüge* p. 344.

respirare. Egli non vuole e non desidera altro che questo, e ogni altra cosa non è per lui che morte e dannazione. Per lui l'imperioso «devi» viene dunque troppo tardi; prima che esso comandi egli già vuole e non può volere altrimenti. Come ogni legge esteriore scompare dinnanzi alla moralità, così la stessa legge interiore svanisce dinnanzi alla religiosità; nel nostro petto tace il legislatore, perché la volontà, il piacere, la beatitudine [*die Seeligkeit*], hanno accolto in sé la legge[203].

Come si vede, la libertà non è più legata ad alcuna legge, nemmeno a quella interiore, ma è una insopprimibile *volontà*, potrebbe dirsi una scelta, che conduce immediatamente alla beatitudine. Ora, se si torna alle considerazioni sul corso della storia e si mantengono gli elementi sin qui addotti, si può capire in qual senso R. Lauth legga la filosofia della storia fichtiana in termini di *profezia*.

Gli elementi che compongono questa proposta interpretativa sono: una natura individuale dotata del necessario *organo spirituale*, un'ispirazione divina – intesa come *richiesta* del principio (divino) a manifestarsi in un certo modo – una *libera scelta* concreta, che può rispondere positivamente o negativamente alla prima. Scrive Lauth:

Vorrei chiamare ciò: «determinazione della storia». Si può altrettanto bene parlare di «profezia», se preliminarmente si effettua la chiarificazione terminologica seguente: in senso vero e proprio la profezia è realizzazione di una rivelazione positiva concretamente particolare di Dio. Questa profezia strettamente religiosa, che si basa su un accoglimento immediato della rivelazione, se si prescinde dal lato della rivelazione positiva, ha tuttavia parecchio in comune con la determinazione della storia, che si può chiamare profezia in senso più ampio. Anch'essa è risposta a una domanda la quale, per quanto non si sia potuta formulare chiaramente fino a quel momento, è tuttavia l'elemento decisivo dell'ora storica. Essa esprime non soltanto il senso più profondo della situazione concreta, che si basa sulle scelte in antecedenza assunte, ma nel caso della profezia vera (non della falsa profezia!), esibisce anche un nuovo ideale superiore, sulla linea della fondamentale intenzione del figurare in direzione della piena realizzazione della ragione, che in linea di principio è data nell'idea della ragione stessa[204].

Così, la profezia si configura come una *libera scelta in conseguenza di una richiesta a manifestarsi* da parte un principio superiore e *si* esprime in un'azione creativa sul mondo, è una forma di *determinazione della storia*. Continuando con Lauth, il "determinante" storico meglio compiuto è, per Fichte, Gesù, il cui specifico ruolo di mediatore per l'umanità è descritto nella sesta lezione dell'*Anweisung*[205].

[203] *Grundzüge* p. 347.
[204] Lauth op. cit. (1997) p. 311.
[205] Osserva Lauth: "Una prima apertura può essere registrata nella quinta lezione, dove dall'individualità empirica, giudicata di scarsa importanza, si procede all'originalità spirituale che si manifesta in concrete realizzazioni creative, che in modo imprevedibile diventano storicamente decisive. Nell'Anweisung zum seligen Leben si espone come ciò accada in modo assolutamente esemplare in Gesù Cristo". Lauth op. cit. (1997) p. 309.

La sua lettura consente, da una parte, di individuare la struttura del sapere-immagine, nei termini del prologo del vangelo giovanneo, dall'altra, di chiarire alcuni aspetti riguardo l'*incarnazione* della ragione nella storia. Rispetto al peso specifico del commento fichtiano al prologo, nell'economia dell'*Anweisung*, è doveroso assumersi la responsabilità di una precisa scelta interpretativa. Se uno dei propositi dell'intero lavoro è continuare a confermare quanto la riduzione di queste lezioni in senso 'comunemente' mistico-religioso[206] sia fuorviante, il dedicarsi alla lettura della sesta, è guidato da una precisa esigenza, che non intende sopravvalutarne la decisività[207].

Fichte evidenzia, per prima cosa, come il nucleo speculativo delle precedenti lezioni sia il medesimo del prologo del vangelo di Giovanni, tuttavia, il commento allo stesso, cui questa è dedicata, non serve come testimonianza o conferma estrinseca per dimostrarne la verità, né sarebbe corretto darne una lettura senza residui filosofica.

In linea generale, ciò che Fichte intende far emergere dall'analisi del prologo è l'intrinseco e inseparabile legame di unità tra Dio e la sua esistenza, l'essere quest'ultima coscienza, *concetto*, e la specificità della sua azione creativa del mondo[208]. In principio, spiega Fichte, era il Verbo

---

[206] Più che rimandare a interpretazioni che – nonostante le esplicite affermazioni in senso opposto, nella seconda lezione dell'*Anweisung* – la leggano in senso mistico, si indica un relativamente recente studio, per il quale, sembra ancora sensato porsi la questione e nel quale tali riferimenti potranno trovarsi: Zanelotti K. (2008) *How not to read* Fichte's Anweisung zum seligen Leben *(1806): Against the mystical reading*, in Breazeale, D., Rockmore, T. (edited by) (2008) *After Jena: New essays on Fichte's later philosophy*, Evaston Illinois, Northwestern Ubiversity Press. Dovrebbe esser già chiaro quanto, d'altra parte, lo sforzo del presente lavoro sia capire *se* e *quale* sia la specificità della dottrina della religione, nella filosofia fichtiana di questi anni. Si spera di prospettarne l'ipotesi nel corso dell'intero lavoro, per il momento, considerata la continuità rispetto ai temi toccati in questo paragrafo, ci si affida all'interpretazione di M. Ivaldo, che pensa la religione come "struttura della coscienza": "Qualunque sia la concreta e 'storica' declinazione che questo rapporto assume nell'individuo, qualunque siano la sua religione o fede, resta tuttavia che il rapporto 'ontologico' che chiamiamo religione (*re-ligare*, e *re-legere*) si dischiude e agisce *necessariamente* nella coscienza umana, *se* questa si solleva, *per libertà*, al punto di vista o all'esperienza vissuta corrispondente. I due aspetti, anche se ciò suona di primo acchito paradossale, si richiamano: la religione è un punto di vista sulla realtà del 'mondo' essente, che si instaura *necessariamente*, *se* la coscienza lo assume *liberamente*. Esso *si dischiude* a partire dalla dialettica dell'esperienza morale, di fronte al presentarsi dell'imperativo etico e *insieme* delle contro-finalità che colpiscono l'esistenza nel mondo; ed esso *agisce* come una consapevolezza *concretamente-concreta* che «Dio vive immediatamente in noi, in noi è attivo e compie la sua opera», come Fichte si esprime nella *Introduzione alla vita beata*, una consapevolezza che si ripercuote sullo stesso agire morale". Ivaldo, M. op. cit. (2016) p. 26.

[207] Ridimensionare il peso che questa lezione ha, nell'economia dell'*Anweisung*, non significa certo non riconoscere quanto, a livello delle strutture speculative in atto – ancor più nelle esposizioni della dottrina della scienza coeve – questa fase della filosofia fichtiana possa dirsi *logologhia*, in senso giovanneo. Per studi precisi su questo, si veda: Danz C. (1995) *Im Anfang was das Wort. Zur Interpretation des Johannesprologes bei Schelling un Fichte*, in "Fichte-Studien", 8, 1995; Moretto, G. (1997) *Coscienza e giovannismo. La cristologia filosofica di Schleiermacher e Fichte*, in Moretto, G. (a c. di) (1997) *Filosofia e religione nell'età di Goethe*, Brescia, Morcellania. pp. 265-286; Buzzi, F. (2004) *L'ermeneutica. Il prologo di Giovanni*, in AzsL pp. 51-64; Brito, E. (2004) *J. G. Fichte et la transformation du christianisme*, Leuven, University press; Brito, E. (2007) *La theologie de Fichte*, Paris, Les editions du Cerf; Enders, M., Kühn, R. (2011) *'Im Anfang war der Logos.' Studien zur Rezeptionsgeschichte des Johannesprologos von der Antike bis zur Gegenwart*, Freiburg-Basel, Herder.

[208] È bene notate quanto specifica sia la natura di questa creazione ad opera del concetto e quanto, non solo si discosti, ma sia in aperta polemica, con il canonico significato di creazione. Il commento di Fichte a questi versetti è decisamente indirizzato a ribadire l'intrinseca medesimezza di essere e sapere e, per guardare ad un luogo ormai familiare, a rifiutare l'irrazionalità di soluzioni quali la *caduta*, di *Filosofia e Religione*.

ma la prima determinazione e, si potrebbe dire, l'unica adeguata che gli spetti è esattamente questo *essere-presso-Dio*. Così, il Verbo *è* intimamente l'essere, *è* la sua esistenza, solo secondariamente distinta da lui, nella nostra riflessione.
Il *logos* è inoltre coscienza, in parte di sé, in parte di Dio e corrisponde, senza residui, al *concetto* che, nelle precedenti lezioni, era già indicato come creatore del mondo[209]. Riassume Fichte:

In sintesi, nel mio linguaggio, esprimerei questi tre versetti nel modo seguente: l'esistenza di Dio è altrettanto originaria quanto l'intimo essere di Dio e ne è inseparabile, ed essa stessa è totalmente identica all'essere di Dio; questa esistenza divina, nella sua propria materia è necessariamente sapere: e soltanto in tale sapere un mondo e tutte le cose che si trovano nel mondo sono divenuti effettivamente reali[210].

Può notarsi come, rispetto alla consueta descrizione della struttura del sapere-immagine, in questa lezione, Fichte ponga fortemente l'accento sull'intrinseca medesimezza e inseparabilità dell'essere e della sua esistenza, meno o quasi per nulla, sull'altrettanto intoglibile differenza tra i due, dovuta al carattere immaginale del sapere.
In questa prospettiva – ed è questa, in definiva, l'esigenza specifica che muove la presente lettura[211] – diviene importante capire come Fichte proceda riflettendo sull'*incarnazione* del Verbo in Gesù. Riprende, Fichte:

Gli aspetti assolutamente veri ed eternamente validi del Vangelo di Giovanni si estendono tanto quanto la nostra presente spiegazione del suo inizio. Da qui in poi prende avvio ciò che vale solo per l'epoca di Gesù e della fondazione del cristianesimo e per il necessario punto di vista di Gesù e dei suoi apostoli, vale a dire: la proposizione storica, per nulla metafisica, secondo cui quell'esistenza di Dio assolutamente immediata, il sapere eterno ovvero il Verbo, puramente e unicamente com'è in se stesso, senza mescolanza alcuna di oscurità o tenebra e senza alcuna limitazione individuale, abbia fatto la propria comparsa in un'esistenza personale, sensibile, umana, in quel Gesù di Nazaret che si presentò ad insegnare in un determinato tempo, in terra giudaica, e le cui espressioni più degne di nota sono qui annotate: in lui, come si esprime in modo eccellente l'evangelista, «il Verbo si è fatto carne»[212].

---

[209] Questi i precisi termini fichtiani: "«Tutte le cose sono fatte per mezzo del Verbo stesso, e senza di lui niente è fatto ecc.». Questa proposizione è assolutamente equivalente nel significato a quella da noi esposta, secondo cui il mondo e tutte le cose esistono unicamente nel concetto, nel *Verbo* di Giovanni, e esistono in quanto compresi e consaputi, come auto-espressione del proprio Sé da parte di Dio: e secondo cui il concetto, ovvero il Verbo, in generale è l'unico e solo creatore del mondo e, mediante le scissioni presenti nella sua essenza, il creatore delle cose molteplici e infinite che ci sono nel mondo". AzsL 297.
[210] Ibidem.
[211] Anticipando alcuni aspetti che emergeranno, ci si accosta all'ipotesi interpretativa di M. Ivaldo: "Ritengo tuttavia che un punto di interesse *filosofico* di questa elaborazione di Fichte risieda proprio nella tensione che egli istituisce e mantiene aperta, nella sua interpretazione di Giovanni, fra il metafisico e lo storico: fra il metafisico, ovvero la pratica dell'intuizione suprema, che sola rende beati, e che ha una declinazione determinante nell'amore di cui tratta la lezione decima – e lo storico, cioè la concreta persona di Gesù, che nella sua fattualità e singolarità irriducibili resta non solo chiuso nel passato, ma si rivela capace di ispirare e sollecitare alla vita autentica, tanto da assumere un significato che chiamerei – consapevole della problematicità, ma anche della sollecitazione dell'espressione – 'metafisicamente esemplare'". Ivaldo, M. op. cit. (2016) p. 145.
[212] AzsL p. 299.

Fichte distingue il nucleo speculativo e veritativo del cristianesimo, quello del prologo, dalla sua parte valida solo in *quel* determinato momento storico, per quelle determinate persone, in quelle determinate circostanze. Dal primo punto di vista, ogni uomo è già e sempre unito nel suo intimo a Dio, senza bisogno di alcuna mediazione da parte di Gesù[213]; dal punto di vista storico, invece, l'unione è possibile solo tramite la sua incarnazione. A ben vedere, tuttavia, Fichte riconosce come Gesù sia stato il primo ad aver intuito e insegnato il nucleo speculativo autentico e, in questa funzione del tutto epistemica, la sua mediazione si legge come necessaria in generale.

Il problema dell'incarnazione del Verbo, reale e necessaria nel cristianesimo, è ben chiaro a Fichte tanto da proporre un'interpretazione di quei passi del vangelo, in cui si parla di mangiare e bere la carne e il sangue di Cristo. Sostanzialmente, questi starebbero a significare il compito assegnato ad ogni uomo di vivere esattamente come Gesù, compiendo una trasformazione interiore, che conduca dalla morte spirituale alla vita, a diventare un uomo nuovo[214].

Ora evidentemente, la questione che si pone nella sesta lezione – la distinzione tra nucleo veritativo-speculativo e determinazione storica in Gesù – è così specifica, che Fichte vi aggiunge un'appendice[215].

Per chiarire cosa intenda, affermando che l'incarnazione di Cristo sia valida solo da un punto di vista storico, egli ritiene necessario introdurre un'esplicita distinzione tra il *punto di vista storico* stesso e quello *metafisico*. È utilissimo leggere per intero la spiegazione, in primo luogo, perché particolarmente chiara, in secondo, perché focalizza un aspetto, che consente di ricollegarsi ad alcune riflessioni sin qui svolte. La distinzione è posta nei seguenti termini:

> Dove queste espressioni siano prese in senso rigoroso, ciò che è storico e ciò che è metafisico sono direttamente opposti, e ciò che è effettivamente soltanto storico, proprio per questo non è metafisico, e viceversa. Infatti 'storico', e quel che vi è di puramente storico in ogni fenomeno possibile, è quanto si può cogliere appunto esclusivamente come semplice fatto assoluto, che se ne sta lì puramente per sé e separato da tutto il resto, che in nessun modo si può spiegare e dedurre da un principio superiore; invece 'metafisico', e l'elemento metafisico di ogni fenomeno particolare, è ciò che consegue necessariamente da una legge superiore e più generale e che può essere dedotto dalla stessa; di conseguenza, [l'elemento metafisico] non viene per

[213] Cfr. Ibidem.

[214] Spiega Fichte: "Mangiare la sua carne e bere il suo sangue significa: diventare lui stesso totalmente e assolutamente, e trasformarsi, senza diminuzione o riserva alcuna, nella sua persona; non fare altro che riprodurlo nella sua personalità; venire transustanziati insieme con lui: com'egli è il Verbo eterno divenuto carne e sangue, così diventare noi la sua carne e il suo sangue, e ciò che ora ne consegue ed è lo stesso: diventare noi lo stesso Verbo eterno divenuto carne e sangue: pensare assolutamente e totalmente come lui e come se fosse lui stesso a vivere al posto nostro." AzsL p. 315. L'elemento pratico-trasformativo – verrebbe da dire trasfigurativo – della religione è splendidamente messo a fuoco in questo tipo di ermeneutica.

[215] Sempre nell'economia in cui si legge questa lezione, la sua appendice è molto utile, perciò, sorprende quanto poco sia presa in considerazione nel dibattito storico-critico.

nulla afferrato unicamente come fatto e, a rigore, solo illusoriamente viene ritenuto tale, poiché esso non viene colto in verità come fatto, ma così viene compreso in forza della legge della ragione che domina in noi. Quest'ultimo elemento del fenomeno non giunge mai fino alla realtà effettiva del medesimo né mai il fenomeno effettivamente reale si risolve del tutto nell'elemento metafisico, ed è per questo che in ogni fenomeno realmente effettivo queste due componenti sono inseparabilmente congiunte[216].

Rispetto alle considerazioni emerse dalla lettura dei *Grundzüge*, questa spiegazione fichtiana è estremamente istruttiva. Un fenomeno si caratterizza come *storico* nella misura in cui è un *fatto indeducibile*, come indeducibili erano i molteplici atti di libertà individuali e concreti, nei quali solo, si manifesta la ragione nella storia. Diversamente, puramente *metafisico* è ciò che, di ogni fenomeno, è deducibile in connessione di principio. Ciò comporta che la legge della ragione non si esaurisca mai completamente del fatto concreto e che, nella realtà effettiva, storico e metafisico s'intreccino inseparabilmente.

Per questi motivi, un sistema trascendentale che intenda relazionarsi alla vita non potrà che essere un sistema *aperto*, nel senso illustrato da Reinhard Lauth.

Effettivamente, alla luce di questi ultimi chiarimenti, anche i problemi posti da Fichte in questa sesta lezione assumono un peso speculativo diverso. La confusione tra una considerazione storica e una metafisica, per il cristianesimo, ma in generale per ogni sistema dogmatico, causa l'errore di voler spiegare geneticamente ciò che è costituivamente indeducibile.

Così, l'incarnazione dell'*individuo concreto* Gesù può essere giudicata esclusivamente da un punto di vista storico, là dove invece, l'intima unione tra Dio e il Verbo del prologo giovanneo è il cuore metafisico certo e valido per l'intera umanità[217].

Da tutto ciò si capisce come Fichte non intenda negare o minimizzare la presenza concreta del Gesù storico, ma semplicemente collocarla nel giusto piano di analisi. Una volta correttamente intesa, questa figura presenta delle caratteristiche, non solo esemplari, ma anche peculiari.

A differenza del filosofo, Gesù è giunto alla certa verità per primo e senza mediazioni, vi è giunto per *ispirazione*, o meglio, con e *nella* sua stessa *esistenza*[218] .

---

[216] AzsL p. 327.

[217] Cfr. AzsL p.329.

[218] "Gesù non aveva ottenuto la propria conoscenza né tramite speculazione propria né tramite comunicazione dall'esterno, il che significa: egli l'aveva appunto puramente e semplicemente in virtù della sua semplice esistenza; in lui essa era un elemento primo e assoluto, senza nessun altro membro con cui essa sarebbe stata in rapporto; ma puramente per ispirazione, come noi successivamente, in contrasto con la nostra conoscenza, ci esprimiamo in proposito; egli stesso, però, non poteva mai esprimersi così." AzsL p. 335. Leggendo questa descrizione è immediato pensare alla seconda lezione, in cui Fichte distingue esposizione scientifica e esposizione popolare, per il ricavare la verità dall'errore della prima e il rivolgersi al naturale senso della verità di ogni uomo, della seconda. Si torna su quest'importante differenza, nel primo paragrafo del prossimo capitolo, dedicato a questa lezione e ai prolegomeni della WL 1804II.

In considerazione dell'attenzione posta sin qui sul movimento di auto-valutazione del sapere e sullo svuotamento delle sue pretese veritative, infine, Gesù non ha bisogno della prima, né dell'auto-annichilazione delle seconde, perché non ne possiede alcuna. Osserva Fichte:

Le cose però non stavano affatto così nel caso di Gesù, ciò che prego di notare come l'aspetto principale della faccenda. Là non v'era io spirituale, indagante o apprendente, da annullare (*Da war kein zu vernichtendes, geistiges, forschendes oder lernendes, Selbst*), poiché il suo io spirituale era assorbito soltanto in quella conoscenza. La sua autocoscienza era immediatamente la stessa verità razionale, pura e assoluta; esistente e salda, un semplice fatto di coscienza, in nessun modo, come per tutti noi altri, genetica, proveniente da un altro stato anteriore, e perciò non un semplice stato di coscienza ma una conclusione. […] Egli era la ragione assoluta divenuta autocoscienza immediata ovvero – ciò che dice lo stesso – religione[219].

Anche qui la dimensione della religione – "ragione assoluta divenuta autocoscienza immediata" – se pur nella particolarissima forma della persona di Gesù, sembra mostrare alcune prerogative specifiche e significative.

Per circoscriverle meglio e introdurre una riflessione su *Über das Wesen des Gelehrten*, è utile guardare alla nona lezione dell'*Anweisung*.

In più di un'occasione Fichte, per chiarire lo specifico del punto di vista della religione, lo mette a confronto con quello della *moralità superiore*, cui questa lezione è interamente dedicata[220].

Nella stessa, possono trovarsi alcuni utili chiarimenti a proposito della realizzazione dell'essenza divina, nella libertà dell'individuo concreto. A tal proposito, tuttavia, l'*incipit* della lezione appare problematico:

Onorata Assemblea, i risultati della nostra ultima lezione e il punto in cui ci fermammo erano i seguenti: finché l'uomo vuole essere ancora qualcosa per se stesso, il vero essere e la vera vita non possono svilupparsi in lui, e appunto perciò anche la beatitudine gli rimane inattingibile […] Al contrario, non appena l'uomo, in virtù della suprema libertà, cede e perde la sua propria libertà e autonomia, diviene partecipe dell'unico e vero essere, quello divino, e di ogni beatitudine racchiusa in esso. […] Pertanto egli non vuole affatto avere né voce né scelta alcuna anche in merito alla costituzione oggettiva di quegli eventi, ma accetta tutto così come gli si presenta[221].

Come nei *Grundzüge*, si legge in questo passo di una dimensione di libertà superiore – al cui attingimento si giungerebbe negando la propria autonomia – che sembra, tuttavia, avere una spiccata nota necessitante.

---

[219] AzsL p. 337.

[220] Sebbene si rilevino, in questa sede, alcuni importanti aspetti della moralità superiore, si torna a più riprese su questo tema, nel resto del lavoro.

[221] AzsL p. 427.

Ora, una questione è che, rispetto al più basso punto di vista della legalità, gli uomini della moralità superiore sono *creatori* di un mondo completamente nuovo, coloro i quali dischiudono, con le proprie *idee*[222], un orizzonte sovrasensibile.

> […] il punto di vista della moralità superiore e autentica, si distingue dal secondo punto di vista, quello della conformità semplicemente formale alla legge, perché la moralità superiore crea un mondo completamente nuovo e veramente soprasensibile, dandoli risalto nel mondo sensibile […][223].

Sembra adombrarsi, nuovamente, un cortocircuito tra: la libertà e l'autonomia, cui l'uomo deve rinunciare per accogliere completamente la volontà e la vita divine, e la libertà concreta, attuata nelle proprie scelte e creazioni, per manifestarla. Anche in questo caso, la soluzione al problema si trova indagando la struttura del sapere-immagine, che sostiene le diverse argomentazioni fichtiane. Si riporta per intero un passo della lezione, per chiarire alcuni aspetti.

> Ora, però, ciascun singolo di questi individui, in quanto divisione dell'unico io determinato dalla sua propria forma, porta necessariamente e integralmente quest'ultima forma, il che significa, nel modo dichiarato dalla nostra precedente lezione, che egli è libero e autonomo in rapporto ai cinque punti di vista. Di conseguenza ogni individuo ha nel suo libero potere, che neppure la stessa divinità può eliminare, la possibilità di vedere e godere, a partire da quei cinque punti di vista, la propria partecipazione all'essere assoluto, la quale lo caratterizza come individuo reale. […] Non che l'essenza divina sia divisa in sé: l'unica e immutabile essenza divina è posta in tutti gli individui senza eccezione e può anche manifestarsi effettivamente in loro, com'è in se stessa, purché essi si rendano liberi a tale scopo; solo che tale essenza appare in ciascuno in una figura diversa, a lui peculiarmente propria[224].

La struttura del sapere-immagine prevede che ogni uomo sia un *individuo*, nella misura in cui porta con sé una *forma* che è costitutivamente la libertà di scegliere in che modo partecipare dell'essere, cioè, in quale dei cinque punti di vista collocarsi[225]. Perché questa scelta manifesti effettivamente l'essenza divina, gli individui devono *rendersi liberi* da questa stessa libertà –

---

[222] Seguendo un suggerimento fichtiano, si torna sullo specifico statuto delle idee, in relazione con *Über das Wesen des Gelehrten*. In questa lezione, rimandandovi, Fichte le descrive in questi termini: "Dico: l'essenza interna e assoluta di Dio viene alla luce come bellezza; si manifesta quale signoria dell'uomo portata a compimento sulla natura intera, Stato perfetto e relazione perfetta tra Stati, scienza: in breve si manifesta in ciò che chiamo idee in senso stretto e autentico, a proposito delle quali ho dato molteplici indicazioni tanto nelle lezioni tenute lo scorso inverno in questa sede, quanto in altre lezioni pubblicate poco tempo fa". AzsL p. 433.

[223] AzsL p. 427

[224] AzsL p. 443.

[225] Nel sommario di questa lezione si legge: "[…] ognuno ha la sua peculiare partecipazione alla vita divina. Prima legge fondamentale della moralità e della vita beata: che ciascuno abbracci il suo modo particolare di partecipare alla vita divina". AzsL p. 425.

che neanche Dio può realmente eliminare – riconducendola al principio superiore da cui deriva[226]. È esattamente questo movimento che si compie nella moralità superiore:

E così il primissimo atto della moralità superiore, che compare immancabilmente non appena si rinunci alla propria volontà, consiste in questo: nel fatto che l'uomo abbracci la sua destinazione, quella a lui peculiare, e che non voglia essere assolutamente nient'altro che ciò che lui e lui solo può essere, ciò che lui e lui solo dev'essere, in modo conforme alla sua natura superiore, cioè al divino in lui: in breve, che egli non voglia proprio nulla se non ciò che, in definitiva effettivamente vuole[227].

Ora si capisce che quel non voler nulla e non voler scegliere nulla dell'inizio della lezione, non equivale a non agire nel reale ma anzi a conformarlo completamente secondo la propria destinazione, secondo ciò che di divino c'è in noi.
Tramite la propria concreta libertà, l'uomo della morale superiore attua scelte che hanno un effetto incidente sullo stato di cose, tuttavia, com'è emerso dai *Grundzüge*, non è detto che ogni azione giunga allo scopo prefissato; vi sono una serie di circostanze estrinseche, inter-soggettive e indeducibili, che ne determinano l'esito. È proprio il rimaner vincolati o meno ai risultati nel mondo sensibile che differenzia il punto di vista della moralità da quello della religione. Spiega Fichte:

Ora, questa destinazione superiore dell'uomo – che quest'ultimo abbraccia, come s'è detto, con amore totale e indiviso – è certamente orientata per prima cosa al suo primo agire, ma tramite questo, in secondo luogo, anche a un certo risultato nel mondo sensibile. […] Se qualcosa non gli riesce e resta escluso l'esito esterno ricercato – ciò di cui egli non sarà mai responsabile, giacché egli vuole solo ciò che può, bensì dipenderà dalle circostanze di un ambiente refrattario alla sua azione causale –, in tal caso, a motivo di questa mancata riuscita, il suo amore, che ha ancora un oggetto misto, non viene soddisfatto e proprio per questo la sua beatitudine sarà offuscata e turbata[228].

Dal punto di vista della religione la preoccupazione per gli esiti scompare, eppure, neanche in questo caso si tratta di una rinuncia a incidere sul reale, di un totale stato d'inattività ma, ancora una volta, di una diversa prospettiva con cui ci si relaziona.

Ora, sicuramente questa sua propria vita interiore [dell'uomo religioso G.S.] desidera sempre anche irradiarsi negli ambiti circostanti, per configurarli secondo il proprio disegno e soltanto

[226] Osserva a riguardo M. Ivaldo: "[…] la libertà in atto è sì autodeterminazione, ma in quanto «corrisponde» (*verantworten*) a un compito propostole da un'altra libertà, e nel compito in questione essa deve radicalmente disporsi a intendere (*intendieren*) l'istanza razionale-spirituale categorica. L'atto della libertà non «si pone» se non relazionandosi a una «materialità spirituale superiore» (visioni) – rispetto a cui deve (*soll*) decidere di sé –, e sempre intrecciandosi con la materialità fattuale". Ivaldo, M. (1995) *L'approccio pratico-etico alla storia nella filosofia trascendentale di Fichte*, in Ivaldo, M. op. cit. (1995) p. 221.
[227] AzsL p. 447.
[228] AzsL p. 451.

in tale tensione all'esterno essa si mostra quale vera vita interiore, nient'affatto come semplice, morta devozione. Tuttavia il successo di questo tendere verso l'esterno non dipende soltanto dalla sua isolata vita individuale, bensì dalla libertà generale degli altri individui al di fuori di lui: nemmeno Dio stesso può voler annullare tale libertà, perciò anche l'uomo dedito a Dio e che si è fatto un'idea chiara di lui non può volere che essa venga annullata. Egli dunque si augura certamente il successo esteriore e lavora indefessamente e con tutte le forze per ottenerlo, perché non può trascurarlo e perché questa sua vita interiore è impegnata a promuoverlo. Tuttavia egli non lo vuole incondizionatamente e assolutamente, e perciò, anche ammesso che tale riuscita non si verifichi, quest'evidenzia non disturba la sua pace e la sua beatitudine nemmeno per un attimo: il suo amore e la sua beatitudine fanno di nuovo ritorno nella sua propria vita, dove essi si trovano soddisfatti, sempre e senza eccezione[229].

Il titolo del ciclo di lezioni *Über das Wesen des Gelehrten* si completa con una seconda parte che, ora si capisce, descriverne precisamente il contenuto: *Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit*. Ci si aspetta, dunque, di trovare qui l'illustrazione della concreta e libera azione del dotto nel mondo, al fine di manifestare *al meglio* l'idea divina. In primo luogo, spiega Fichte, per descrivere il modo d'agire del vero dotto è necessario descriverne l'*essenza*, perché è questa che lo caratterizza, indipendentemente dai fenomeni esterni. Tale indipendenza è dovuta al fatto che il mondo sensibile, in cui egli agisce, non è in sé reale ma ha un fondamento sovrasensibile e originario: l'*idea divina*.
Una *parte* determinata del contenuto di quest'ultima è riducibile in concetti, tramite l'azione libera dell'uomo. Coloro i quali compiono questa traduzione e comunicazione sono i dotti di ogni epoca che fungono, così, da mediatori tra l'idea divina e l'umanità. La loro funzione si realizza concretamente nel mondo, in questo modo:

Il fine più prossimo di colui che è giunto mediante la coltura dotta al possesso delle idee, è quello di formare secondo questa idea il mondo, che per sé è inerte di fronte alle sue vere intenzioni: formare cioè la legislazione, il complesso di tutte le relazioni giuridiche e sociali degli uomini fra loro; o anche la natura che circonda gli uomini, e che influisce a rendere degna la loro esistenza, secondo la divina idea del diritto o della bellezza, quanto è possibile in una certa epoca e date le condizioni[230].

In perfetta continuità con quanto detto sin qui, il fine del dotto è formare, secondo l'idea divina, il mondo. Nella seconda lezione, Fichte si propone di determinare più precisamente come ciò avvenga, nessuna sorpresa, rispetto al fatto che la questione sia posta nei termini della struttura del sapere-immagine.

[229] AzsL p. 445.
[230] *Wesen Glehrten* p. 48.

L'essere è uno e assolutamente in sé per sé conchiuso, vita di Dio o dell'Assoluto, si manifesta e appare e la sua rappresentazione è il mondo, o meglio, ciò che è vivo nel mondo, il genere umano. Tuttavia, rispetto a quanto visto sin qui, Fichte fa una precisazione:

Questo vivo essere nella sua manifestazione lo chiamiamo ora il genere umano. Dunque solo il genere umano esiste. […] Quindi – questa conseguenza è importante – la vita è limitata nella rappresentazione, in ogni momento della sua esistenza, in contrapposto alla vita divina, cioè in parte non è viva e non ancora è compenetrata nella vita, ma è morta. Questi limiti si devono sempre continuamente spezzare mediante la propria vita che s'eleva, rimuovere e mutare in vita[231].

Ciò dice, ancora una volta, dell'apertura della posizione trascendentale, di come la vita non sia mai del tutto riducibile nella rappresentazione e di come questo comporti il perpetuo sforzo pratico del realizzarla.
La stessa dimensione creativa e sempre nuova delle idee è dovuta a una loro mai definitiva possibilità di realizzazione. Così, con Lauth:

Secondo la visione trascendentale un'idea non può essere da noi rappresentata in un oggetto compiuto. Questo precisamente distingue l'idea dal semplice concetto. Noi possiamo però approssimarci all'infinito a una tale idea; in questo cammino vengono concepiti e realizzati creativamente *ideali*, in cui parzialmente viene a espressione in concreto l'infinita ricchezza materiale dell'idea[232].

Ancora in relazione a ciò, nella stessa lezione, si trova un paragrafo intitolato "Il metodo trascendentale e la libertà", nel quale, si legge un ulteriore chiarimento del rapporto tra libertà assoluta del principio e concreta libertà dell'individuo, nel quale si manifesta. Spiega Fichte:

Queste leggi conoscibili delle masse omogenee della vita, che vengono conosciute prima del reale sviluppo, devono necessariamente apparire come leggi della vita stessa, come essa deve essere e divenire, rivolte al principio in se stesso riposante e indipendente di questa vita temporale, che deve qui apparire come libertà; e cioè come leggi per un libero fare e agire dei viventi. Se noi riconsideriamo la ragione di questa legislazione, essa consiste nella vita stessa

[231] *Wesen Gelehrten* p. 61. Appena dopo la sua uscita, Schelling aveva recensito *Über das Wesen des Gelehrten* sulla "Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung". Una delle più rilevanti critiche a Fichte è, precisamente, quella di aver limitato la manifestazione dell'Assoluto al solo genere umano, concependo la natura come un mero strumento per l'utilitaristico sviluppo dell'uomo. Schelling epiteta il suo avversario come il "Nestore filosofo": "Costui, ritornando di pessimo umore dal boschetto della poesia, dove gli alberi, i fiori, le brezze s'erano posti a parlare, e la prodigiosa natura gli aveva fatto venire una gran confusione in testa, si rallegra oltremodo quando ode parlare il tavolo, la sedia e tutti gli altri mobili, perché non si tratta più di alberi e fiori, ma di cose naturali vivificate dalla stessa vita razionale, che si rallegrano di essere utili comodità, e di non dover più stare là fuori come miserevoli alberi verdeggianti a stormire al vento, *cosa che non giova a nessun essere ragionevole*". Cart. p. 244.
[232] Lauth op. cit. (1997) p. 236. Nello stesso senso, Ivaldo: "Il sovrasensibile, l'originario principiare della vita, in sé sopra ogni figura, si manifesta nella riflessione fondamentale in una «materia spirituale» che ne rappresenta una configurazione specifica e coerente, ossia in idee. Si comprende che l'idea è sempre superiore alla rappresentazione dell'intelletto: è il presentarsi dell'essere spirituale nella riflessione fondamentale come principio che «lascia vedere» la destinazione dell'essere libero". Ivaldo op. cit. (2016) p. 216.

divina, che non ha potuto manifestarsi e rappresentarsi nel tempo altrimenti di come ci appare qui come una legislazione; e cioè come era nel concetto posto, non come una legislazione che si impone con cieca forza ed esige obbedienza, come l'ammettiamo per la natura inerte, ma come legislazione volta alla vita dimostrata da essa come vita, a cui non può venire tolta l'autonomia, senza che ad essa per questo venga in pari tempo tolta la radice della vita, e cioè, come abbiamo detto sopra, come legge divina rivolta alla libertà o come legge morale[233].

Così: la legge della vita – il nesso d'implicazione essere-esistenza – può dedursi a priori prima che si esplichi nel reale ed è, per questo, completamente indipendente rispetto alla sua libera realizzazione concreta nell'uomo ma, d'altra parte, non può che manifestarsi in questa stessa libertà di fare e agire dei viventi. Appare, perciò, in forma di legislazione ma di una legislazione rivolta alla libertà, una legge morale.

Ancora, però, questa legge morale si distingue dalla legalità inferiore dell'imperativo categorico, in quanto si colloca in quella visione superiore, la cui obbligatorietà – se di obbligatorietà può parlarsi[234] – consiste nell'immediato dischiudersi della visione, nella quale, si *vuole* realizzare la vita di Dio, nella propria[235].

Secondo quanto visto sin qui, può capirsi il senso della chiosa fichtiana:

Vorrei essere loro comprensibile e persuaderli solo di questo singolo punto, toccato e ricordato ormai da tutte le parti. Qualunque cosa possa fare l'uomo, finché lo fa da sé come essere finito e da solo e per proprio giudizio, non ha valore e si dissolve in niente. Solo quando una forza straniera lo afferra, lo spinge e diventa in lui vivente in suo luogo, perviene a reale e vera esistenza la sua vita. Questa forza straniera è cioè sempre la forza di Dio. Intuire il suo consiglio e abbandonarcisi interamente è l'unica vera saggezza in ogni compito umano, e perciò

---

[233] *Wesen Gelehrten* pp. 67-68.

[234] Osserva M. Ivaldo: "«Così *deve* accadere (*So 'soll' es seyn*)» osserva Fichte: il rapporto della libertà con l'imperativo etico del valore e del senso non è un nesso di «necessità naturale» ma di «obbligazione pratico-morale», che può essere accolta, come è dovere, ma anche rifiutata, come non è lecito ma pur sempre possibile. La storia degli uomini è posta *nel rischio* della libertà". Ivaldo op. cit. (1995) p. 208.

[235] *Wesen Gelehrten* p. 70. Nell'*Anweisung* Fichte indica Jacobi come esempio *quasi* aderente di moralità superiore. Si intravede, rispetto quanto detto sin qui, un secondo livello di apertura, che il terzo punto di vista consente. Per spiegarne le implicazioni, ci si rifà nuovamente alla lettura di R. Lauth, in op. cit. (1997). Nella *Lettera a Fichte*, in polemica con Kant, Jacobi rileva come la morale del *dovere puro* comporti, sul piano pratico, l'identica auto-referenzialità, formalità, vuotezza di senso, imputata all'idealismo, sul piano teoretico. Cfr. *Lettera a Fichte* p. 135-136. Lauth chiarisce come, in realtà, lo stesso Kant metta quanto meno a fuoco la questione nella *Metafisica dei costumi* (1785) con la tematizzazione dei «doveri imperfetti». Ora, questa comune esigenza è completamente accolta e sviluppata nei suoi esiti, nella riflessione fichtiana sulla morale, di questi anni. Osserva acutamente Lauth: "Egli ha per primo e con forza sottolineato il carattere categorico del dovere imperfetto e ne ha condensato l'istanza nella formula lapidaria «L'uomo deve ciò che egli può». […] Secondo Fichte la legge morale è soltanto la manifestazione, nel concetto razionale, del fattore costitutivo fondamentale del figurare (*Bilden*), che è la tendenza alla realizzazione della piena ragione. Anche il desiderio empirico è costituito da questa intenzione. […] La sensibilità e la moralità concepite in questo modo non corrono su strade separate, ma sussistono in un nesso unitario che le comprende. Il fondamentale orientamento intenzionale alla piena ragione è ugualmente attivo così nell'impulso naturale come nell'impulso morale: compito ineludibile dell'umanità è la completa realizzazione della ragione. Sotto tale profilo Fichte si trova in totale accordo con Jacobi […]" Lauth op. cit. (1997) pp. 240-242. Data la complessità della questione – dovuta anche a affermazioni fichtiane in merito controintuitive – si torna sulla relazione tra moralità superiore e dimensione sensibile, nel prossimo capitolo.

specialmente nella cosa più alta, di cui fu fatto partecipe il genere umano, cioè nella professione del vero dotto[236].

Un problema che potrebbe porsi, pensando alla dottrina della quintuplicità, è ipotizzare in quale punto di vista, e se soltanto in uno, si collochi il dotto. Di certo la scelta ricadrebbe su uno tra gli ultimi tre, si è vista, inoltre, l'attenzione che Fichte pone sulla moralità superiore e sulla creazione di nuovi orizzonti di senso che la caratterizza; eppure, questo ciclo di conferenze, come i *Grundzüge*, è pervaso da spiccate tinte di religiosità. Da un punto di vista di realizzazione concreta, un dotto può essere un legislatore come uno scienziato, un filosofo come un insegnante[237].

A ben guardare, un problema di corrispondenze potrebbe porsi anche a proposito dei *Grundzüge*. Cinque sono le epoche della storia del genere umano, così come cinque sono i punti di vista sul mondo e, se la sovrapposizione funzionasse, la terza epoca descritta da Fichte, quella della libertà vuota, corrisponderebbe al punto di vista della moralità superiore. Di certo, entrambe illustrano una condizione complessa, assieme positiva e negativa, o comunque incompiuta. Tuttavia, il punto di vista della moralità superiore è caratterizzato da un agire creativo e significante sul mondo, là dove invece, nella terza epoca, il genere umano prova un senso di vuotezza, relatività e insignificanza, sul quale urge intervenire.

Ora, al di là di queste considerazioni generali, sulle quali in parte si tornerà, il contributo più importante che questi due cicli di lezioni offrono ad una comprensione più profonda dell'*Anweisung* ha a che fare con il significato della *libertà di essere immagine*.

Le riflessioni sin qui svolte hanno mostrato come, all'interno di una considerazione trascendentale sul reale, il piano della connessione di principio essere-esistenza e quello della libertà determinata, nel quale di volta in volta il primo si manifesta, si tengano sempre e necessariamente assieme, per quanto possano e debbano distinguersi. Quest'aspetto è emerso da considerazioni sia di ordine metodologico sia più strettamente teoretiche.

L'interesse dei cicli di lezione a carattere popolare, a questo punto, potrebbe trovarsi nel loro dirci qualcosa a proposito del *concreto vivere* in un reale concepito secondo la struttura epistemico-ontologica del sapere-immagine. Tale indicazione diviene fondamentale in

---

[236] *Wesen Gelehrten* p. 135.

[237] Potrebbe sembrare un vezzo, ma forse non lo è, rilevare come, nell'*Anweisung*, ogni ruolo sociale non abbia in sé valore, se guardato nella prospettiva della religione: "Se uno ha una destinazione inferiore, anche per lui questa destinazione inferiore viene santificata dalla religione; […] Nella misura in cui uno, con questa fede, lavora il proprio campo oppure esercita con fedeltà il più modesto dei lavori manuali, nella stessa misura costui è superiore e più beato di chi, senza tale fede rendesse felice l'umanità per dei millenni, ammesso che ciò sia possibile". AzsL p. 279.

considerazione della costitutiva apertura della filosofia trascendentale e degli esiti pratici che ne derivano[238].

Meglio detto: l'inesauribilità della vita dell'essere all'interno dell'esistenza, in forma di sapere – che, proprio per questo, è sua immagine e solo immagine – in primo luogo, lascia spazio ad una libera scelta da parte dell'individuo concreto rispetto a *come* manifestare l'essere; in secondo, comporta un'attuazione del principio superiore, una risposta alla sua domanda d'essere, necessariamente pratica. Così Fichte, nella nona lezione dell'*Anweisung*:

> Dal momento che, come ci si è già espressi in modo assai preciso nella lezione scorsa, questo essere è determinato, da un lato, dall'essenza divina assolutamente fondata in se stessa e, dall'altro lato, dalla forma dell'infinitezza, la quale non potrà mai essere risolta o conclusa nell'esistenza effettiva, allora è chiaro che non si potrà affatto intuire indirettamente, a partire da un altro termine e dunque *a priori*, come questo essere potrà risultare bensì che esso solo direttamente potrà essere colto e sperimentato in modo vitale: che potrà essere afferrato solo nell'atto del suo vivente defluire dall'essere nell'esistenza. È altresì chiaro che con ciò la conoscenza autentica di questo nuovo mondo soprasensibile non potrà esser riportata tramite descrizione e caratterizzazione a coloro che non vivono in prima persona in essa[239].

Ciò significa che ogni punto di vista, nel quale liberamente ci si colloca, non è semplicemente un'assunzione epistemologica ma, anche e soprattutto, un'attività performativa del reale, una completa trasformazione interiore, un progetto d'esistenza.

La vita può *esistere* solo nel sapere, ma il sapere è sempre e solo un'immagine, in cui la prima non si riduce completamente. Il sapere è costitutivamente libero di riprodurre il suo principio ma tale ri-costruzione, proprio perché libera e mai ultimativa, non assume la forma di un *descrivere* l'essere ma – e qui si propone una personale ermeneutica – di un *tradirlo*, intendendo il tradire nel duplice senso di: manifestare de-formando (riproduzione incompiuta del sapere rappresentativo) e consegnare testimoniando (esito pratico)[240].

---

[238] Osserva Lauth: "Dalla sintesi di spontaneità e libertà consapevole e dal concorso di ispirazione spirituale e tendenza naturale scaturisce una nuova forma di realtà, che Fichte chiama «natura spirituale», e che per parte sua è di nuovo presupposto di superiori realizzazioni spirituali viventi. La libertà nel suo insieme agisce veramente trasformando la realtà: non resta astratta, ma si incarna. Si realizza in modo concreto, ossia nel contesto di decisioni in mutuo rapporto nella loro puntuale presenza storica, e in relazione intenzionale con questa". Lauth op. cit. (1997) p. 314.

[239] AzsL p. 431.

[240] Per quanto riguarda questa personale proposta ermeneutica, in particolare nel secondo senso indicato, è risultato di una serie di suggestioni, dovute forse all'orizzonte di riflessione di questo paragrafo. Si era, in ogni caso, alla ricerca di un termine che rimandasse: alla riproduzione insufficiente del sapere rappresentativo – tradire l'originale nella copia – e assieme, alla sua natura pratico-performativa – tradire come trasmettere testimoniando, vivendo. Il significato attestato del verbo 'tradire' deriva dall'uso che si fa del latino *tradere*, nel Vangelo di Luca (22,48), in cui Giuda consegna Gesù: "Iesus autem dixit illi: Iuda, osculo Filium hominis tradis?", il verbo usato in greco è παραδιδως da παραδιδωμι, che significa consegnare fisicamente ma anche tramandare, trasmettere. L'orizzonte di senso del termine *tradizione* in ambito cristiano, d'altra parte, si fa risalire al versetto 1,8 degli Atti degli apostoli, in cui Gesù affida la missione di trasmettere il suo insegnamento sino ai confini della terra. Lì si legge: "sed accipietis virtutem supervenientis Spiritus sancti in vos et eritis mihi testes in Ierusalem et in omni Iudaea et Samaria et usque ad ultimum terrae." Il termine greco per 'testes' è μαρτυρες, testimoni. Così, nella storia del

Capitolo II: L'*Anweisung* e la *Wissenschaftslehre* 1804II

Non è una completa novità, nell'ambito della ricerca fichtiana, operare un confronto metodologico-teoretico tra l'esposizione della *Wissenschaftslehre* del 1804II[241] e l'*Anweisung zum seligen Leben*. In linea generale, il ciclo di conferenze sulla dottrina della scienza del 1804, nella sua seconda versione, è considerato, per completezza strutturale e profondità speculativa, paradigma di riferimento per la *filosofia prima* fichtiana di questi anni[242].

L'analisi che qui si propone, tuttavia, è mossa da due precise esigenze di ricerca.

In primo luogo, s'intende verificare lo statuto pienamente *trascendentale* delle lezioni a carattere popolare del 1806. A tale scopo, in questo capitolo, si cerca di individuare le strutture speculative fondamentali della WL 1804II per capire se e come si ritrovino nell'*Anweisung*. Ora, si è pienamente consapevoli di come un'operazione di questo genere sia esposta a un importante rischio: nella sincera convinzione di perseguire l'obiettivo, potrebbero operarsi pericolose forzature, reiterando il destino di sovra interpretazioni e fraintendimenti, cui la WL è da sempre andata incontro.

Si spera, tuttavia, che per fuggire tale pericolo intervenga la seconda – e forse principale – esigenza di ricerca. Per metterla in termini baconiani, in questa tavola di presenze e assenze, sono le seconde a suscitare l'interesse della presente riflessione anzi, meglio ancora, è la terza, la *tabula graduum*, che ne legittima l'intrapresa. In altre parole, si spera di mostrare come sia le presenze, sia le assenze, derivino da specifiche – non contraddittorie – *esigenze* e conducano a specifici – non distanti – *esiti*.

Questo metodo, così, conduce ad affrontare due problemi molto complessi.

In primo luogo, per quel che riguarda le esigenze, si rifletterà a lungo sulla costitutiva relazione tra: *sapere ordinario* e *sapere trascendentale*, tra esposizione *fattuale* e deduzione *genetica*, tra filosofia *popolare* e filosofia *scientifica*, nella convinzione, che questa sia una questione decisiva e tutta interna al pensiero trascendentale fichtiano.

Per quel che riguarda gli esiti, d'altra parte, si proverà a sviscerare la complessissima questione di una possibile *applicazione* della dottrina della scienza alla vita. Ciò porterebbe, naturalmente,

---

cristianesimo delle origini, i primi martiri sono gli apostoli; successivamente, il martire è colui che trasmette il messaggio di Gesù, testimoniandolo con la propria persona, il proprio corpo, la propria vita, che per questi è pronto a perdere.

[241] GA II/8 Tr. it. di M. D'Alfonso, *Dottrina della scienza: seconda esposizione del 1804,* Milano, Guerini, 2001. D' ora in avanti WL 1804II

[242] Su questa esposizione della dottrina della scienza, si rimanda quanto meno a Janke W. (hrsg. von) (1966) *J. G. Fichte Wissenschaftslehre 1804. Texte und Kommentar*, Frankfurt a. M., Klostermann; Widmann J. (1977) *Die Grundstrukturen des transzendentalen Wissens nach J. G. Fichtes Wissenschaftslehre 1804*^{2}, Hamburg, Meiner.

a occuparsi delle discipline particolari cui la WL rinvia, tuttavia, ancora una volta, si è mossi da un'ultima precisa idea.

Alla ricerca di quei *luoghi di confine*, che aiutino a problematizzare e comprendere gli aspetti appena elencati, si ritiene che la *filosofia della religione*, in generale, e l'*Anweisung*, nello specifico, ne sia uno privilegiato.

Nel primo paragrafo, s'imposta un confronto tra i *prolegomeni* della WL e le prime due lezioni dell'*Anweisung*; il secondo è dedicato alla funzione della dialettica tra *idealismo* e *realismo*, nella fenomenologia ascendente; il terzo è un *excursus* sul realismo logico di Bardili-Reinhold; nel quarto, si legge in parallelo la *Wahrheitslehre* della WL e la terza lezione dell'*Anweisung*, nel quinto, la fenomenologia discendente della WL e le lezioni quarta e quinta dell'AzsL; nel paragrafo conclusivo si propone, infine, un breve e*xcursus* sui *Principien der Gottes-, Sitten-u, Rechtslehre*.

2.1 I Prolegomeni della WL e le lezioni I-II dell'*Anweisung*

In questo paragrafo ci si propone di impostare un confronto critico tra i *prolegomeni* della WL 1804II e le prime due lezioni dell'*Anweisung*. Come si vedrà, nell'economia dell'intera analisi, questo momento ricopre una posizione di raccordo, tra i temi affrontati nel primo capitolo e quelli che emergeranno dei paragrafi a seguire.

In linea generale, s'intende riflettere sul complesso problema dell'*inizio* di un'esposizione filosofica, in relazione al significato di un'*introduzione* alla vita beata. Emergerà poi, nello specifico, la tematizzazione fichtiana della relazione tra filosofia *scientifica* e filosofia *popolare*. Si vedrà, immediatamente, come questa questione ne implichi un'altra – ben più decisiva – riguardante un problema tutto interno alla dottrina della scienza: il passaggio dall'*esposizione fattuale* alla *deduzione genetica*[243]. Infine, si cercheranno elementi di chiarimento rispetto al *rinvio*, all'apertura della dottrina della scienza sulla *vita*.

Cominciando con i prolegomeni, in considerazione della scelta metodologica di quest'analisi, è bene sollevare una questione strutturale, alla quale si proverà a rispondere nel corso dell'intero capitolo.

[243] Esplicita quest'implicazione Asmuth: "Die Wissenschaftslehre, insbesondere die *Wissenschaftslehre 1804*[2], begründet den Unterschied und zugleich den Zusammenhang von gewöhnlichem und transzendentalem Wissen. Die Relation dieser Wissensweisen ist nicht ohne Einfluß auf das Verhältnis von Populäritet und Wissenschaftlichkeit in der Philosophie". Asmuth op. cit. (1999) p. 65.

A differenza della dottrina della scienza di Erlangen[244], Fichte nel 1804, dedica ben otto lezioni al luogo introduttivo dei prolegomeni; nella prima, si trova subito un'esplicita giustificazione della loro importanza.

È bene chiarire subito come i prolegomeni siano fondamentali in relazione al tipo di conoscenza cui preludono: una conoscenza che deve auto-prodursi, svolgersi praticamente e trasformare nel profondo l'esistenza dell'ascoltatore-lettore. Per questa ragione, fichtianamente, le considerazioni preliminari e metodologiche sono parte costituiva dell'esposizione scientifica, tanto quanto lo sono le esortazioni a *vivere* alla luce della sua comprensione. Nei seguenti termini s'inaugura il ciclo di lezioni berlinesi:

> Illustri ascoltatori. Nell'impresa che ci accingiamo a cominciare ora insieme non c'è nulla di così difficile come l'inizio; e perfino la via d'uscita che, come vedete, ho in mente di prendere, iniziare con la trattazione della difficoltà dell'inizio, comporta a sua volta le proprie difficoltà[245].

Queste parole, lungi dall'essere pronunciate retoricamente, acquistano pieno significato se si guarda alla natura della difficoltà qui evidenziata: iniziare un'esposizione filosofica può essere difficile a causa del suo *oggetto-contenuto* o delle *condizioni* nelle quali l'oratore e gli ascoltatori si trovano. Nel caso della WL, il problema dell'inizio ha a che fare precisamente con l'inscindibile relazione tra i due[246].

Per quanto riguarda il primo, il contenuto dell'esposizione, Fichte ne asserisce preliminarmente certezza e verità assolute:

> In un tale stato di cose non resta altro che chiarire presto e bene, e una volta per tutte, ciò che qui in tutta serietà viene presupposto: si dà verità che è soltanto vera, e ogni cosa al di fuori di lei è assolutamente falsa: questa verità si lascia trovare e riluce immediatamente come

---

[244] Sulle specifiche differenze che intercorrono tra queste due esposizioni della WL, si veda il contributo di Widmann J. (1981) *Das Problem der veränderten Vortragsformen von Fichtes Wissenschaftslehre am Beispeil der Texte von 1804[2] und 1805*, in K. Hammacher (hrgs. von) (1981) *Der Transzendentale Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Hamburg Meiner. pp. 143-154.

[245] WL 1804II p. 55.

[246] Pone esplicitamente la questione A. Bertinetto: "Che cosa dovrebbe significare che la WL dimostra se stessa prima di cominciare veramente? Quando o dove comincia la WL? Che cosa significa 'cominciare' per la WL? Per riuscire a dare una risposta soddisfacente a queste domande, occorre rivolgersi proprio all'inizio del corso di lezioni, e precisamente ai *Prolegomeni*". Bertinetto op. cit. (2010) p. 198.
Nello stesso volume, lo studioso dedica un capitolo a un altro significativo luogo testuale coevo: le *Istituitiones omnis philosophiae* del 1805 (GAII, 9 pp. 35-171). Sperando di poter colmare questa lacuna in futuro, non si ha qui modo di occuparsene, tuttavia, si ha ben presente come la questione dell'*introduzione* alla filosofia sia, in queste lezioni, centrale. Fichte problematizza nuovamente la relazione tra punto di vista filosofico e punto di vista comune-empirico e giunge, ancora una volta, alla decisiva conclusione per cui l'introduzione alla filosofia passa necessariamente, e si risolve soltanto, nel suo *autonomo e pratico esercizio*. Sulle *Istitutiones* e, più in generale, sulla complessa questione dell'*Einleitung* alla WL, si rimanda all'approfondito lavoro di Ferraguto, F. (2010) *Filosofare prima della filosofia: il problema dell'introduzione alla dottrina della scienza di J. G. Fichte*, Hildesheim [etc.] Olms.

semplicemente vera; tuttavia sul piano storico, come determinazione di un animo estraneo, non se ne lascia afferrare e comunicare la benché minima scintilla, e chi si sente in dovere di possederla deve necessariamente produrla assolutamente da sé[247].

Si capisce come la giustificazione della certezza della verità sia qui ricondotta alla sua *libera auto-produzione*, in colui che la ricerca. Tale operazione, tuttavia, può avvenire solo a determinate condizioni, nelle quali, l'oratore invita i suoi ascoltatori a porsi, ad acquistarle autonomamente e profondamente[248]. Meglio detto, i prolegomeni assumono un valore *costitutivo* esattamente in relazione alla produzione delle suddette condizioni[249].

I prolegomeni esposti qui hanno a significare, e senza di essi tutto quanto segue potrebbe andare perduto. Sono destinati a orientare il Vostro occhio spirituale da quegli oggetti sui quali è stato finora qua e là indirizzato, verso il punto che bisogna contemplare, e prima ancora devono perfino conferirgli esistenza; essi devono iniziarVi a quell'arte che successivamente eserciteremo insieme, l'arte del filosofare; devono renderVi noti e familiari in *una volta* un sistema di regole e di massime del pensare, il cui uso nel prosieguo farà ritorno ad ogni ora[250].

In prima istanza, i prolegomeni hanno una funzione *negativa*, per dirla nei termini dell'*Anweisung*, di discernimento della verità dalla parvenza. Allo stesso tempo, tuttavia, attuano un'azione costitutiva, *conferendo esistenza* agli oggetti stessi d'indagine; sono un particolare strumento del pensiero indispensabile a una particolare *arte*[251], quella del filosofare.

---

[247] WL 1804II p. 57. Lo "stato di cose", cui Fichte si riferisce, sembra avere molto in comune con la condizione d'incertezza e disorientamento dell'"epoca presente" nei *Grundzüge*.

[248] "Chi espone può fornire solo le condizioni della visione; queste condizioni ognuno deve realizzarle in se stesso, applicarvi la sua vita spirituale con tutta l'energia, di modo che la visione si produrrà subito da sé senza alcun suo intervento ulteriore. Qui non si sta parlando affatto di un oggetto già conosciuto altrove, ma di qualcosa di completamente nuovo, inaudito e assolutamente ignoto a chiunque non abbia già studiato la dottrina della scienza. A questo ignoto nessuno può pervenire diversamente dal seguente modo: che esso si produca da sé dentro di lui. Esso però si produce da sé solo dietro la condizione che *egli stesso*, la persona, produca qualcosa e, precisamente, produca la condizione di quell'autoprodursi della visione". WL 1804II p. 57.

[249] Apre un suo articolo, intitolato *La fenomenologia di Fichte: propedeutica e applicazione*, F. Ferraguto: "Pur con variazioni linguistiche e concettuali, Fichte intende la sua *Wissenschaftslehre*, più che come un sistema compiuto di filosofia, come una pratica di pensiero da rinnovare e riformulare costantemente. L'obiettivo della WL, infatti, non è la sistematizzazione di un insieme di definizioni filosofiche, ma la produzione di una disposizione spirituale attraverso la quale chi la pratica si distacca dalla vita ordinaria e si pone in una prospettiva capace di comprenderne e giustificarne le determinazioni". In "Fogli di filosofia", 2015, http://scuoladifilosofia.it/fogli, p. 61.

[250] WL 1804II p. 58.

[251] È cosa frequente e significativa che Fichte, in contesti introduttivi, caratterizzi la filosofia come *arte*. Si vedano ad esempio i prolegomeni alle esposizioni della *Wissenschaftslehre* del 1801-02 e 1807, o ancora, le lezioni dedicate specificamente all'introduzione alla WL dell'inverno del 1813. In merito, si veda l'articolo Ivaldo, M. (2014) *Ein neuer Sinn zu entwickeln: Fichtes letztes Vermächtinis*, in "Fichte Studien", 45, 2108. Al tema dell'estetica in Fichte, in diversi sensi declinata, è interamente dedicato il loro 41° volume, 2014.

L'obiettivo ultimo di questa pratica speculativa è identificato, in questa esposizione, con il "*ricondurre tutto quanto il molteplice* (che ci s'impone proprio nell'abituale veduta della vita) *ad assoluta unità*"[252].

Se questo è, per Fichte, il fine di ogni sistema filosofico, lo specifico della WL è il perseguirlo secondo il *punto di vista trascendentale*, inaugurato dalla filosofia kantiana[253]. Ancora nella prima lezione, egli spiega:

> Perciò l'assoluta unità può esser posta tanto poco nell'essere, quanto nella coscienza a esso contrapposta, tanto poco nella cosa, quanto nella rappresentazione della cosa; va posta invece nel principio, da noi appena svelato, dell'assoluta *unità* e *inseparabilità* di entrambi. […] Ora questo fu scoperto da Kant che in tal modo divenne il fondatore della *filosofia trascendentale*[254].

La seconda lezione è ancora dedicata alle condizioni, nelle quali soltanto, il particolare tipo di verità che si ricerca può darsi. Il perfetto ascoltatore sarebbe, per Fichte, indipendentemente dai personali modi assistere alle conferenze, colui il quale fosse in grado di riprodurre autonomamente la lezione, di ripensarla a partire da ogni suo snodo, di connetterne i contenuti in maniera organica.

Ora, se ciò avviene, si ottiene un preciso risultato, riguardo alla comprensione profonda della dottrina della scienza:

> Ciò che noi vediamo veramente, diventa parte costitutiva di noi stessi e, nel caso in cui si tratti di una visione veramente nuova, diventa una *trasformazione* di noi stessi; e non è possibile che non si sia, o si cessi di essere, ciò che si è realmente diventati; e proprio per questo la dottrina della scienza, più di qualsiasi altra cosa, può ambire a rianimare l'estinto impulso a pensare, solo che ci si impegni con essa: perché procura nuovi concetti e nuovi punti di vista[255].

---

[252] WL 1804II p. 60. F. Gilli, nel già citato articolo, cui più volte in questo paragrafo ci si riferisce, osserva: "Das Auftreten dieser neuen Aufgabe der Philosophie ist so ausdückbar: «*Alles Mannigfaltige zurückzuführen auf absolute Einheit*»; unter absoluter Einheit versteht man das Wahre, das Unveränderliche an sich, das Gültigkeitskriterium derselben Wissenschaftslehre". In Fuchs E., Ivaldo M., Moretto, G. (hrgs. von) op. cit. (2001) p.482. Se pur in un senso specifico, lo stesso *criterio di validità* indirizza l'analisi nell'*Anweisung*.

[253] Tra la seconda e la terza lezione, ricorre l'originaria critica fichtiana all'incompiutezza della filosofia kantiana, la quale, avrebbe sì scoperto l'inscindibilità di essere e pensare, mondo sensibile e sovrasensibile, ma avrebbe lasciato inindagata loro comune radice. Tuttavia, è interessante, per l'economia della presente riflessione, una possibile soluzione che Fichte qui propone: "È tempo che io caratterizzi la dottrina della scienza relativamente a questo punto storico […] la sua essenza risiede proprio nell'investigazione della radice, per Kant ininvestigabile, dove il mondo sensibile e quello soprasensibile si connettono […] Dovesse essa ammettere […] un *assolutamente* inconcepibile, allora quanto meno lo concepirà proprio come ciò che è, come assolutamente inconcepibile e niente di più; quindi lo concepirà!". WL 1804II pp. 76-77. In merito: Pecina, B. (2009) *Das dreifache Absolute. Fichtes Kantskritik in der Wissenschaftslehre 1804II*. In "Fichte Studien", 33, 2009;

[254] WL 1804II p. 64.

[255] WL 1804II p. 68.

La dottrina della scienza conduce a una visione del tutto nuova, dischiude un punto di vista talmente profondo e certo da comportare una *trasformazione* di noi stessi, da diventare nostra parte costitutiva.

È immediato qui ripensare alle considerazioni svolte nel precedente capitolo; come per il dotto in *Über das Wesen des Gelehrten*, come per gli uomini della moralità superiore e della religione nell'*Anweisung*, i nuovi concetti e i nuovi punti di vista, lungi dall'essere un'esclusiva acquisizione epistemologica, conducono ad una nuova pratica di vita.

Si comincia a capire come la verità da ricercare, non possa avere un semplice contenuto determinato, non possa essere certezza *di* qualcosa – il tal caso ci si troverebbe già nella prima disgiunzione tra essere e pensare – ma certezza in sé e per sé[256].

Se il presupposto trascendentale dell'*inscindibilità tra essere e pensare* è qui imprescindibile, altrettanto doveroso è non lasciare inindagata questa radice, domandarsi *come* ci si è pervenuti. Prima di affrontare questo problema, nei seguenti prolegomeni, è necessario fare alcune considerazioni sulla prima lezione dell'*Anweisung*.

Fichte comincia il suo ciclo di conferenze con un commento sul loro titolo: *Introduzione alla vita beata*[257]. Qui, spiega, vi è qualcosa di pleonastico perché *vita* e *beatitudine* sono termini equivalenti, ogni vita vera è una vita beata, così, il titolo di queste lezioni potrebbe essere indifferentemente *Introduzione alla vita* o *Introduzione alla beatitudine*[258].

Al fine di comprendere il senso di questa equivalenza, è bene cominciare capendo cosa s'intenda qui per vita. La sua struttura prevede una *dualità nell'unità*, dovuta all'azione dell'amore che *divide* l'essere e, ponendolo di fronte a se stesso, ne fa un'egoità, un sé che s'intuisce e conosce. Tale divisione è destinata a una riunificazione, o meglio, l'*impulso* a quest'unificazione è ciò che costituisce il nucleo profondo della vita, ciò che poco oltre è definito *desiderio nostalgico dell'Eterno* (*Sehnsucht nach dem Ewigen*)[259]. Ora, riconoscere che tale impulso alla riunificazione, per essere realmente soddisfatto, va rivolto all'Uno e non al molteplice è ciò che distingue la vita *vera* dalla vita *parvente*. Come si vede, l'esigenza di fondo è la stessa che nei prolegomeni descrive l'obiettivo di ogni sistema filosofico.

---

[256] Cfr. WL 1804II p. 69.

[257] Come visto nel precedente capitolo, da un punto di vista terminologico, un rimando immediato per il titolo è la schellinghiana *Philosophie und Religion*, in cui, la locuzione "introduzione alla vita beata" compare all'interno della descrizione dei *misteri* della filosofia. Cfr. Fil. Rel. p. 38.

[258] Cfr. AzsL p. 97.

[259] Cfr. AszL p. 109.

Più precisamente nell'*Anweisung*, perché si viva autenticamente, l'Uno va concepito come "principio esplicativo di noi stessi e del mondo[260]". Se di questo si tratta, è evidente come questa sia un'operazione del *pensiero,* il quale, si configura come elemento, etere della vita e consiste precisamente nell'avere "una certa visione particolare di noi stessi e del mondo, in quanto usciti dall'intima essenza divina in sé nascosta"[261].
Ciò inteso, si capisce perché Fichte sostenga che "una dottrina della beatitudine non può essere altro che una dottrina del sapere"[262]. Cosi, allo stato attuale, contando di verificarne in seguito la legittimità, si avanza l'ipotesi di poter pensare all'*Anweisung*, come un'introduzione alla *beatitudine*, un'introduzione al *sapere*, o ancora, un'introduzione alla *vita*. Meglio detto, lo si vedrà, è una specifica comprensione, nel sapere, che fa di una vita, una vita beata.

Si è detto come l'importanza dei prolegomeni sia dovuta alla natura della conoscenza cui preludono, essa non è immediatamente descrivibile e può comprendersi solo seguendo l'intero percorso della *Wissenschaftslehere*. A ben guardare, da un punto di vista semplicemente *descrittivo*, si può dire che *già* tra la terza e la quarta lezione Fichte illustri *in nuce* il funzionamento dell'intero ciclo di conferenze.
Tuttavia, adesso, occorre riflettere sullo statuto epistemologico di questa descrizione. Il principio della filosofia trascendentale afferma la radice di unità (A=assoluto) tra essere e pensiero (E-P), tale sapere è, in questi termini, ancora *fattuale,* è solo fenomeno del sapere, che va distinto dall'evidenza in sé del sapere *genetico*. Spiega Fichte:

> Il sapere, ovvero l'evidenza in sé e per sé, è genetico. Il supremo fenomeno del sapere, che non esprime più affatto la sua essenza interiore, ma solo la sua esistenza esteriore, è fattuale; e poiché tuttavia ancora fenomeno del sapere, evidenza fattuale[263].

La fattualità del *fenomeno* del sapere, del concetto dipende dalla sua natura – e in essa va cercato il suo superamento genetico –, per la quale, ogni *concepire* è un *costruire* mediato.

---

[260] AzsL p. 117.
[261] Ibidem. Ritornando all'ipotesi di un'interpretazione dell'*Anweisung* in senso mistico, in merito al pensiero puro, puntualizza Gilli: "Solcher «lebendiger Besitz» darf nicht reduziert und als ein niedrigerer Erkenntnisgrad betrachtet werden, d.h. als ein Mystizismus in Gegensatz zu der vernünftigen Erkenntnis; Fichte unterstreicht hingegen die spezifisch epistemologische Bedeutung eines solchen Besitzes, echtes «reales Denken», dessen erste und ursprüngliche Aufgabe darin bestehe, «das Seins scharf zu denken»". Gilli op. cit. (2001) p. 498.
[262] Ibidem.
[263] WL 1804II p. 85.

La deduzione genetica del sapere avviene riflettendo sull'evidenza fattuale del concepire, negandone la validità epistemologica rispetto al principio, ponendo l'*inconcepibile in quanto inconcepibile*[264].

> Quindi poiché ricostruire è concepire, e questo concepire qui, come valido in sé, rinuncia espressamente a se stesso, allora qui il concepire l'assolutamente inconcepibile è presente proprio *come inconcepibile*. […] Inoltre la costruzione, *in quanto* costruzione, viene ora negata attraverso l'evidenza genetica di ciò che sussiste per sé; quindi attraverso questa evidenza viene posto proprio l'inconcepibile in quanto inconcepibile, solo ed esclusivamente come inconcepibile e niente più; posto attraverso l'annullamento del concetto assoluto, che dev'essere posto per essere annullato[265].

Dunque, nell'economia dei prolegomeni, il passaggio dalla descrizione fattuale alla deduzione genetica del sapere trova esito nella posizione dell'*inconcepibile in quanto inconcepibile*. Anche in questo caso, è immediato ripensare al precedente capitolo, in particolare, alla lettera di Fichte a Jacobi del 1806, in cui la spiegazione di quest'istanza è rimandata alla decima lezione dell'*Anweisung*.

Nella quarta lezione il movimento del porre il concetto, al fine di annientarlo, è ciò che Fichte chiama *luce assoluta*[266]. Procedendo nella riflessione, ci si accorge tuttavia, che la stessa affermazione della luce avviene all'interno di un comprendere mediato, così ciò che si ottiene in realtà è un s*ostituto* o *rappresentante* della luce. In questo movimento di affermazione del sapere (evidenza fattuale), negazione del sapere (luce), negazione della negazione del sapere (rappresentante della luce), è prefigurata la relazione dialettica tra *idealismo* e *realismo* a fondamento della fenomenologia ascendente[267].

Continuando, per quel che riguarda le condizioni richieste all'ascoltatore-lettore e il procedimento epistemologico generale della WL, la quinta lezione è estremamente istruttiva. Dopo una prima parte in cui si ribadisce l'indispensabilità di un'attenzione totale e profonda

---

[264] Spiega efficacemente Asmuth: "Die Philosophie Fichtes steht immer auf dem Standpunkt des Begriffs. Das *Begreifen des Unbegreiflichen* ist nicht die Aufhebung des Begriffs. Für den Begriff ist das *Unbegreifliche*, das Absolute, nicht die letzte Grenze. Selbst das Unbegreifliche wird begriffen, freilich als *Unbegreifliches*. Das Unsichtbare zeigt sich durch seine Unsichtbarkeit als Unsichtbares". Asmuth op. cit. (1999) p. 23.

[265] WL 1804II p. 95.

[266] "Se si deve [s*oll es*] pervenire all'esteriorizzazione e alla realizzazione della luce assoluta, allora il concetto deve necessariamente [*muss*] essere posto per venir annientato attraverso la luce immediata: perché in ciò consiste l'esteriorizzazione della pura luce; il risultato però, e parimenti il morto deposito di questa esteriorizzazione, è l'essere in sé, che, essendo la pura luce allo stesso tempo annientamento del concetto, diventa un inconcepibile". WL 1804II p. 97.

[267] Una proposta, rispetto alla specifica presenza dei prolegomeni in quest'esposizione, è l'interpretazione di Asmuth che legge, in queste prime lezioni e nel confronto tra realismo e idealismo delle successive, una *propedeutica* alla WL. Si torna su questo nel prossimo paragrafo. Cfr. Asmuth op. cit. (1999) pp.193-225.

per comprendere le operazioni in atto[268], Fichte riassume efficacemente il metodo che intesse la trama della dottrina della scienza[269].

Faccio un'osservazione che vale per tutte le lezioni, passate e future, e che sarà molto utile per ricordarle, riprodurle e dominarle. – Il nostro movimento è quasi sempre questo: a) compiere qualcosa, essendo in questo compiere guidati senza dubbio da una legge di ragione meccanicamente attiva in noi. – Ciò che in questo caso autenticamente siamo come nostro più alto vertice e ciò in cui confluiamo, è tuttavia ancora *fatticità*. – In secondo luogo, b) indagare e svelare questa stessa legge che ci guidava meccanicamente in quel primo compiere; quindi ciò che prima veniva visto immediatamente, vederlo mediatamente a partire dal principio e dal fondamento del suo esser-così; di ciò che prima era visto fattualmente come determinato in questo modo, vedere *perché* esso sia così determinato, quindi penetrarlo nella genesi del suo esser determinato. In questo modo saliremo da elementi fattuali ai loro relativi genetici; genetico che poi, da un *altro* punto di vista, può risultare fattuale, dove noi perciò saremo costretti a salire nuovamente nell'elemento genetico relativo a *questa* fattualità, e così via fino a raggiungere la *genesi assoluta*, la genesi della dottrina della scienza[270].

Qui si ha una precisa e molto utile descrizione del passaggio dalla constatazione *fattuale* alla deduzione *genetica*. Il punto d'*inizio* è un che di immediatamente chiaro, derivante da una *legge di ragione*, che agisce meccanicamente e, alla quale, autenticamente corrispondiamo.
Questo primo momento, tuttavia, indagato a fondo, si rivela ancora fattuale. Per avanzare nella deduzione genetica, occorre ricondurre quest'assunzione al proprio fondamento, domandarsi il *perché* del suo esser così determinata. Il risultato ottenuto, poi, sottoposto a una nuova riflessione, può a sua volta rivelarsi fattuale e bisognoso di un ulteriore passaggio genetico[271].
Avendo chiaro ciò – lasciandolo momentaneamente in sospeso, per riprenderlo a breve – occorre rivolgersi nuovamente all'*Anweisung*. Come nei prolegomeni della WL, nella seconda lezione, Fichte ritiene di aver già esposto, nella precedente, il nucleo speculativo fondamentale dell'intero corso.

Ed io non voglio affatto negare, anzi subito all'inizio voglio riconoscere in maniera aperta che già nell'ora precedente ho toccato davanti a Loro i principi più profondi e gli elementi di ogni conoscere, oltre ai quali non v'è conoscenza alcuna; e attesto nella prossima ora di chiarire in un altro modo, precisamente in maniera popolare, questi stessi elementi – per dirla nel linguaggio di scuola: la metafisica e l'ontologia più profonde[272].

---

[268] "*Attenzione totale e piena* – ho detto – che getta se stessa con tutta la propria facoltà spirituale nell'oggetto che le sta davanti, si fissa a questo e ne viene completamente assorbita; cosicché un altro pensiero o un'altra idea non possa assolutamente penetrarvi, poiché nello spirito già completamente riempito dall'oggetto non resta più spazio per ciò che è estraneo." WL 1804II p. 104.

[269] Sulla funzione metodologica di questa parte propedeutica, si veda ancora Asmuth: "In dieser *Propädeutik* entwickelt Fichte die Methode der Wissenschaftslehre – die *Regeln und Maximen des Denkens*, und läß die Zuhörer an ihrem Zustandekommen partizipieren". Asmuth op. cit. (1999) p. 201.

[270] WL 1804II p. 111.

[271] Si vedrà che un similissimo movimento, nei *Principien* del 1805, sia identificato con la possibilità dell'*Anwendung* della WL.

[272] AzsL p. 133.

In questa seconda lezione, Fichte spiega lo statuto epistemologico della *filosofia popolare*. Anche solo leggendone le prime battute, si capisce perché, in molte interpretazioni critiche, filosofia scientifica e filosofia popolare avrebbero lo *stesso contenuto*, differenziandosi solo per *modalità espositiva*. Senz'altro molte di queste son nate, negli anni, con l'intento di legittimare lo statuto speculativo della filosofia popolare, a lungo interpretata come una *semplificazione* di quella scientifica[273].

Seguendo la medesima esigenza, tuttavia, si accoglie l'ipotesi interpretativa, per cui, la differenza non riguardi semplicemente la *forma* ma abbia a che fare anche con il *contenuto*[274]. In altre parole – con l'intento di giustificare quest'affermazione nel corso dell'intero lavoro – da una parte, si crede che la differenza tra le due sia un'istanza interna e propria della filosofia scientifica[275], dall'altra, si cerca di mostrare un contributo speculativo tutto specifico della filosofia popolare[276].

Esplicitato il senso in cui si affronta la questione, può seguirsi l'argomentazione fichtiana nella seconda lezione. Il primo obiettivo polemico sono coloro i quali, come Schelling in *Philosophie und Religion*[277], sostengono l'impossibilità di trasmettere un contenuto speculativo, al di fuori di un sistema filosofico.

---

[273] Come studio specifico e approfondito sulla filosofia popolare è necessario rimandare al costante lavoro di H. Traub, confluito recentemente in Oesterreich, P. L., Traub, H. op. cit. (2006). Con l'intento di legittimare lo statuto speculativo di questi cicli di lezione, egli sostiene: "Der wissenschaftlich-philosophische Vortrag bringt also nur die bereits vorliegende und populär-philosophisch darstellbare Wahrheit in der Form eines wissenschaftlich-philosophischen Beweises zu letzter Klarheit und Einsicht. Sein Beweisanspruch bezieht sich auf die *Form*, nicht auf den Inhalt seines Verfahrens". Oesterreich, P. L., Traub, H. op. cit. (2006) p. 64.

[274] Sostiene questa tesi Asmuth: "Der ganze Unterschied zwischen dem populären und dem wissenschaftlichen Vortrag betrifft deshalb nicht bloß die Form, sondern auch den Inhalt des Vorgetragenen". Asmuth op. cit. (1999) p. 47.

[275] A sostegno di questa tesi Gilli: "Es handelt sich um die Annäherung an eine Thematik, die zum Herzen der Wissenschaftslehre selbst dringt, sowohl zur Unterscheindung zwischen "transzendentalem Wissen" und "gewöhnlichem Wissen", als auch zur Problematik solcher Unterscheidung zwischen Populäritet und Wissenschaflichkeit, als einer inneren Problematik der Wissenschaftslehre selbst". Gilli op. cit. (2001) p. 473.

[276] Esattamente questa posizione interpretativa legittima il non occuparsi del dibattito post-kantiano sulla "popolarizzazione" della filosofia. Si rimanda per questo, ancora una volta, all'interessante ricostruzione di Asmuth che, tuttavia, in questo senso, conclude: "Es bleibt jetzt noch die Frage zu beantworten, wie Fichte Ansatz sich in diese Diskussion um die Popularität in der Philosophie einordnen läßt. Auffällig ist zunächst die Tatsache, daß Fichtes Gedanken zur Popularität – wie sie sich in der *Anweisung* darstellen – eine gewisse Selbständigkeit aufweisen. Zwei wichtige Bestandteile, die in der Diskussion konstitutiv sind, finden bei Fichte keine Erwähnung. Daß ein populärer Vortrag einen Bezug zur Sinnlichkeit aufweisen solle, prägt die Argumentationen von Garve bis Greiling. Für Fichte spielt das keine Rolle. Daß ein populärer Vortrag einen besonderen sprachlichen Ausdruck vorraussetze, der in der Vermeidung der philosophischen Fachterminologie bestehet, wird von Garve bis Greiling für selbstverständlich gehalten. Für Fichte spielt das keine Rolle. Fichte insistiert hingegen auf dem besonders von Christian Garve hervorgehoben Anspruch auf Universalität der Wahrheit". Asmuth op. cit. (1999) pp. 48-65.
Che poi lo stesso Fichte, nel corso degli anni, abbia ripensato il ruolo della filosofia popolare, testimonia ancor più quanto la sua funzione sia specifica. Rileva Gilli: "Während der Jahre 1804-1806 vertieft Fichte den Begriff von «populärer Philosophie»: von der äußerlichen Kennzeichnung kommt er zu besonderer systematischer Bedeutung". Gilli op. cit. (2001) p. 479.

[277] Nonostante la carica polemica e le effettive differenze tra le due comprensioni, ancora una volta a ben guardare, Fichte e Schelling si muovono su un orizzonte di riflessione comune. Dopo la ricostruzione dei rapporti tra filosofia

Per confutare questo pregiudizio, Fichte descrive l'*organo spirituale* necessario per la comprensione di qualsiasi verità, in mancanza del quale, nessuna filosofia scientifica potrebbe darsi. Ancora una volta, questo non è ad appannaggio di pochi eletti, non è un possesso misterico ma, semplicemente, l'autentico, puro, vero *pensiero*[278]. Possessore sicuro di quest'organo è colui che si è innalzato al punto di vista della religione, dal quale, al di là di ogni estrinseco sistema filosofico, è in grado di trasformare radicalmente la propria esistenza.

Invece la religione consiste nel fatto che si contempla immediatamente Dio, lo si ha e lo si possiede nella peculiare persona e non in un'altra esterna, con il proprio occhio spirituale e non mediante un occhio estraneo. Ma ciò è possibile esclusivamente tramite il pensiero puro e indipendente, perché solo mediante questo si *diventa* una persona a sé stante e soltanto questo è l'occhio cui Dio può rendersi visibile[279].

Nella prima lezione, il pensare puro consisteva nell'avere una certa visione di noi stessi e del mondo, visione per la quale, si concepisce Dio come principio esplicativo della realtà; a ciò si aggiunge ora la carica *trasformativa* che tale comprensione comporta. La seguente affermazione fichtiana, in merito, è vicinissima a quelle viste nei prolegomeni:

Comprendere *nel modo giusto*, nel senso della comprensione totale, vuol dire molto: in tal senso è in grado di comprendere queste lezioni unicamente colui che avrebbe anche potuto tenerle lui stesso. Ma le ha *anche* comprese in modo *non errato*, ognuno che, conquistato da esse, è stato elevato al di sopra del comune modo di vedere del mondo ed è stato entusiasmato a disposizioni d'animo e decisioni sublimi[280].

Qui si vede bene come la reale comprensione della verità, non sia una questione semplicemente epistemologica ma, assieme, eminentemente *pratica*.

---

e religione, il secondo dedica un paragrafo preliminare all'idea dell'Assoluto che potrebbe, per alcuni aspetti, essere accostato alla funzione dei prolegomeni fichtiani. L'idea di fondo è che il sovrasensibile non sia attingibile per via riflessiva; qualunque argomentazione formale, basata sulle strutture sillogistiche della riflessione, si rivela estrinseca e inutile. Cfr. Fil. Rel. pp. 40-43. Diversamente, e si noti la vicinanza con le osservazioni fichtiane: "Nella misura in cui quest'intuizione non può essere *data* in modo universale, simile a quella di una qualsiasi figura geometrica, ma è qualcosa di particolare e caratteristico di ogni anima, come l'intuizione della luce per ogni occhio, si ha qui una rivelazione soltanto individuale, eppure altrettanto *universale* in questa individualità, quanto lo è la luce per il senso empirico; […] L'unico organo adeguato a un oggetto quale l'Assoluto è una forma altrettanto assoluta di conoscenza che l'anima non acquista dal di fuori con l'educazione o l'insegnamento ecc., ma che costituisce la sua vera sostanza e ciò che vi ha di eterno in essa. […] Perciò la filosofia non ha tanto lo scopo di dare all'uomo qualcosa, quanto piuttosto di separarlo, per quanto possibile, da tutto il contingente, dal corpo, dal mondo fenomenico, dalla vita sensibile, e di ricondurlo a ciò che è originario". Fil. Rel. p. 44.

[278] Cfr AzsL pp. 137. Si veda ancora Gilli, sul pensiero puro: "Das reale Denken *hat* kein bestimmtes Bewußtsein des Seins, sondern *ist* solches Bewußtsein, es ist das Sein selbst, das sich im Bild durch solche Gedanken erweist". Gilli op. cit. (2001) p. 498.

[279] AzsL p. 139.

[280] AzsL p. 145.

Nella seconda parte della lezione, Fichte si occupa, nello specifico, della distinzione tra esposizione *popolare* e esposizione *scientifica*. La vicinanza di contesto tra questa tematizzazione e la critica ai sistemi filosofici, appena vista, potrebbe creare fraintendimenti.
È bene esplicitare, perciò, che quest'ultima era volta ribadire la necessaria autonomia nella ricerca della verità, in mancanza della quale, qualsiasi insegnamento esterno si rivela sterile e dannoso ma, evidentemente, la critica ai sistemi filosofici non è sovrapponibile alla descrizione della filosofia scientifica.
Per giustificare la legittimità dell'esposizione popolare, Fichte propone, in primo luogo, l'esempio di Gesù e dei suoi discepoli, ma la specificità di questa circostanza, come visto, è affrontata nella sesta lezione. Si riporta, invece, per intero il passo in cui si trova la chiara differenza tra il metodo scientifico e quello popolare:

> […] l'esposizione scientifica cava fuori la verità dall'errore, che ad essa è contrapposto da tutte le parti e in tutte le determinazioni, e, annientando tali visioni ad essa opposte – in quanto erronee e impossibili nel modo esatto di pensare –, mostra la verità come l'unica realtà corretta che rimane dopo la sottrazione di quelle visioni errate, perciò come unica possibile. […] Tale esposizione fa sì che la verità, a partire da un mondo colmo di errori, *divenga e si generi* davanti ai nostri occhi. Ora è manifesto che il filosofo, ancor prima di questa sua dimostrazione e per poterla anche soltanto progettare e iniziare, quindi indipendentemente dalla sua dimostrazione scientifica, deve già avere e possedere la verità. Tuttavia come potrebbe arrivare a possederla, se non in quanto guidato dal naturale senso della verità, il quale emerge in lui solo con una forza più intensa che negli altri suoi contemporanei? Per quale altra via, dunque, egli raggiunge la verità, se non attraverso quella priva di scienza e popolare? Ora, a questo senso naturale che, come qui si trova, è addirittura il punto di partenza della stessa filosofia scientifica, si rivolge immediatamente l'esposizione popolare, senza chiamare in aiuto qualcosa d'altro, esprimendo puramente e semplicemente la verità e nient'altro che la verità, com'è in se stessa per niente affatto com'è in se stessa di fronte all'errore. L'esposizione popolare fa conto sulla spontanea determinazione di quel senso della verità (*rechnet auf die freiwillige Bestimmung jenes Wahrheitssinnes*). Tale esposizione non può *dimostrare* ma di certo deve essere *compresa*[281].

È ora il momento di ripensare alla descrizione del metodo genetico nella quinta lezione della WL 1804II.
Gli *errori da cui l'esposizione scientifica cava fuori la verità* potrebbero corrispondere alle diverse *evidenze fattuali* poste e successivamente genetizzate. La verità risultante, dopo la sottrazione di quelle visioni errate, è l'unica evidenza in sé e per sé. Tale operazione è un processo in divenire, un generarsi e auto-prodursi della verità di fronte agli occhi del filosofo.
Più problematica è la questione del *punto d'inizio*. Che relazione c'è tra la legge di ragione meccanicamente attiva in noi – che noi stessi autenticamente siamo! – e il *naturale senso della verità* presente in ogni uomo, cui l'esposizione popolare immediatamente si affida?

[281] AzsL p. 149.

È importante provare a rispondere a questa domanda, allorché, il secondo è "addirittura il punto di partenza della stessa filosofia scientifica".

Alla luce della struttura del sapere-immagine, si può pensare che il naturale senso della verità sia legittimato dalla costituzione stessa del sapere. Il suo carattere immaginale fa sì che questi sia implicato necessariamente con l'essere che raffigura ma, assieme, sia sua libera ricostruzione, dunque errore, nel caso in cui non si comprenda come tale.

In questo modo, il primo aspetto – l'implicazione necessaria fra essere e sapere – fa sì che ogni uomo sia sicuro possessore dell'organo spirituale necessario a cogliere la verità; il secondo – l'essere il sapere una libera ricostruzione dell'essere – fa sì che il suo possesso, non sia qualcosa di acquisito una volta e per sempre, ma un continuo e infinito *compito*, assegnato al sapere dalla sua stessa essenza.

In considerazione di quanto visto e rispetto alla WL, si prospetta la precisa ipotesi di intendere in un diverso senso il *movimento genetico*, nelle lezioni dell'*Anweisung*. Si avrebbe a che fare qui, più che con una *genesi* strettamente epistemologico-deduttiva, con la progressiva costituzione e sviluppo dell'*organo* o *senso spirituale*[282]. Spiega Fichte:

> Onorata Assemblea, si potrebbe indicare, in breve, l'intero scopo e contenuto di tutte queste lezioni dicendo che comprendono una descrizione della vita vera e autentica e, appunto per ciò, beata. Tuttavia ogni descrizione ben riuscita dev'essere genetica e deve far sorgere gradualmente il contenuto da descrivere sotto gli occhi dello spettatore. Ora, a una tale descrizione genetica è molto ben predisposta l'autentica vita spirituale; infatti, come abbiamo già detto poco fa […] questa vita si sviluppa di regola solo poco per volta, grado a grado, rispettando le proprie precise stazioni. Abbiamo riconosciuto tali stazioni della vita spirituale nei cinque profili principali della possibile visione del mondo […][283].

Un ultimo elemento che si ha è che l'esposizione popolare, a differenza di quella filosofica, non può dimostrare ma di certo *deve* essere *compresa*. Come per il significato dell'organo spirituale, anche per la specificità di questa comprensione è importante ripensare al punto di vista della religione. La spiegazione che da qui può darsi, come visto, è eminentemente *pratica*, incarnata nella vita individuale dell'uomo, in ciò che egli *fa*, *vive*, *ama*[284].

---

[282] In questo senso il significato del *Bild*, nella filosofia fichtiana, rivela l'intrinseca implicazione del "*bilden*" e "*sich bilden*". Riflette su questo tema Bykova, M. F. (2012) *Fichte: Bildung as a True Vocation of Man*, in "Fichte Studien", 36, 2012.

[283] AzsL p. 385. In relazione alla *descrizione genentica*, che Fichte qui propone, potrebbe adottarsi un'espressione di M. Ivaldo che – in un diverso contesto, riferendosi a una prima parte dell'*Erscheinungslehre*, in relazione all'intera prospettiva della WL – individua una "descrittiva trascendentale". Cfr. Ivaldo op. cit. (1987) p. 373.

[284] Cfr. AzsL p. 272. Ripensando anche alle acquisizioni del precedente capitolo, si veda l'incisiva proposta interpretativa di Gilli: "Nachdem die Bedeutung der Ideenlehre und der Gotteslehre innerhalb der Fichteschen Transzendentalphilosophie erhellt ist, wird es endlich möglich, die Rolle der Religionslehre in Beziehung auf die Populärphilosophie zu verstehen. Zuerst muß man unterstreichen, daß die Religionslehre als «vermittelnde Wissenschaft», «Lehre» der Religion, ein *trait d'union* zwischen Theorie und Praxis ist, d.h. zwischen Transzendentalphilosophie und dem historisch-empirischen Zustand". Gilli op. cit. (2001) p. 497. Nella stessa

La stessa dimensione o *esito* pratico della riflessione filosofica è presente negli ultimi tre prolegomeni della WL 1804II. Nella sesta lezione, Fichte torna sul fondamento trascendentale, per cui, ogni principio di unità è allo stesso tempo principio di disgiunzione[285], ma aggiunge:

In una parola: l'unità non può stare assolutamente in ciò che noi *vediamo* e *scorgiamo* come dottrina della scienza, perché questo è un qualcosa di oggettivo, ma in ciò che noi stessi intimamente *siamo*, esercitiamo e viviamo[286].

Ora, occorre capire *come* nei prolegomeni della WL si giunga a questo risultato. Potrebbe dirsi che il compito specifico della dottrina della scienza sia non lasciare inindagata quella *forma* che, dal punto di vista della religione, non ci inganna, siamo in grado di spiegare immediatamente, ma solo in senso pratico.

È necessario, per questo, riflettere ancora sulla relazione tra concetto e luce. In un successivo passaggio genetico la seconda si rivela, per il verso della sua oggettivazione nella nostra costruzione, ancora *figura, immagine esteriore*[287]. La relazione tra luce e rappresentante della luce è ricompresa da un nuovo concetto *originario* e diverso dal primo, che doveva esser posto per essere annullato[288]. Avanzando nella deduzione, si ottiene, riconosciuto il lato oggettivo della luce, un'interiore *luce vivente*, come resto.

Il nuovo concetto, invece, è tale – si differenzia dal primo – proprio perché nato da una nuova genetizzazione, a seguito della quale, per non incorrere in una nuova oggettivazione, può comprendersi esclusivamente come *limite* di un inconcepibile in quanto inconcepibile.

Il concetto trova il suo limite, concepisce se stesso come limitato e il suo completo concepirsi è proprio *il concepire il suo limite*. Il limite che nessuno oltrepasserà a prescindere da ogni nostra preghiera o comando, ora essa lo riconosce precisamente; e al di là di questo risiede

---

direzione, anche Traub: "Darüber hinaus hat der populär-philosphische Vortrag dadurch, dass diese Erfahrung als Seinsgrund eines individuellen Lebensentwurf aufgeklärt und verstanden wird, auch das zweite Defizit der wissenchaftlichen Philosophie, nämlich die unzureichende Vermittlung des als universellen Seinsgrund erkannten göttlichen Lebens mit der Lebenpraxis des individuellen Daseins, überwunden und damit die Absicht der Philosophie nach einer *Vermittlung von Philosophie und Leben* vollständig realisiert". Oesterreich, P. L., Traub, H. op.cit. (2006) p. 64.

[285] "Entrambi sono parziali, sono solo il nostro necessario modo di considerare, ma non sono veri in sé: in sé, il principio, non è *principio né dell'uno né dell'altro*, ma di entrambi in quanto unità organica ed è la loro stessa unità organica." WL 1804II p. 120.

[286] WL 1804II p. 119.

[287] "[La luce] possiede una duplice *esteriorizzazione ed esistenza*; da una parte la sua vita ed esistenza interiore condizionata dall'annientamento del concetto, che condiziona e depone l'essere assoluto, dall'altra una vita *esteriore* e *oggettiva*, nella nostra visione e per essa". WL 1804II p. 145.

[288] "Finora era solo un principio differenziante che a contatto con la luce andava a fondo come avente valore in sé, e conservava solo un'*esistenza fattuale* come fenomeno che condizionava l'apparenza della luce originaria: e non aveva assolutamente alcun contenuto e non giungeva ad alcun contenuto, ma invece il contenuto, che non in esso ma nella più alta unità sintetica gli si presentava, il per sé sussistente, veniva occasionato dalla pura luce in un'intuizione immediata. Qui invece possiede un contenuto in se stesso, che è per sé sussistente, semplicemente immutabile e inannientabile". WL 1804II p. 135.

l'unica, pura luce *vivente*; esso rinvia perciò al di fuori di sé, alla vita o all'esperienza, solo non all'abituale miserabile raccolta di apparenze vuote e nulle cui mai è stato fatto l'onore di esistere, ma a quell'esperienza che sola contiene qualcosa di nuovo, una vita divina[289].

Qui si vede perfettamente l'esito pratico in connessione con la comprensione dell'inconcepibile in quanto inconcepibile. Il *rinvio alla vita*, il ritorno all'esperienza deriva dal completo concepirsi del concetto, che consiste esattamente nel concepire il suo limite.
Una notazione importante, tuttavia, è che la dimensione cui si ritorna è diversa dall'inindagata e fattuale, da cui si era partiti e dalla quale era necessario innalzarsi. Alla luce della comprensione ottenuta, ci si apre una vita *nuova* e, nello specifico, *divina*[290].

2.2 La fenomenologia ascendente e la III lezione dell'*Anweisung*

Nel confronto appena visto, tra i *prolegomeni* della WL 1804II e le prime due lezioni dell'*Anweisung*, è emersa una continuità tematica, rispetto al problema dell'*introduzione* alla scienza e una discontinuità rispetto al suo risolvimento.
La questione si è vista originare dalla significativa relazione tra *condizione spirituale* degli ascoltatori e *oggetto specifico* dell'esposizione. Questa tensione – tensione, lo si ricorda, dovuta alla natura stessa del contenuto speculativo cui si introduce – è riscontrabile in entrambi i cicli di lezione, diverso invece, è il tentativo di distenderla.
Nella seconda lezione dell'*Anweisung*, Fichte spiega la differenza tra esposizione scientifica e esposizione popolare, legittimando la seconda per il suo rivolgersi al *senso naturale della verità*, proprio di ogni uomo. Nei prolegomeni della *Wissenschaftslehre*, diversamente, egli mostra il progressivo processo deduttivo che, dalla costatazione *fattuale*, conduce alla visione *genetica*. Se diverse sono le strade, medesimo è il risultato cui conducono: l'auto-prodursi di una verità assolutamente certa che, svolgendosi praticamente, comporta una profonda *trasformazione interiore*, rivelantesi nella *vita*.

---

[289] WL 1804II p. 150.
[290] Nel già menzionato contributo, Ferraguto mostra benissimo l'esito applicativo del momento propedeutico: "Per altro verso, tale distacco permette di guardare la vita ordinaria con occhi differenti e, tornando dalla filosofia alla vita, o applicando la filosofia alla vita, permette di modificarla nel senso dischiuso dalla razionalità che la ricerca trascendentale evidenzia e consente di esercitare. Così la WL è costituita, certamente, da uno sviluppo speculativo tecnico e strettamente filosofico. Ma il suo punto di partenza e il suo punto di arrivo sono costituiti dalla vita concerta, che ne rappresenta l'autentico tema e oggetto d'indagine". Ferraguto op. cit. (2015) p. 61. In questo senso anche L. De Vos: "Aus dieser Übersicht tritt meine Hauptthese hervor: Leben ist die einzige durchgängige Bestimmtheit der WL in Fichtes Spätephase". De Vos, L. (2007) *Der Gedanke des Lebens in den späten Schriften Fichtes*, in "Fichte Studien", 31, 2007.

È importante ora ricordare che la descrizione del processo di deduzione dal fattuale al genetico, nei prolegomeni, è assieme una prefigurazione della relazione dialettica tra *idealismo* e *realismo*, volta, nelle successive lezioni, a condurre alla dottrina della verità.

Ciò considerato, operando un parallelo strutturale tra i due cicli di lezioni, si può dire che: mancando l'*Anweisung* del primo, della deduzione dal fattuale al genetico, manchi anche del secondo, del produttivo confronto tra idealismo e realismo. In buona sostanza, dopo le considerazioni di carattere introduttivo, la terza lezione troverebbe diretta corrispondenza con la quindicesima della *Wissenschaftslehre*, nella quale *d'un sol colpo*, si mostra la dottrina della verità.

Prima di rivolgersi ai due luoghi testuali, è bene riflettere su ciò che manca, indagare, cioè, brevemente il contenuto delle lezioni IX-XIV, per capire se e *perché*, effettivamente, nulla di ciò si trovi nell'*Anweisung*.

In apertura della IX lezione, Fichte comunica che, *inavvertitamente*, si è passati dai prolegomeni alla dottrina della scienza vera e propria[291].

Effettivamente, la riflessione riparte dalla relazione tra *concetto* e *luce* che, come visto, vanno *dedotti l'un l'altro reciprocamente*, precisamente nei termini della struttura dell'immagine (qui figura-raffigurato) e ricondotti al loro superiore principio genetico. Rispetto ai risultati delle lezioni precedenti, non sembrano esserci particolari novità tematiche, se non la progressiva assimilazione del *concetto* con l'i*dealismo* e della *luce* con il *realismo*, nella loro relazione di reciproca inclusione-esclusione. In perfetta continuità con i prolegomeni, e dunque con alcuni contenuti dell'*Anweisung*, Fichte ritorna sul tema dell'*organo* cui l'esposizione si rivolge:

> Ma questa deduzione (della molteplicità della realtà apparente) non è nulla più che un colpo di genio che può rivolgersi anche solo alla genialità e al senso di verità del lettore o dell'ascoltatore, ma che non può mai giustificarsi davanti alla ragione rigorosa, se questa non possiede o non indica il suo principio autentico[292].

Nuovamente, se il compito dei due cicli di lezioni è il medesimo – la deduzione della molteplicità della realtà apparente –, a fare problema è il procedimento per conseguirlo. Esplicitamente qui, Fichte chiama in causa il "senso di verità" del lettore-ascoltatore ma ne delegittima le pretese, di fronte alla "ragione rigorosa", cui non saprebbe indicare il suo principio autentico.

Ora, a tal proposito – al fine di introdurre il nucleo veritativo –, la terza lezione dell'*Anweisung* si apre con una nuova riflessione sul *pensiero puro* che, a differenza del mero *opinare*:

---

[291] Cfr. WL 1804II p. 151.
[292] WL 1804II p. 157.

[…] non si inventa nulla, invece gli si presenta da sé ciò che unicamente – e non accanto ad altri – è possibile, reale e necessario; e ciò non si certifica, per esempio, mediante una dimostrazione a esso esterna, bensì esso porta immediatamente in sé la propria certificazione, e, non appena viene pensato, risulta evidente a tale pensiero come ciò che è unicamente possibile, ciò che è semplicemente e assolutamente vero, capace di rapire l'anima con certezza ed evidenza incrollabili, che annientano *tout court* qualsiasi possibilità di dubbio […] Il compito principale di questo pensiero consiste nel *pensare rigorosamente l'essere*[293].

Come già emerso, "pensare rigorosamente l'essere" significa, per Fichte, pensarlo nei termini della struttura del sapere-immagine, esattamente come avviene nel resto di questa lezione.
Prima di analizzarne il contenuto, occorre, come detto, guardare alle lezioni X-XIII della WL, specificamente dedicate al confronto tra *idealismo* e *realismo*.
Per giungere alla dottrina della verità, Fichte intende mostrare il carattere fattuale di queste due *forme esistenziali esteriori*, compreso solo il quale, può procedersi alla loro genetizzazione. La prima posizione è descritta in questi termini:

Quindi il principio e lo spirito caratteristico della prospettiva idealistica è la *massima della forma esteriore*. Attraverso di essa, la ragione che noi già conoscevamo bene come medio vivente, *diventa* assoluta […] nella prospettiva idealistica la ragione è, o vive, *come* [*als*] ragione *assoluta*. Ma essa vive solo *come* assoluta (nella figura di questo «come» [*im Bilde dieses Als*]; così essa non vive in modo assoluto, la sua vita o la sua assolutezza sono esse stesse mediate attraverso un *medio* superiore, di cui essa, da questo punto di vista, è solo il posterius[294].

Il funzionamento di questo idealismo *inferiore* consiste nell'assolutizzare l'un termine della relazione tra concetto e luce – il primo, in forma di ragione – ponendolo come principio esplicativo autonomo; il suo carattere fattuale dipende dallo scindere il legame genetico tra i due e fare di ciò che è semplicemente un *medio* o un'*immagine*, un assoluto. Con Fichte: "Ora rivoltiamo la cosa e prendiamola dall'altra parte"[295]. Il realismo, a ben guardare, funziona allo stesso modo, ma al contrario.

Adesso lasciateci svelare, come prima con la veduta idealistica, lo spirito e il carattere interni alla ora così compiuta veduta realistica. Chiaramente l'intera veduta cominciava dalla massima di non riflettere affatto sul manifestarsi fattuale del nostro pensare e vedere, né sul suo apparire nel sentimento, ma di far solamente valere il *contenuto* di questo vedere, e di far valere quello solo; quindi in altre parole, di non badare alla forma esistenziale esteriore del pensare in noi stessi, ma solo a quella interiore del medesimo pensare[296].

---

[293] AzsL p. 187.
[294] WL 1804II p. 184.
[295] Ibidem.
[296] WL 1804II p. Da notare è che il realismo inferiore non si affidi al *sentimento* ma proceda facendo valere (*gelten lassen*) solo il contenuto del vedere. Come si mostra nel prossimo capitolo, il sentimento e il processo assiologico del "lasciar valere" si relazionano e assumo specifica importanza, nella WL 1805.

Se non nel risultato, quanto meno nell'esigenza, la veduta realista sembrerebbe più corretta – tanto che Fichte le accorderà, in seguito, maggior rilievo – tuttavia, è inconsapevolmente affetta dall'identico problema di quella idealista.

Tanto l'idealismo, quanto il realismo, si fondavano su di una presupposizione; queste due presupposizioni, nella loro fatticità – e realmente qui si giunse a questa, là a quella – si fondavano su di una *massima interna* che era senza dubbio propria al soggetto pensante. Entrambi perciò riposano su di una radice fattuale che è meno stupefacente per l'idealismo, che esibisce la fattualità, che non per il realismo, che nega e contraddice nel suo effetto e contenuto ciò che esso è nel suo stesso fondamento[297].

É evidente che, se c'è un errore che accomuna entrambe le posizioni, non possa dipendere in prima istanza dal fondamento dall'una o dall'altra privilegiato, ma da un difetto nel movimento del porlo[298]. In altre parole, il problema non è già il mancato riconoscimento della natura immaginale del sapere – ultimativa e reale soluzione – ma, ancor prima, quello dell'inavvertito trasferimento delle operazioni della coscienza soggettiva sul contenuto veritativo posto a principio. Per questa specifica ragione, lo stesso realismo si rivela una forma di mal celato idealismo ma, tuttavia, conserva una peculiarità.

Finora tutte le espressioni della dottrina della scienza hanno indicato una preferenza per il punto di vista realistico, e la legittimità di questa preferenza si è mostrata anche dal fatto che l'idealismo rende impossibile perfino l'essere del contrapposto come essere, quindi è decisamente *unilaterale*: per contro il realismo lascia incontestato almeno l'essere del suo opposto. Solo che ne fa un essere *inconcepibile*, e con ciò palesa, cosa che per altro si può considerare un vantaggio, la sua inadeguatezza a essere principio della dottrina della scienza, in cui tutto deve essere colto geneticamente[299].

La *preferenza* accordata al realismo dipende, in realtà, da un'insuperabile mancanza dell'idealismo che, nella sua completa unilateralità, non consente neanche l'essere del suo contrapposto. Detto ciò, tuttavia, il realismo conserverebbe un *vantaggio*, il suo arrestarsi a una

---

[297] WL 1804II p. 189.

[298] Esplicitamente, nel suo articolo *Relismus oder Idealismus? – Irrealismus!* S. Ammon rileva: "Realismus und Idealismus sind argumentativ nicht entscheinbar". In "Fichte Studien" 31, 2007. Come si vedrà, diversamente, C. Asmuth fa della differenza argomentativa fra le due posizioni il cardine di una precisa proposta interpretativa: "In Hinblik auf die folgende Untersuchung von Idealismus und Realismus ist daher schon hier zu bemerken: Daß Fichte vom Begriff ausgeht, kündigt eine idealistische Argumentation an. Die ganze Untersuchung über Idealismus und Realismus behält diesen idealistischen Charakter bei. Schließlich entlarvt sich der Realismus selbst als Idealismus. Dieses bedeuted jedoch nicht, daß etwa die gestamte Propädeutik idealistisch verfährt. Das Gegenteil ist der Fall. Die Propädeutik als ganze bildet eine realistische Argumentation, für die gerade die *Vernichtung* der äußeren Existentialform charakteristisch ist. Die Untersuchung der potenzierten Formen des Ansehens, Idealismus und Realismus, bereits diese im ganzen realistische Argumentation vor". Asmuth op. cit. (1999) p. 226.

[299] WL 1804II p. 189.

dimensione d'*inconcepibilità*, condizione che, d'altra parte, lo rende inadeguato come principio della dottrina della scienza, in cui tutto dev'essere colto geneticamente.

Reimpostata in questi termini la questione, si prospetta una precisa ipotesi interpretativa. S'intente adesso, riflettendo sulle caratteristiche del *realismo superiore*, capire se la posizione speculativa dell'*Anweisung* possa esserne una forma.

Nella WL, il processo di successiva genetizzazione deve ricominciare dal realismo che, a differenza dell'idealismo, può dar conto, anche se solo in negativo, del principio opposto[300].

Nonostante questo residuo di relazione, la deduzione genetica del realismo, non può avvenire tramite un confronto con l'idealismo – perché di questi si ha conto solo in negativo –, deve invece avvenire a partire da- e nel principio realistico stesso, cui perciò, Fichte dedica completa attenzione.

Il nuovo movimento di affermazione avviene *negando* tutto ciò che *non* è l'in-sé della vita, negando cioè, ogni ulteriore *costruire*: "«Così esso è totalmente indipendente dal mio dire e pensare, e da *ogni* dire pensare e intuire, e da tutto ciò che, al di fuori dell'*in-sé*, possa avere nome»"[301].

Ciò che intensifica il grado di questo realismo, tuttavia, è una *riflessione* energica su quest'ultima affermazione, che chiama in causa la nota istanza critica dell'idealismo: l'annientamento del pensare di fronte all'in sé avviene pur sempre *nel pensare.* Il realismo inferiore si rivelava fattuale, nella misura in cui si scopriva essere un celato idealismo; nella successiva genetizzazione, questo rischio va scongiurato.

> L'annientamento è stato *intuito*: l'in sé *pensato*. Io domando: come e in che maniera fu pensato; e chiarisco questa domanda in sé oscura, mediante la risposta stessa. Forse che noi *costruimmo* questo in sé […]? Io non dovrei crederlo; lo ponemmo piuttosto proprio assolutamente in pura *semplicità*; e il suo significato come autentica costruzione – l'*annientamento* del pensare – ci si palesò semplicemente, ci colse come procedente da esso nella sua semplicità. Perciò noi – questo è significativo – noi, dico, non lo costruimmo affatto, ma invece esso c*ostruì se stesso attraverso se stesso*. […] Pertanto qui non resta nulla di un *noi* precedente: e questa sarebbe la s*uperiore* veduta realistica[302].

[300]"A sua volta d'altra parte l'idealismo rende impossibile perfino ogni comparsa del realismo; lo ignora completamente, perciò non può nuocergli per nulla, perché per lui non esiste. Ora il realismo si presenta come superiore, ma evidentemente proprio per la sua negazione del principio idealistico e per la sua origine a partire da questa negazione […] Dobbiamo allora prestare ascolto al realismo, facendo provvisoriamente completa astrazione dall'idealismo". WL 1804II p. 196.

[301] WL 1804II p. 197.

[302] WL 1804II p. 199.

Qui è necessario accogliere l'istanza dell'idealismo, riguardante l'energia del pensare, esserne del tutto *consci* e, *solo in questa consapevolezza*, farne astrazione[303].
Tuttavia, la *possibilità* stessa di quest'operazione – verrebbe da dire la sua esigenza – di auto-sottrazione *presuppone* la luce stessa a fondamento. Cosi, la definitiva risposta al richiamo dell'idealismo:

«Tu – così lo apostroferemo pensandolo personificato –, tu perciò *pensi l'in sé*; questo è il tuo principio. Da dove mai lo sai? Vieni con noi al tuo principio. Tu non puoi rispondermi altrimenti, e non mi fornirai mai altra risposta che questa: io propriamente lo vedo, ne sono immediatamente coscio; e cioè tu lo vedi in modo semplicemente oggettivo, intuendo»[304].

Ripensando a certezza ed evidenza del pensiero puro – il cui compito consiste nel pensare rigorosamente l'essere, pensarlo cioè secondo la struttura del sapere immagine – e all'istanza derivativo-principiale dell'organo cui lo stesso si affida, il senso naturale della verità, questo approdo del realismo superiore sembrerebbe particolarmente confacente all'*Anweisung*.
Per indagare ancora quest'ipotesi è utile esplicitarne una seconda implicazione.
Per far ciò, resta da tratteggiare brevemente il punto di vista dell'*idealismo superiore*. Questi, a seguito dell'ultimo confronto con il realismo, si differenzia dalla sua prima versione perché, non pone a principio la semplice ragione, ma l'*intuizione immediata della riflessione*, in altre parole, pone a principio esattamente l'istanza critica che rivolgeva al realismo. Nonostante vi sia qui un avanzamento genetico, un vedere del vedere, il problema di fondo resta lo stesso: l'idealismo riconosce – correttamente – l'insuperabilità della coscienza ma pone la stessa come un *fatto* e, identificandola con l'assoluto, fattualizza il principio genetico stesso[305].
Ora, la rapida ricostruzione proposta sin qui aveva l'obiettivo di cogliere l'esigenza teoretica del confronto tra idealismo e realismo, allo scopo di capire *se* e *perché* la stessa non si ritrovi nell'*Anweisung.*
In fin dei conti, la natura delle diverse critiche mosse a idealismo e realismo ha a che fare, nuovamente, con la *corretta valutazione del sapere sul sapere stesso*. Qui, in prima istanza, l'auto-costituirsi del principio *nel sapere* dev'essere un *atto* [*Tathandlung*] e non un *fatto* [*Tatsache*], una genesi implicante la libertà, ora in una sua particolare forma:

Infine qui la libertà si mostra in una delle sue forme più originarie, considerando il suo reale effetto per come l'abbiamo sempre descritto, non come affermativa, *che crea* la verità, ma solo

[303] Osserva Asmuth: "Der höhere Realismus der nicht mehr reiner Realismus ist, sondern bereits den Idealismus in sich integriert hat […]". Asmuth op. cit. (1999) p. 246
[304] WL 1804II p. 206.
[305] Non ci si sofferma ancora sul punto di vista dell'idealismo superiore, poiché preso in specifica considerazione nel prossimo paragrafo.

come negativa, che tien lontana la *parvenza* (secondo la nostra espressione spesso ripetuta, allora come adesso!)[306].

Quest'ultima decisiva acquisizione legittima l'ipotesi di considerare i prolegomeni e le lezioni dedicate al confronto dialettico tra idealismo e realismo come una *propedeutica* alla *Vernunft- und Wahrheitslehre*[307].

Ora, tornando all'idea – che andrà ulteriormente verificata – di interpretare la posizione speculativa dell'*Anweisung*, come una forma di realismo superiore, potrebbe pensarsi che questa parte propedeutica non ci sia, perché ci si trova già immersi in una delle due forme esistenziali a confronto.

Occorre però intendersi bene sulla funzione specifica di questo momento teoretico.

In definitiva, nella WL, la propedeutica consiste in una valutazione e negazione delle posizioni esteriori e fattuali di idealismo e realismo, che si esplica, infine, in una libertà *negativa* "che tien lontana la parvenza". Ora, a ben guardare, quest'ultimo movimento di *libero discernimento tra verità e parvenza* è il funzionamento specifico dell'intero ciclo di lezioni dell'*Anweisung*, che potrebbe dirsi, in questo senso, nella sua interezza, un esercizio di *propedeutica*.

[306] WL 1804II p. 221.

[307] Si rimanda qui all'interpretazione di Asmuth che assegna alla posizione realistica stessa la specifica funzione di propedeutica. Asmuth op. cit. (1999) p. 226. Nell'introduzione all'edizione italiana della WL 1804II, M. V. d'Alfonso legge le lezioni IV-XIV come "una *dottrina della ragione e della verità*, per così dire, *in specie*, che prepara l'effettiva confluenza nella verità presentata nella quindicesima lezione". In WL 1804II p. 34. La seguente è, infine, la lettura di A. Bertinetto: "La seconda parte della WL, la sezione fenomenologica, deve appunto eliminare la fattualità in cui la prima rimane ancora imbrigliata. La prima parte è fattuale nel suo complesso, giacché dipende dal *presupposto* della sussistenza di una «verità che è soltanto vera, e ogni cosa all'infuori di lei è assolutamente falsa»" Bertinetto op. cit. (2010) p. 198.

2.3 *Excursus*: Esigenze e problematicità dell'adesione di Reinhold al realismo logico di Bardili

Prima di argomentare ancora questa ipotesi interpretativa, è importante dir qualcosa sulla relazione tra: l'*idealismo superiore*, criticato nella WL, e il *realismo razionale* di Bardili-Reinhold.
Considerato che Fichte, nella XIII lezione, vi si rivolge esplicitamente, questa circostanziata ricostruzione può far luce sulle esigenze del *realismo* in generale e, assieme, problematizzare la relazione tra *fattuale* e *genetico*.
In proposito, dopo aver individuato l'innalzamento di grado dell'idealismo, nel porre a principio l'intuizione immediata della riflessione, Fichte aggiunge:

> Per inciso: qui ho toccato, di passaggio e *aliud agendo*, l'importantissima differenza tra mero *punto di vista fattuale* [*faktischer Ansicht*], come quella del nostro pensare l'in sé, e *visione genetica* [*genetischer Einsicht*] come quella della costruzione-di-se-stesso dell'in sé[308].

Molto complesso è che qui il punto di vista *fattuale*, identificato con il *nostro pensare l'in-sé*, rimandi alla tipica istanza dell'idealismo, diversamente, la *visione genetica*, come quella dell'*autocostruzione dell'in-sé*, faccia subito pensare all'ultimativa comprensione del realismo.
Per delucidare la questione, Fichte presenta un'annotazione storica, chiamando in causa, senza apparente soluzione di continuità, Bardili e Reinhold[309]. La lettura che si propone, tuttavia, intende distinguere una prima parte, in cui la critica sembra rivolta puntualmente al primo, e una seconda – più ampia e problematica – riguardante il secondo. Per cominciare si legge:

> *Reinhold*, o, come Reinhold afferma, *Bardili* vuole fare del *pensare in quanto pensare* il principio dell'essere. Il suo sistema si manterrebbe, secondo la più liberale delle spiegazioni, *quasi* nell'idealismo da noi descritto proprio in questo modo […] Ora prima di tutto è molto lontano dal rendersi chiaro questo in sé come annientante il vedere, ma poi, il che è peggio, per quanto riguarda l'esistenza *reale* del medesimo – che in generale non mette in discussione e che, da ultimo potrebbe dimostrare solo di nuovo fattualmente a partire dall'esistenza della cosa singola – non si richiama affatto alla coscienza; questa gli viene ricordata da me, mentre per lui era perduta perché vede bene che per questa via sarebbe coinvolto in un idealismo, sebbene di fronte a ogni idealismo egli sembri affetto da un insuperabile orrore. E per questo dicevo: *quasi*. Quindi innanzitutto il suo principio è del tutto sospeso per aria e aspira a costruire un realismo sul nulla assoluto[310].

---

[308] WL 1804II p. 208.
[309] Per una puntuale riflessione sulla questione si rimanda all'articolo di Ferraguto F. (2017) *A Confrontação de Fichte com o realismo racional de Reinhold e Bardili. Perspectivivas práticas*, in "Revista de Estud(i)os sobre Fichte", 13, 2017.
[310] WL 1804II p. 209.

Come il titolo professa – *Grundriß der Ersten Logik, gereiniget vom den Irrthümmern bisheriger Logiken überhaupt, Kantischen insbesondere; Keine Kritik sondern eine Medicina mentis, brauchbar hauptsächlich für Deutschlands Kritische Philosphie* – nello scritto del 1800, Bardili solleva l'istanza *realista*, proponendo, in opposizione alla logica trascendentale kantiana, una *logica a fondamento ontologico*.

Di fronte alla soggettivizzazione epistemologica dell'idealismo trascendentale, il sistema bardiliano si fonda su un *pensiero in quanto pensiero* come forma autonoma e autosussistente, su un principio logico come immediata struttura dell'essere. Senza poter entrare nel suo articolato funzionamento, nella sua specifica *applicazione*, anche considerandone solo l'intento, è chiaro cosa Fichte potesse pensare a riguardo. Con l'intensione di recensire il *Grundriß*[311], ad una prima lettura, scrive a Reinhold:

> Der Hauptpunkt aber des neuen Systems, ein Ur-*denken* unvermerkt und ehe man die Hand umwendet in ein Ur-*seyn* zu verwandeln, und die Frage nach einem Bande *des subjectiven u. objectiven* gänzlich zu ignoriren, ist, seit dem ersten Gedanken eines Kriticismus in Kants Kopfe, von Grund aus vernichtet[312];

Come si legge nella WL del 1804II, l'illegittima pretesa di trasformare un *originario pensiero* in un *originario essere*, vanificando ogni sforzo kantiano, finisce per ripristinare un "realismo sul nulla assoluto".

La critica di Fichte a Bardili è, in realtà, molto complessa e sottile, tuttavia, non si ha qui modo di affrontarla; se ne rivela semplicemente un aspetto, in vista di un confronto con la posizione reinholdiana.

Bardili, strenuamente, difende la sua posizione come costitutivamente *realista*. Nella WL, diversamente, la sua concezione è contemplata all'interno di un orizzonte idealista. Tuttavia, Fichte sottolinea come il sistema bardiliano sia "quasi" idealismo. L'equivalenza non può dirsi completa perché, l'esigenza di proporre una forma di realismo porta Bardili a espungere completamente la funzione della *coscienza*.

Com'è noto Reinhold la mette sistematicamente a tema, facendone inizialmente cardine della sua comprensione, e ciò – in quella che si propone come seconda parte della critica all'idealismo superiore – rende la questione più complessa e ricca di spunti.

Al fine di comprendere meglio la critica di Fichte, tuttavia, è necessario far alcuni passi indietro e indagare, stringatamente, le ragioni dell'adesione reinholdiana al realismo razionale.

---

[311] Fichte recensisce il Grundriß sulla "Erlanger Literatur-Zeitung" il 30 e 31 ottobre 1800. Cfr. GA I/6 pp. 433-450.

[312] Lettera a Reinhold luglio 1800 GA III/4 p. 272.

Comprensibilmente, in questa sede, non è possibile ricostruire la prima fase della riflessione di Reinhold, segnata dall'*Elementarphilosophie*[313], si riporta però una specifica interpretazione, particolarmente utile per le analisi sin qui condotte.

Nel suo studio del 2011, *Coscienza e realtà. Un saggio su Reinhold*, Faustino Fabbianelli illustra come Reinhold, sin dai *Gedanken über Aufklärung* del 1784, riflettesse, in senso assieme metodologico e teoretico, sulla complessa relazione tra il *punto di vista comune* e la *filosofia*. Nel dibattito post-kantiano sul problema della conoscenza, spiega lo studioso, la medesima esigenza si risolve in un'idea di filosofia come *psicologia trascendentale*, come riflessione che parte dalla *datità* della costituzione coscienziale dell'uomo, per indagarne la legittimità a priori[314].

Tra gli anni 1795-1797, accolta favorevolmente la fondazione pratica della rivelazione religiosa fichtiana, Reinhold si dedica a un'attenta lettura della *Wissenschaftslehre*.

Non senza serie difficoltà, a ciò segue un ripensamento sul *fondamento* della propria filosofia, efficacemente descritto in una lettera a Baggesen del 1797:

> Vidi che io... avevo lasciato che il trascendentale e l'empirico si presupponessero reciprocamente, senza pensare al principio della loro differenza e relazione, da cui dipende interamente la filosofia come scienza. Trovai esposto questo principio da Fichte[315].

Dovendo necessariamente riassumere, potrebbe dirsi che Reinhold, leggendo Fichte, realizzi che l'originario *fatto della coscienza*, da cui muoveva la propria indagine, si desse su un piano unicamente empirico, e che dovesse, a sua volta, fondarsi sull'*autocoscienza trascendentale*, identificata con l'Io puro di Fichte.

---

[313] È lo stesso Reinhold che, nella *Synonimik* del 1812, ricostruisce l'evoluzione del suo pensiero in quattro fasi: filosofia elementare, adesione alla filosofia fichtiana, adesione alla filosofia bardiliana, filosofia della *Synonimik*. In merito agli sfumati confini tra le stesse e alla complessità dell'evoluzione del pensiero reinholdiano, si veda la ricca nota critica di M. Zahn, nella raccolta di saggi: Lauth, R. (hrgs von) (1974) *Philosophie aus einem Prinzip Karl Leonhard Reinhold: Sieben Beitrage nebst einem Briefekatalog aus Anlass seines 150. Todestages*, Bonn Bouvier Verl. Herbert Grundmann. p. 160-161. Per più recenti approfondimenti, si rimanda ad altri due volumi collettanei: Valenza, P. (a c. di) (2006) *K. L. Reinhold: am Vorhof des Idealismus*, Pisa [etc.] Istituti editoriali e poligrafici internazionali; Di Giovanni G. (hrgs. von) (2010), *Karl Leonhard Reinhold and the Enlightenment*, Dordrecht, Springer. Si veda anche: Hankovszky, T. (2016) *Die Logik und der Grundsatz der Philosophie bei Reinhold und Fichte*, in "Fichte Studien", 43, 2016.

[314] Spiega Faustino Fabbianelli: "La Filosofia elementare è dunque trascendentale perché pone con Kant questione di legittimità dell'esperienza conoscitiva, non limitandosi a riferirsi alla datità empirica della facoltà dell'uomo, ed è anche piscologica perché, a differenza di Kant, risolve tale problematica invocando la coscienza come fatto". Fabbianelli, F. (2011) *Coscienza e realtà. Un saggio su Reinhold*, Pisa, Edizioni della Normale. p.11.

[315] Baggesen, K. U. A. (hrsg. von) *Aus Jens Baggesen's Briefwechsel mit Karl Leonard Reinhold und Freidrich Heinrich Jacobi*, Leipzig, 1831. p. 158. Per questa parte della ricostruzione si fa riferimento all'utilissimo articolo di Valenza, P. (1991) *Tra speculazione e fede: l'adesione di K. L Reinhold all'idealismo fichtiano negli anni 1797-1799*, in "Archivio di filosofia", 1991, pp. 117-139. Dallo stesso si attinge la traduzione italiana dell'estratto di questa lettera. Cfr. Valenza, P. (1991) p. 124.

Illustrando ancora la questione per nuclei concettuali principali, occorre, tuttavia, precisare due aspetti in questa recezione della filosofia fichtiana. In primo luogo, resta imprescindibile per Reinhold, sulla scorta dell'insegnamento kantiano e contro il dogmatismo[316], salvaguardare l'*indipendenza della sfera morale* da ogni forma di riduzione filosofico-scientifica.

A complicare fortemente la questione, si aggiunge, però, la mancata comprensione della *costitutiva natura teoretico-pratica* del principio primo fichtiano[317].

Questi due presupposti, difficilmente armonizzabili tra loro, rendono, nella riflessione reinholdiana di fine secolo, sempre più netta la divisione tra il punto di vista della coscienza comune e quello della filosofia.

In *Über die Paradoxien* del 1799, Reinhold individua tre forme di *convinzione* (*Überzeugung*) che regolano il rapporto tra soggetto e mondo oggettivo: *naturale, pratica* e *teoretico-filosofica*. Le prime due – fermo restando l'indipendenza della seconda dal mondo empirico – possono legittimamente dirsi *naturali*, costitutive dell'uomo; la terza, diversamente, è una convinzione *artificiale* (*künstlich*), prodotta per raggiungere, in dimensione teoretica, la stessa certezza che l'uomo avverte immediatamente nelle precedenti[318].

Inoltre, Reinhold riconosce convinzione naturale e pratica siano come fatti originari (*Tatsache*), mentre, identifica la *künstliche Philosophie* con la *Tathandlung* della *Wissenschaftslehre*[319]. Questa riduzione della filosofia fichtiana ad *artificiale astrazione*[320], dipendente dalla mancata comprensione della natura teoretico-pratica dell'io come principio, comporta il radicalizzarsi della distanza tra comprensione filosofica della realtà e vita[321].

---

316 In merito alla composizione articolata delle posizioni dogmatiche, riconosciute come tali i questi anni, si rimanda nuovamente al saggio di M. Zahn op. cit. (1974) pp. 166-184.

317 Illustra chiaramente A. Iacovacci "[...] Reinhold rimane ancorato a presupposti tali che non gli consentono di intendere l'effettiva assolutezza dell'Io fichtiano. In tal senso, risultano significative le considerazioni avanzate fin dalla lettera del Dicembre 1795 dove, a fronte dell'intenzione fichtiana a ribadire il carattere unitario dell'Io assoluto, posto come fondamento tanto della ragion pura quanto della ragion pratica, Reinhold dà dell'Io fichtiano una lettura differenziata che, se ne lascia impregiudicata l'assolutezza in campo pratico come Io morale, ne rimette poi in discussione l'assolutezza in ambito teoretico [...] Ora, a tale lettura non solo Reinhold non rinunciò mai, ma addirittura continuò a farne un punto di riferimento talmente decisivo da ispirargli alcune fondamentali riserve fin nel periodo di massima adesione al sistema fichtiano". Iacovacci A, (1991) *K. L. Reinhold e l'interpretazione jacobiana di Fichte*, in "Archivio di filosofia", 1991, p. 107.

318 Cfr. K. L. Reinhold, *Über die Paradoxien der neuesten Philosophie*, Hamburg Meiner, 1799. pp. 56-68.

319 Cfr. Ivi p. 70.

320 Rileva M. Bondeli: "Mit der Zuordnung der Fichteschen Tathandlung zur künstlichen Überzeugung ist die Voraussetzug für eine neue Verlagerung des Fundierungsprogramms geschaffen. Manifest wird sie in den *Sendschreiben* von 1799, die das Produkt einer engen Zusammenarbeit zwischen Reinhold und Jacobi sind". Bondeli, M. (1995) *Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold: eine systematische und etwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur Philosophie Reinholds in der Zeit von 1789 bis 1803,* Frankfurt am Main Klostermann. p. 176.

321 Ne spiega efficacemente cause e esiti P. Valenza: "In *Über die Paradoxien*, il testo dove più Reinhold cerca di spingere a fondo in un quadro di riferimento fichtiano il rapporto tra punto di vista speculativo e punto di vista naturale, l'astrazione del filosofo è ricondotta alla convinzione pratica, all'automa posizione di un fine, ma mancando la valorizzazione dell'attività come ciò che, per l'esperienza che ognuno può farne sperimentandola in sé e per l'analisi del filosofo, mostra la validità del punto di vista idealistico, il lettore finisce con l'impressione

Le conseguenze di tale impostazione, in ambito religioso, sono evidenti in un altro scritto del 1799: il *Sendschreiben an J. C. Lavater und J. G. Fihte, über den Glauben an Gott*[322].

Come il titolo annuncia, in questa lettera, il problema della relazione tra punto di vista naturale e punto di vista filosofico si declina, sensibilmente, in quello dei confini tra *fede* e *sapere*.

Ciò avviene, con tutta probabilità, a causa dell'influenza, nelle vicende della sua redazione, di un altro noto interlocutore, F. H. Jacobi[323].

Come visto nel primo capitolo, a seguito dell'*Atheismusstreit* che l'ha appena travolto, Fichte esprime una prima reazione nel suo *Appello al pubblico*. Con lo scopo di spiegare e difendere le sue idee, il filosofo invia il saggio a influenti personalità del mondo culturale e accademico, fra queste, anche a J. K. Lavater.

Nonostante una diretta risposta a Fichte, in cui difende le ragioni della fede in un Dio personale[324], il teologo zurighese scrive a Reinhold, perché prenda una precisa posizione sulla spinosa questione.

La valutazione della filosofia di Fichte, che emerge dalla risposta reinholdiana, è visibilmente influenzata dalla riflessione di Jacobi.

All'inizio della lettera a Fichte, spiegandone le circostanze di scrittura, Reinhold racconta di come gli stesse lavorando fianco a fianco a Eutin, durante la scrittura del suo "unvergleichliches Sendshreiben"[325]. A conferma dell'effetiva influenza jacobiana, poco oltre, si legge il programmatico intento di assumere un punto di vista intermedio tra Fichte e Jacobi:

---

che il filosofo osservi, nel «pensarsi della libertà», un atto impersonale, qualcosa di non proprio. La spiegazione di quest'atto vale per il filosofo senza che il filosofo e l'uomo si ricongiungano. [...] Pur restituita fedelmente quanto alla forma, tanto che Fichte si vede rispecchiato per intero nel saggio reinholdiano, la filosofia di Fichte non appare colta nel suo vero significato, in quel punto limite di congiunzione tra filosofia e non-filosofia che dà senso all'analisi del filosofo". Valenza op. cit. (1991) pp.128-130.

[322] K. L. Reihold, *Sendschreiben an J.K. Lavater und J. G. Fichte, über den Glauben an Gott*, Hamburg, 1799. p. 77. D'ora in avanti *Sendschreiben*.

[323] Ancora con P. Valenza: "Se riconsideriamo le linee fondamentali dell'interpretazione jacobiana di Fichte, ci rendiamo conto che il dato nuovo per Reinhold era soprattutto uno: l'impossibilità di ridurre la *Wissenschaftslehre* al ruolo di scienza solo formale; per questo essa pare suscettibile dell'accusa di ateismo che sarebbe invece del tutto fuori luogo per la logica o la matematica. Le conversazioni con Jacobi, i fatti nuovi nel dibattito filosofico dell'inverno 1798-99, possono aver fornito a Reinhold una chiave di lettura meno ristretta della filosofia di Fichte, averlo avvicinato alla sua reale ispirazione, una fondazione della filosofia teoretica e pratica nell'unica teoria dell'Io come azione, un progetto che mal si conciliava con la totale indipendenza delle verità morali. Questo significa trattare in modo più completo il rapporto tra autocoscienza trascendentale ed empirica: è lo stesso tema che ha determinato l'adesione all'idealismo trascendentale, ma sotto una nuova luce. Essa è già operante nelle *Paradoxien*, e le lettere a Fichte e Lavater continuano nella stessa direzione". Valenza op. cit. (1991) p. 136.

[324] GA III/3 p. 187.

[325] *Sendschreiben* p. 77. Nel già citato saggio, M. Zahn mette bene in luce l'influenza di Jacobi sulla riflessione reinholdiana di questi anni e auspica una lettura comparata dei due *Sendschreiben* a Fichte. Zahn op. cit. (1974) pp. 185-190. Nel suo contributo, in funzione complementare, R. Lauth ne mostra le specifiche differenze. Ivi. pp. 225-276. Ancora in merito: Ahlers, R. (2003) *Fichte, Jacobi und Reinhold. Über Spekulation und Leben*; Lukjanow, A.V. (2003) *Die Beziehung zwischen Geist und System bei Fichte und Reinhold*, entrambi in "Fichte Studien", 21, 2003.

Ich bin seit einigen Tagen persönlich in Eutin, und es wird mir durch jede Unterredung mit Jacobi einleuchtender, daß ich meinen Standpunkt zwischen Ihm und Ihnen nehmen müsse, wenn ich Sie, und zugleich mich selbst, völlig verstehen soll[326].

Come si diceva, in questa lettera, l'originaria questione del rapporto tra punto di vista comune-naturale e punto di vista filosofico si declina specificatamente nella relazione tra fede e sapere. Nella dimensione di confine, tracciata da Jacobi, tra sapere e *non sapere*[327], Reinhold afferma:

Ich weiß nun auch bestimmter, daß die Beziehung jenes Glaubens auf dieses Wissen *durch kein* Philosophiren an sich selbst, sondern nur durch den *Gebrauch*, den mein *Wille* von meinem *blos natürlichen*, durch mein Philosophiren nur *gereinigten* Wissen machen *soll*, möglich ist; […]
Die Philosophie hat es mit einen blossem Wissen, als solche, zu thun. Sie muß von allem *wirchlichen* Glauben abstrahiren, wenn ihr Wissen angehen soll, und so lange die Funktion des Wissens fortdauert, ist die Funktion des Glaubens unmöglich. Diese ist nur im *Menschen*, als solchen, *real möglich*; […]
Das Bestreben, diesen Glauben *neben* jenem Wissen, und *von* demselben *praktisch unabhängig* zu erhalten, *ohne der spekulativen* Unabhängigkeit jenes Wissen zu nahe zu treten, ist eben das vornehmste Geschäft, der *eigentlichen praktischen*, nicht bloss wissenschaftlichen, Philosphie[328].

In questo estratto, si vede bene come la fede sia in un'irriducibile relazione escludente con il sapere e sia, invece, ricondotta all'*indipendenza della dimensione pratico-morale*. In altre parole, il principio di una *pura filosofia pratica*, reinholdianamente, non può esser assieme inteso come teoretico-scientifico.
Ora, un'acquisizione significativa del *Sendschreiben* è la specifica derivazione della connessione tra fede e campo di valori pratico-morali, che ne legittima definitivamente l'indipendenza, ma assieme assegna un inedito compito alla filosofia teoretica.

---

[326] *Sendschreiben* p. 78.
[327] Richiamandosi esplicitamente al *non-sapere*, rileva Reihold: "Auch Sie haben dieses *Nichtwissen*, auf welches das ganze wohlverstandene System Ihres *reinen Wissens* hinweiset, an vielen Stellen, und besonderes in der Abhandlung, die Ihnen die bekannte Beschuldigung des *Unglaubens* zugezogen hat, ausdrüklich unter dem Namen des *Glaubens* und dem Charakter des *Elementes aller Gewisheit*, behauptet". *Sendschreiben* p. 79.
Questo riferimento reinholdiano è, plausibilmente, al saggio *Sul fondamento del nostro credere in un governo divino del mondo*; nel primo capitolo, tuttavia, si è evidenziato come nell'*Appello al pubblico* possa leggersi l'esplicita esigenza di trovare, in senso pratico, una dimensione ulteriore rispetto al sapere, che conduce ad una prima descrizione della *Seligkeit*. La posizione di Fichte sulla relazione tra il non sapere e la propria filosofia è nota, d'altra parte, dalla lettera a Reinhold del 1800: "Spero presto di poter inviare a lei e a lui il mio scritto *Il destino dell'uomo*: il terzo libro credo getti una luce inequivocabile su questa parte della mia filosofia […] La mia filosofia ha la sua essenza nel non sapere come quella di Jacobi. Ora egli sospetta che io voglia esser beato in questo non sapere, e in ciò, in effetti, ha colto nel segno. Ma, allora, che cosa vuole fare lui con il suo non sapere?". GA III/4 pp. 179-183. Trad.it. in *Lettera a Fichte* pp. 213-214. Infine, lo stesso Reinhold, nel primo quaderno dei *Beiträge*, accomuna la sua ricerca di un punto intermedio tra Jacobi e Fichte al contenuto speculativo del terzo libro della *Bestimmung*. Cfr. K. L. Reinhold, *Beiträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfange des 19. Jahrhunderts*, Erstes Heft, Hamburg, 1801, p. 121. D'ora in avanti *Beiträge*.
[328] *Sendschreiben* pp. 79-81

In questa riconduzione è particolarmente evidente l'influenza riflessione di Jacobi, nella misura in cui, seguendo una bella lettura di P. Valenza, dischiude il *carattere relazionale della libertà.* La *certezza* naturale e finita, su cui si fonda l'indipendenza della dimensione pratica, si assume come fede, nel momento in cui, l'esperienza della nostra libertà ci relaziona ad un'originaria e inconcepibile Infinità[329].

Nur durch meine *Freiheit* bin ich *mir selbst der Unendlichkeit theilhaftig*. So, wie ich dieselbe *ursprünglich im Gewissen finde,* ist sie mir ein *Endliches,* aber mit dem *Unendlichen* auf eine zwar *unbegreifliche* Weise, aber *unzertrennlich, verbunden*[330].

La fonte ulteriore e originaria, in cui si radicano certezza e verità dell'uomo finito, per il tramite della libertà, nella sfera morale, è Dio, l'immediatamente inoggettivabile *e* immediatamente *reale*.

Dieses *schlechthin Unbegreifliche*, aber auch *schlechthin Reelle,* ist Gott; und das *Gefühl,* wodurch es sich im *Gewissen* ankündiget, ist die *Wurzel* des Gewissens, die *Urquelle* aller *Wahrheit* und *Vernünftigkeit* im Menschen[331].

Questo approfondimento sul carattere relazionale della libertà, mediato dalla riflessione jacobiana, anticipa effettivamente alcuni aspetti della riflessione fichtiana, negli anni presi in considerazione in questo lavoro. Sorprendentemente vicini all'*Anweisung*, verrebbe da dire medesimi, sono gli esisti pratici che Reinhold individua, implementando questa visione con la componente della *fede*:

[…] in *Entschliessungen* zu welchen dieser *Glaube* auffordert, und *durch welche* sich der menschliche Glaube *in der That* und *durch die That* mit dem Göttlichen vereiniget; in der *Gesinnung,* durch welche *wir Eines Sinnes* mit Gott werden, *unser* Wille der *Seinige* und *sein* Wille der *Unsirige* wird.
[…]
Durch das *Handeln* in dieser und *aus* dieser *Überzeugung* wird der menschliche Glaube an Gott göttlich, das Gewissen wirkt als *Gewissenhaftigkeit*, und unsre *Freiheit* wird *in Gott*, und Gott *in unser Freiheit realisirt*[332].

---

[329] Ci si avvale qui di un altro studio di P. Valenza del 2012, *Reinholds Freiheitkonzeption im Atheismusstreit*, nel quale, si legge:"[...] die neue Definition der Freiheit im *Sendschreiben*: das handelnde Subject durch die Freiheit theilhaftig der Unendlichkeit wird [...] ebenso erscheint die Suche nach einem Standpuntk zwischen Fichte und Jacobi im *Sendschreiben* [...] Durch die religiöse Erfahrung kann die menschliche Freiheit ihren relationalen Charakter erwerben". In Stoltz, V., Heinz, M., Bondeli, M. (hrsg. von) (2012) *Wille, Willkür, Freiheit. Reinholds Freiheitskonzeption im Kontext der Philosophie des 18. Jahrunderts*, Berlin-Boston De Greyter, p. 363.
[330] *Sendschreiben* p. 89.
[331] *Sendschreiben* p. 84.
[332] Spiega con chiarezza P. Valenza:"Wenn das Gewissen die Antwort auf eine Forderung ist, dann kann man sich erstens seine zweifache Natur besser erklären, welche darin besteht, einerseits notwendiger Bestandteil des Menschen als solche zu sein und anderer seits einer Pflicht zu entsprechen: der Mensch als solche kann auf die göttliche Forderung antworten und dann handelt er pflichtgemäß". Valenza op. cit. (2012) p. 363.

La comprensione della dimensione religiosa come *risposta ad una richiesta auto-realizzativa* di Dio, dischiusa dalla nostra libertà nell'agire morale, può di certo dirsi uno dei lasciti delle lezioni popolari fichtiane del 1805-06.

Al netto dell'importanza dell'influenza di questa riflessione reinholdiana, è necessario ricostruire più precisamente il contesto in cui colloca. Ci si trova nella prima parte dello scritto, nella lettera dedicata a Lavater. L'esperienza della libertà finita che ci relaziona a Dio, traslandone la fonte, dice assieme della *non ultimatività* della certezza naturale auto-fondata.

Questa condizione spiega l'esistenza parallela di due tipi di certezza-fede[333]. Per la prima, la fede *divina*, vale quanto visto sin qui:

> Das Object dieses Bewußtsein ist Gott, und das Subject das Gottliche in uns […] Es ist daher in sich und für sich selbst gottlicher, und nur als solcher, untrüglicher Glaube. Dieser göttliche Glaube ist für sich und durch sich selbst eben so vollig klar als Gewiss[334].

La nostra condizione di finitezza, tuttavia, è meno limpida e prevede un altro tipo di fede, quella umana:

> Wir find uns jenes göttlichen Glaubens nicht immer, und nicht immer auf dieselbe Weise bewußt; und eben dieses Veränderliche, Unruhige, so oft in Uberglauben übergehende […] ist der blosse menschliche Glaube[335].

È esattamente in questo punto che Reinhold reimposta la relazione tra punto di vista naturale e sapere filosofico. La speculazione, ancora e sempre *distinta dalla fede divina,* può legittimamente intervenire in funzione chiarificatrice, rispetto ai dubbi e alle incertezze della fede umana.

Questo ruolo di mediazione assegnato alla filosofia, da un canto, allontana Reinhold da Jacobi – dalla completa indisponibilità del Vero nel sapere –, dall'altro, non lo avvicina neppure alla comprensione fichtiana.

Nonostante la valida acquisizione del carattere relazionale della libertà, su cui si fonda la certezza morale finita – la scoperta di una fede *da* Dio che si realizza nel nostro agire pratico –, sapere e fede restano irrelati, filosofo e uomo non si riconciliano[336].

---

[333] Cfr. Valenza op. cit. (2012) p. 364.
[334] *Sendschreiben* p. 18.
[335] *Sendschreiben* p. 21.
[336] Conclude la sua analisi M. Zahn: "Trotz aller Beziehungen, die Reinhold zwischen Glauben und Wissen, Wissen und Glauben herzustellen versucht, bleiben diese doch immer wegen des zugrundeliegenden Dualismus von idealistich-theoretisch verstandenem Wissen und realistich-moralisch verstandenem Glauben unvermittelt und z. T. widerspüchlich". Zahn op. cit. (1974) p. 200.

Das *reelle* Unendliche, an sich und durch sich selbst *Wahre*, *Gott – ist nicht* für den *Philosophen*; nur für den Menschen; *ist nicht* im Wissen, und durchs Wissen, sondern nur im Glauben und *durch* Glauben[337].

Dal punto di vista fichtiano, potrebbe dirsi, che la mancata comprensione della libertà come *principio, costitutivamente assieme, teoretico e pratico* comporti una comprensione *fattuale* di entrambe le dimensioni.

Per prima cosa, teoreticamente – esattamente come nella forma eistenziale del realismo – Dio pur compreso come *inconcepibile*, e per questo immediatamente *reale*, non è *riflettuto, als solche*. La stessa carenza auto-riflessiva, poi, sembra riguardare la *certezza immediata* del *sentimento* e della *fede*, reinholdianamente intesi.

Come si vedrà sul finire di questo e nel prossimo capitolo, Fichte giunge a queste dimensioni, nella WL – ma in una specifica forma anche nell'*Anweisung* – sempre a fronte di una radicale auto-riflessione del sapere su se stesso. Il filosofo compie, in altre parole, una riconsiderazione critica del *problema filosofico della certezza*, in cui la libertà corrisponde a un libero riflettere che necessita, in prima istanza, il distanziarsi dalla *datità* del conoscere.

D'altra parte, l'irrelatezza di dimensione teoretica e pratica fa sì che la prima sia intesa come una forma di artificiale astrazione, applicata al punto di vista della certezza immediata dell'*individuo concreto*, nella filosofia. Prosegue Reinhold:

Nur durch meine *Freiheit* bin ich mir *selbst* der *Unendlichkeit theilhaftig*. Aber ich finde meine Freiheit *ursprünglich nur* auf dem *Standpunk des Gewissens*, auf welchem *allein* ich sie auch als *meine*, individuelle, Freiheit *wiederfinden* kann, nachdem ich beym Philosophiren, zum Behuf des reinen Wissen, von meiner Individualität abstrahirt, und sonach meine Freiheit, als solche, für immer aufgegeben habe[338].

Dovrebbero esser queste le coordinate in cui Reihold, intendendo mantenersi in un punto intermedio tra Jacobi e Fichte, sposa la causa del realismo logico bardiliano[339].

---

[337] *Sendschreiben* p. 84. La distanza dalla posizione fichtiana e la stretta vicinanza con quella jacobiana è plasticamente testimoniata, nella prosecuzione della lettera, quando Reinhold pensa ad una ragione "wahrnehmende, nicht wahrmachende". *Sendschreiben* p. 86.

[338] *Sendschreiben* p. 311.

[339] Conclude P. Valenza: "Ci pare allora, tirando le fila delle nostre considerazioni, che il punto di vista intermedio di cui Reinhold parla si possa identificare in una filosofia che valorizzi più esplicitamente il non-sapere, evitando di sovrapporsi ad esso, senza per questo rinunciare al valore della speculazione. Forse questa filosofia potrebbe essere ancora l'idealismo trascendentale; [...] e tuttavia crediamo che nel modo di guardare alla *Wissenschaftslehre* da parte di Reinhold ci siano già le premesse della critica all'idealismo come soggettivistico che si manifesterà di lì a poco con l'adesione di Reinhold al realismo". Valenza op. cit. (1991) p. 138.

Per registrarne l'adesione, può leggersi il seguente passo, tratto dalla sezione intitolata "Was ist das Denken, als Denken?", dei *Beiträge* 1801:

Das Wesen des Denkens, als Denkens, oder die unendliche Wiederholbarkeit des A als A in A und durch A, wird in der Anwendung des Denkens, als Denkens, durch das Wörtchen *Ist*, die sogenannte *Copula*, ausgedrückt. *Nur* dasjenige, was durch dieses *Ist* in einem Urtheile, einem Schlusse, oder auch einem Begriffe bezeichtnet, angedeutet, vorgestellt wird, ist an dem Urtheile, Schlusse, Begriffe Wesen des Denken, als Denken, ist reines Denken[340].

Se l'adesione alla filosofia fichtiana era mossa dall'esigenza di trovare un principio unico di differenza e relazione fra trascendentale ed empirico – da cui sarebbe poi dipeso il fondamento della filosofia come scienza – ciò che caratterizza il *pensiero in quanto pensiero* è il suo essere autonomamente, costitutivamente, sostanzialmente, *sintetico* in sé.
In accordo con la concezione del sapere speculativo appena vista, il fondamento della filosofia, in questa nuova fase della riflessione reinholdiana, non può ridursi alla soggettività trascendentale, non può esaurirsi nell'autoattività dell'io della dottrina della scienza[341].
Occorre trovare una fonte della certezza reale più originaria, autoevidente e necessariamente vera per se stessa; nuovamente, gli elementi appena elencati portano Reinhold a pensare a Dio.

Das reine Gedanke von Gott im Menschen ist […] zugleich Gedanke aus Gott selber […] ist zum unter allem möglichen Gedanken der Einige, der den Grund der Erkenntnis seiner Realität unmittelbar in sich selber hat, das schlechthin erste Reale in uns, das Urwahre, die Quelle aller andern Wahrheit und Gewißheit, und das sich selbst bewährende Prinzip jeder andern Bewahrung und Vergewisserung – so wie Gott selbst die Quelle und das Prinzip aller Möglichkeit und Wirklichkeit ist[342].

Pur mantenendo un'istanza sistematica, la posizione di questo principio comporta, in sede epistemologica, la stessa conseguenza, vista nel *Sendschreiben*.

Ausser seinem Verhältnis zum Möglichen und Wirklichen, woran es sich offenbart, ist das Urwahre – das schlechthin Unbegreifliche, Unerklärbare und Unnennbare. Als solches läßt es nicht weder suchen, noch finden, noch denken. Im Philosophiren, und durch dasselbe, wird es aber auch nur in seinem Verhältnisse zum Wahren gesucht, und kann es nur in der Eigenschaft des Erklärungsgrundes alles Erklärbaren, und des Unbegreiflichen, das allem Begreiflichen zum Grunde liegt – erklärt und begriffen werden[343].

---

[340] *Beiträge* p. 108.
[341] Si veda la seguente osservazione rainholdiana: "Ich habe mich *so lange* zu Ihrer *Wissenschaftslehre* bekannt, als ich das *Denken, als Denken*, mit Ihrer, und mit *Kantischen Schule* […] für *bloße subjective Thätigkeit* hielt. Ich erkläre auch noch, daß […] mich die Frucht, […] für ein vom Winde hin und her getriebenes Rohr in der Wüste erklärt zu werden, nicht abhalten soll, wieder zur *Wissenschaftslehre* zurückzukehrnen, so bald Sie mich überzeugen können, daß das Denken, als Denken, subjective Thätigkeit sey". *Beiträge* p. 119.
[342] *Beiträge* p. 16.
[343] *Beiträge* p. 137.

Nella V sezione dei *Beiträge*, intitolata "*Sendschreiben an Herrn Professor Fichte über die zweiyte Recension von Bardili Grundniß*", tutto ciò vien fatto valere contro la filosofia fichtiana. Dovendo sintetizzare, potrebbe dirsi, che l'ontologia fondata sulla logica di Bardili, il realismo razionale, accoglie l'istanza fondativa di principio ed è legittima, a differenza della WL, perché non corre il rischio di sovrapporre l'*io puro* e l'*individuo pensante*. O meglio, un io *puro* come principio, secondo Reinhold, si avrebbe soltanto attraverso un'illegittima, soggettiva e formale astrazione della componente *empirico-coscienziale* e delle disgiunzioni che questa immediatamente comporta[344].
Prima di guardare brevemente alla risposta fichtiana a queste critiche, è opportuno tornare un momento sulla descrizione dell'idealismo superiore nella WL 1804II.

Leggendola ora, si capisce come Fichte abbia profondamente riflettuto sulle osservazioni dei suoi interlocutori, le abbia acquisite per chiarire e ampliare la propria posizione e, infine, le abbia rivolte alla stessa filosofia da cui provenivano. Nella tredicesima lezione, insiste Fichte sull'idealismo superiore:

> L'idealismo che è stato confutato rendeva assoluta l'intuizione immediatamente fattuale, la coscienza immediata, ne faceva la fonte e la prova della verità; e cioè la coscienza *assoluta* si mostrava in esso come unità di tutte le altre possibili coscienze, come *autocoscienza* nella riflessione. […] Ciò che qui si presenta come il medesimo o l'Io è di conseguenza l'Io puro, a se stesso eternamente identico, immutabile non *l'assoluto*, come troveremo presto con maggior precisione, ma l'assoluto Io[345].

L'influenza del confronto con Reinhold è evidente e Fichte non manca di sottolineare come questa sia stata, *nel migliore dei casi*, l'interpretazione *sbagliata* della dottrina della scienza[346]. Ora però, al di là del principio che si ponga a fondamento – tanto che il realismo logico può esemplificare una posizione di idealismo superiore –, il problema vero ha a che fare con la relazione tra *fattuale* e *genetico.*

> Questo idealismo è confutato [..] per la ragione che è fattuale, e una genesi superiore ne indica perfino l'origine. Fattuale qui qualifica un fatto [*Thatsache*], e poiché il discorso qui verte sulla coscienza, questo fatto sarebbe un fatto della coscienza; ovvero, espresso in modo stringente: secondo questo sistema idealistico, fatto sarebbe la stessa coscienza, e poiché per esso la coscienza sarebbe l'assoluto, l'*assoluto* sarebbe un fatto. Ora la dottrina della scienza ha chiarito, fin dal primo momento della sua nascita che questo è il πρωτον ψευδός dei sistemi

[344] Cfr. *Beiträge* p. 150.
[345] WL 1804II p. 211
[346] "Faccio di passaggio questa osservazione storica: nel migliore dei casi la dottrina della scienza è stata presa per il sistema idealistico or ora descritto […]" WL 1804II p. 211

filosofici fino a oggi, partire dai fatti e in questi porre l'assoluto: essa ha attestato di porre a fondamento un *atto* [*Thathandlung*], termine tedesco per ciò che io in queste lezioni ho chiamato con la parola greca genesi[347].

Sembrerebbe qui che il confronto con Reinhold si basi ancora sui presupposti dell'*Elementarphilosphie*, tuttavia, se si guarda alla specifica critica sull'accoglimento del realismo logico bardilano, si ritrovano le medesime istanze.

Ripensando alla citazione tratta dai *Beiträge*, se ne legga il commento nell'*Anwortschreiben* fichtiano[348]:

Ihr Denken als Denken ist die unendliche Wiederholbarkeit des A, und die nie zu endende Wiederholung geschieht im anwendenden Denken B. Haben Sie die Güte mir folgende Frage zu beantworten: weiß denn nun das in B anwendende vor der unendlichen Wiederholbarkeit des A? […] Ohne Zweifel wissen Sie, und Ihnen zufolge Bardili, von dieser unendlichen Wiederholbakeit, denn Sie sprechen davon […] Wie weiß denn nun der Mensch von dieser unendlichen Wiederholbarkeit; und wie kommt es dazu, sie ausdrücklich als solche zu setzen? […] Jene unendliche Wiederholbarkeit ist doch wohl nicht bloß eine Wiederholbarkeit *in alle*, sondern auch *für alle* […] Diese Für ist in Ihrem Systeme völlig übergangen[349].

Ciò che si associava al mancato coglimento dell'unità teoretico-pratica della libertà ora si declina nel problema della perdita del punto di vista *trascendentale*[350].

La domanda verte sul principio di un'intuizione immediata, *come* sa l'uomo dell'infintà ripetibilità, in che modo giunge ad affermarla?

Nella semplice ripetizione dell'identità logica A= A, non si riflette *sulla posizione di questa posizione*, si resta al suo fattuale porsi, non si esplica la sua genetica origine nell'*atto* di libertà del sapere.

Da quanto visto sin qui, potrebbe dirsi che Fichte abbia seriamente riflettutto sull'istanza che il realismo fa valere contro l'idealismo – evidenziata da Reinhold nell'aderirvi – sulla necessità

---

[347] WL 1804II pp. 212-213.

[348] *Antwortschreiben an Herrn Professor Reinhold*, GA I/7 pp. 275-463.

[349] Ivi pp. 302-303.

[350] Per una chiara illustrazione di ciò, si veda l'utilissimo lavoro di M. Ivaldo – puntuale riferimento della presente ricostruzione, cui si rinvia per i necessari approfondimenti – *I principi del sapere. La visione trascendentale di Fichte*. In particolare nel secondo capitolo, significativamente intitolato "Né realismo, né idealismo", Ivaldo spiega: "Fichte obietta essenzialmente a Reinhold di aver eliminato il momento trascendentale del *pensare* il pensiero come pensiero. Reinhold – come d'altro lato già Bardili – non pensa il pensiero puro, ma soltanto pone semplicemente «l'*essere* del pensiero puro». Il sistema di Bardili e di Reinhold si presenta allora, insieme, come empirico e trascendente: empirico, perché i suoi autori ottengono il pensiero puro dalla empiria, richiamandosi al fatto della coscienza; trascendente, perché essi non pensano il proprio pensare stesso nel suo effettuale portare a compimento il sistema. La loro pretesa di reperire un principio vero della conoscenza reale – il vero originario – rimane condizionata da un approccio fattico, che non dà, come tale, effettivo *sapere* e resta pertanto esposto a critiche di tipo scettico e relativista, critiche che invece, secondo Fichte, l'approccio trascendentale-riflessivo, della *Wissenschaftslehre* elimina". Ivaldo, M (1987) *I principi del sapere: la visione trascendentale di Fichte*, Napoli Bibliopolis. p. 143. Cfr. anche Aschoff, F. (1994) *Rücckehr zur Metaphysik? Reinholds Abkehr von der Philosophie Fichtes*, in "Fichte Studien", 6, 1994.

di una riconduzione principiale del sapere, tuttavia, se questa stessa esigenza non si risolve in senso trascendentale – come avviene nel caso della logica ontologica bardiliana – il fondamento rimane empirico e il realismo è fattuale tanto quanto l'idealismo.
La comprensione del sapere, della coscienza finita nella sua relazione immaginale con l'essere, diversamente, consente di accogliere l'esigenza di riconduzione principiale del realismo e di rispondere all'originaria questione che Reinhold poneva alla filosofia fichtiana, relazionare reciprocamente *trascendentale* e *empirico,* pensare legittimamente al principio della loro differenza e relazione.

2.4 La *Wahrheitslehre* e la formulazione della struttura del sapere-immagine nell'*Anweisung*

Ci si propone ora di confrontare il contenuto della quindicesima lezione – che, come Fichte annuncia in un *nota bene*, "contiene il principio"[351] – con il nucleo speculativo centrale della terza lezione dell'*Anweisung.* Nuovamente, l'annotazione fichtiana non è semplicemente un'accortezza metodologica, ma ha a che fare con la natura del principio stesso.

> Al primo punto. – Con ciò un preavviso. – Innanzitutto – il compito che devo enunciare è in sé allo stesso tempo il *più chiaro di tutti* e il più nascosto di tutti, là dove non c'è *alcuna chiarezza*. Non vi si lasceranno spendere molte parole, ma deve essere colto in un sol colpo. […] Perciò a questo punto posso contare solo sulla Vostra chiarezza e prontezza di spirito acquisita attraverso le precedenti ricerche[352].

Ancora una volta, la natura del principio è la stessa ma, l'esposizione scientifica e quella popolare sembrerebbero differenziarsi metodologicamente. Nella prima, l'organo necessario a coglierne la certezza – la chiarezza e la prontezza di spirito – dovrebbe esser stata conseguita tramite le precedenti ricerche; nella seconda, come visto, è il senso naturale della verità proprio di ogni uomo.
Il secondo chiarimento metodologico riguarda la struttura della presente esposizione della dottrina della scienza. A un passo di questa lezione, infatti, ci si richiama diffusamente, ogni qual volta s'intende dividerne i contenuti: una prima parte è esplicitamente definita da Fichte *Vernunft – und Wahrheitslehre,* una seconda *Erscheinungs – und Scheinlehre,* la prima delle due si risolve nell'unica visione, esposta in questa lezione[353].

---

[351] WL 1804II p. 229.
[352] Ibidem.
[353] Cfr. WL 1804II p. 230.

Come si diceva, il principio consiste nella descrizione dell'essere e, assieme, dell'implicazione necessaria con la sua esistenza sotto forma di coscienza, di Io. Per quel che riguarda il primo:

Esso è assolutamente *da sé, in sé, mediante sé* [*von sich, in sich, duch sich*] […] è costruito come actus essendi, per esprimerci in modo scolastico, e a sua volta come un esse in mero actu, così che i due – *essere* e *vita*, e *vita* e *essere*, si risolvono l'uno nell'altro e sono la stessa cosa; e questa medesima interiorità, è l'un solo unico essere. Prima cosa[354].

Nella terza lezione dell'*Anweisung*, in parallelo, si *pensa rigorosamente* l'essere, in questi termini:

Il compito principale di questo pensiero consiste nel *pensare rigorosamente l'essere* [*das Sein scharf zu denken*]. Io li introduco a tale pensiero nel modo seguente. – Dico che l'essere autentico e vero non diviene, non nasce, non proviene dal non essere. […] In secondo luogo aggiungo: nulla di nuovo può divenire all'interno di tale essere, nulla può configurarsi altrimenti, né mutare e cambiare, ma com'è così è da tutta l'eternità e per tutta l'eternità rimane invariabile. Infatti, poiché è per mezzo di se stesso [*denn, da es durch sich selbst ist*], è interamente, in modo diviso e ininterrotto, tutto ciò che può e deve essere per mezzo di se stesso [*alles, was es durch sich sein kann, und sein muss*] […] Attraverso un tale pensiero – […] – Loro pervengono semplicemente a un essere chiuso in se stesso, nascosto in sé e perfettamente risolto nel suo essere[355].

I due luoghi testuali, messi a confronto, si mostrano piuttosto vicini. Nella WL, può leggersi un deciso accento sull'auto-fondatezza dell'essere ma, allo stesso tempo, sul suo carattere attivo e *vitale*[356]; nell'*Anweisung*, invece, emerge più decisamente l'ontologica perfezione e conchiusezza dell'essere.

A ben guardare, probabilmente, queste diverse sfumature dipendono da come poi, nei due contesti, si esplica il nesso d'implicazione con l'esistenza. Nella WL, la relazione tra l'essere o meglio la vita e Noi è posta nei seguenti termini:

Noi viviamo proprio immediatamente nello stesso atto della vita; noi perciò siamo lo stesso essere, unico e indiviso, da sé, dentro sé, attraverso sé, che semplicemente non può uscire verso la dualità[357].

Fichte può affermare tutto ciò, senza rischi, a fronte del confronto tra idealismo e realismo, avvenuto nelle precedenti lezioni. Il Noi, appena identificato con l'essere, non ha valore al di

[354] Ibidem. Sulla natura di questo principio, più in generale in questa WL, riflette Minobe H. nel suo articolo, *Das Absolute in der Wissenschaftslehre von 1804*, in "Fichte Studien", 17, 2000.
[355] AzsL pp.189-191.
[356] Se si ripensa al confronto con la riflessione reinholdiana, questi due elementi fanno pensare a cosa Fichte abbia accolto, l'esigenza dell'auto-fondazione del principio originario, e in cosa decisamente se ne distanzi, il pensarlo come un *atto*, un vivere.
[357] Ibidem.

fuori di questa visione, adesso ne siamo consci[358] e possiamo farne astrazione, salvo poi ritornarvi necessariamente in sede di *deduzione dei fenomeni*[359].

Nella terza, delle lezioni a carattere popolare, la spiegazione della relazione tra essere e esistenza occupa una posizione *centrale* e *dirimente*:

Loro prendano atto che distinguo l'essere, interno e nascosto in sé, dall'esistere e formulo questi due pensieri come nettamente contrapposti e per nulla collegati immediatamente. Tale distinzione è della massima importanza e soltanto per suo tramite si ottengono chiarezza e sicurezza nei supremi elementi della conoscenza. Ora sarà possibile chiarire nel modo migliore cosa sia in particolare l'esistenza mediante l'effettiva intuizione reale di questa medesima esistenza. Dico cioè che, immediatamente e alla radice, l'esistere dell'essere è la coscienza ovvero la rappresentazione dell'essere (*die Vorstellung des Seins*) [...]. L' 'è' si offre dunque soltanto come un contrassegno esterno dell'essere indipendente (*ein äußeres Merkzeichen des selbständigen Seins*), un'immagine di esso (*ein Bild davon*) […] come *il suo essere al di fuori del suo essere* (*als ihr Sein außerhalb ihres Seins*)[360].

[...] la *coscienza* dell'essere è l'unica forma e l'unico modo possibile di *esistenza* dell'essere, per cui essa stessa è tale esistenza dell'essere in modo affatto immediato, senz'altro e necessariamente [...] l'essere – in quanto essere e rimanendo essere, senza rinunciare in nulla al proprio carattere assoluto e senza mescolarsi e frammischiarsi all'esistenza – deve esistere. […] l'esistenza deve cogliersi, configurarsi e conoscersi in quanto mera esistenza, deve opporre a se stessa e costruire l'immagine di un essere assoluto, di quest'essere assoluto essa è appunto il puro e semplice esistere; l'esistenza, mediante il suo essere, deve annientarsi (*sich vernichten)* di fronte a un'altra esistenza assoluta; ciò che appunto assegna ad essa il carattere della pura e semplice immagine (*des bloßen Bildes*), della rappresentazione ovvero della coscienza dell'essere. […] Dunque, se abbiamo svolto i pensieri assegnati in compito, è evidente che l'esistenza dell'essere dev'essere necessariamente – non potrebbe affatto essere altro che – un'autocoscienza di se stessa, cioè dell'esistenza, in quanto mera immagine dell'essere (*als bloßen Bildes*), dell'essere che è assolutamente in se stesso[361].

Può leggersi qui una delle più chiare e specifiche formulazioni del funzionamento del sapere in quanto immagine dell'essere, nella riflessione fichtiana di questi anni.

Potrebbe dirsi che il diffondersi di Fichte sulla spiegazione della relazione *immaginale* tra essere e esistenza sia qui quanto mai necessario perché, a differenza della WL, s'è giunti al contenuto veritativo, senza passare per l'auto-valutazione del sapere su se stesso, nella dialettica tra idealismo e realismo.

---

[358] Cfr. Ibidem. Su questa acquisizione a quest'altezza della WL, riflette Stolzenberg J., nel suo articolo *Fichtes Dedukionen des Ich 1804 und 1794*, in "Fichte Studien" 30, 2006.

[359] Cfr. WL 1804II p. 232. La definitiva legittimazione di questa medesimezza tra il Noi e l'in sé può darsi solo a conclusione dell'*Erscheinungslehre*, puntualmente, nelle lezioni XXVI-XXVII. Il darsi o meno di questa operazione riflessiva segna, così, la differenza tra sapere *ordinario* e sapere *trascendentale*.

[360] AzsL p. 193.

[361] AzsL p. 197.

La limpida formulazione di questo dispositivo teoretico, in questo luogo centrale tra tutte le lezioni, tuttavia, rende problematico considerare il punto di vista dell'*Anweisung*, senza residui, come una forma di realismo[362].

Per questa ragione, occorre riflettere sul mancato passaggio genetico che renderebbe il realismo inadeguato come principio della dottrina della scienza. La visione realista intuisce la necessità dell'annullamento di ogni Noi e, in ciò, pensa l'autocostruzione dell'in-sé.

Nella dottrina della verità, completata la deduzione genetica, il Noi, non solo ricompare ma è legittimato e inteso, nella sua reale relazione di medesimezza con l'essere.

Tale passaggio conduce, nella quindicesima lezione, a una ricomprensione del Noi in senso *pratico*, con esiti molto vicini alle riflessioni dell'*Anweisung*:

> Prima, almeno noi fattualmente fuoriuscivamo da noi verso l'essere, col che può ben darsi che l'essere non fuoriesca da sé, nel caso in cui noi cioè non *desideriamo essere l'essere* […] Siccome nella visione prodotta noi stessi diventiamo l'essere, così, in seguito a questa visione, non possiamo più fuoriuscire verso l'essere perché noi lo siamo; e non possiamo assolutamente uscire fuori di noi soprattutto perché l'essere non può uscir fuori di sé[363].

Probabilmente, per valutare correttamente l'insieme di questi elementi è necessario guardare alla seconda parte della WL 1804II, all'*Erscheinungslehre*.

Si potrebbe dire, infatti, che la dottrina del fenomeno sia, in un certo senso, esito ultimo del confronto tra idealismo e realismo e, assieme, componente *attiva* della dottrina della verità. Nella fenomenologia discendente soltanto, infatti, si giunge ad una compiuta e legittimata comprensione del *Noi*.

Questa lettura, in altre parole, propone l'*Erscheinungslehre* come una riflessione sulle conseguenze del nesso d'implicazione tra essere e esistenza, scoperto nella dottrina della verità, alla luce della *natura immaginale del sapere*.

---

[362] Pur sottolineandone l'originalità e accogliendone diversi aspetti, l'interpretazione critica di Asmuth si basa su una rigida bipartizione che sovrappone, senza residui, il punto di vista della WL all'idealismo e quello della filosofia popolare al realismo. Si veda per questo l'introduzione, op. cit. (1999) pp. 9- 24 e lo schema riassuntivo della conclusione op. cit. (1999) p. 372. A testimonianza, invece, della problematicità della questione, si veda l'osservazione di F. Moiso: "Questo idealismo aveva però, secondo Fichte, un punto debole immanente, che, come s'è visto nel testo sopra citato risiede nel non poter *zusehen*, assistere al momento genetico del pensiero come pensiero. Al contrario di questo idealismo, un realismo che si ponga davanti ad un *autocostruentesi in-sé* ha il vantaggio di potere, almeno apparentemente, risolvere meglio il problema del «vedere» l'assoluto. Questo risultato taglia fuori da un lato lo spinoso problema del rapporto tra luce e vedere (una luce che sia insieme come occhio), che proprio in una genesi assoluta diviene acutissimo, e in cambio fornisce dall'altro lato una soluzione che pare *combinare forma esistenziale esterna e interna, fattualità e genesi*. L'auto-costruzione dell'in-sé richiede una visione come *Einsicht* (uno sguardo gettato dentro a qualcosa) ovvero uno *Herabsehen* (un abbassare lo sguardo su qualcosa) rivolti a un vivente già costituito in sé: ma così la visione che si sprofonda in un oggetto generantesi d'avanti a lei è immediatamente trascinata via". Moiso op. cit. (1988) p. 242. Cfr. WL 1804II p. 206.

[363] WL 1804II p. 233. (Corsivo G. S.)

Così, il prossimo compito, cui la presente riflessione apre, è un confronto critico tra la dottrina del fenomeno della WL 1804II e l'*Anweisung*. Nelle lezioni di filosofia popolare, infatti, a differenza della mancanza di una fenomenologia ascendente, potrebbe trovarsi una specifica forma di *Erscheinungslehre*: la dottrina della *quintuplicità dei punti di vista sul mondo*.
Per tener ferme le considerazioni svolte sin qui e introdurre la prossima analisi, si rifletta sulla seguente osservazione di F. Moiso:

La *parte pratica* della *Wissenschaftslehre* agisce come «fenomenologia», cioè insieme *Erscheinungslehre* e *Scheinlehre*, dacché la libertà apre la via al manifestarsi della verità in quanto opera *negativamente*, non *creando* la verità, ma *arginando l'apparenza*, e apre così una prospettiva ardua (perché passa attraverso il riconoscimento dell'*intrasparenza dell'Io come essenziale*, stante la sua natura *pratica*) ma foriera di sviluppi[364].

[364] Moiso, F. op. cit. (1988) p. 242. Si è iniziato a vedere – lo si vede con precisione nel prossimo paragrafo – come la fenomenologia della WL si esplichi esattamente nella complessa relazione tra *Erscheinungslehre* e *Scheinlehre*. Per quel che riguarda l'*Anweisung*, al netto delle diverse traduzioni italiane, è forse significativo notare una decisa differenziazione terminologica. Il corrispettivo di '*Erscheinung*', nelle lezioni a carattere popolare, è quasi sempre '*Dasein*'. La cifra esistenziale, qui, è così forte da assumere una sorta di funzione verbale come '*Daseien*', si legge, ad esempio nella quarta lezione: "Die Sache steht so: Inwiefern das göttliche Dasein unmittelbar sein lebendiges und kräftiges Daseien ist, – Daseien sage ich, gleichsam einen Akt des Daseins bezeichnen – […]". AzsL p. 218. Altrettanto nettamente connotata è la dimensione dell'apparenza, nella sua specifica declinazione di *Scheinleben*.

2.5 La fenomenologia discendente e le lezioni IV e V dell'*Anweisung*

L'analisi delle lezioni IX-XV della *Wissenschaftslehre* ha portato a concepire la dottrina del fenomeno, cui ora occorre dedicarsi, come una riflessione sulle conseguenze del nesso d'implicazione tra essere e esistenza, scoperto nella dottrina della verità, in conseguenza della *natura immaginale del sapere*.

Ciò significa che, in questo secondo momento discensivo, non si assisterà a una nuova posizione del principio superiore ma alla *giustificata* connessione con il sapere che dello stesso si ha, e così assieme, alla legittimazione della specifica natura del sapere[365].

A conferma di ciò, si veda l'*incipit* della sedicesima lezione, in cui Fichte ripropone esattamente il contenuto della dottrina della verità, appena scoperto: "*l'essere è assolutamente un singolo in sé concluso di un essere immediatamente vivente che non può mai uscire da sé* […]"[366].

L'ulteriore compito da svolgere, in queste lezioni, è il seguente:

> Ora passiamo alla menzionata seconda parte, perché tutto quanto abbiamo visto finora lasciato cadere come fattuale e non valido in sé, lo deduciamo come *fenomeno necessario* e *veritiero* da quella prima parte stessa[367].

Ciò che nelle precedenti lezioni era lasciato cadere e visto come non valido in sé, le posizioni esistenziali di idealismo e realismo, va ora dedotto come *fenomeno necessario* del principio. Nel riassumere gli esiti del confronto tra le due, Fichte evidenzia il nesso d'implicazione appena scoperto:

> […] se l'essere semplicemente non può venir fuori da se stesso e nulla può essere fuori di lui, allora è l'essere stesso che costruisce sé in questo modo, nella misura in cui questa costruzione debba essere; oppure, cosa che è completamente la stessa: siamo *noi* veramente ciò che compie questa costruzione, ma nella misura in cui noi, come è stato parimenti visto, siamo l'essere stesso e con esso coincidiamo; in nessun caso però, come potrebbe apparire, e come veramente appare se noi ci abbandoniamo all'apparenza, come un noi *indipendente e libero* dall'essere[368].

Preliminarmente, son due gli aspetti da evidenziare: l'attenzione che Fichte pone sul movimento del *costruire*, indipendentemente da chi ne sia il soggetto, e la specificazione sull'apparente indipendenza e libertà del noi, rispetto all'essere.

---

[365] In proposito efficacemente, nel suo già menzionato lavoro, M. Ivaldo parla di «adeguazione e accertamento riflessivo». Ivaldo op. cit. (1987) p. 357.
[366] WL 1804II p. 241.
[367] Ibidem.
[368] WL 1804II p. 243.

Da notare, in relazione al primo, è che una forma di *costruire*, dell'essere stesso o del noi, deve essere presupposta o posta *fattualmente*, perché si possa procedere alla sua deduzione. Così:

La spiegazione in una visione immediata è condizionata dalla presupposizione assolutamente fattuale di quanto è da spiegare[369].

Come di frequente, quest'annotazione metodologica nasconde una fondamentale indicazione di ordine teoretico e diviene parte integrante del processo deduttivo. Essa pone, da principio, un problema centrale in queste lezioni, che si rivela dirimente ai fini di un confronto con l'*Anweisung*: la relazione tra sapere *ordinario* e sapere *trascendentale*.
Anche all'inizio della quarta delle undici lezioni a carattere popolare, si trova la riesposizione del contenuto veritativo, ottenuto nella precedente: "Alla generazione di questa chiara conoscenza che ci proponiamo concorrono i seguenti elementi: anzitutto che si concepisca l'essere in quanto essente puramente e semplicemente a causa di sé e per mezzo di se stesso, come Uno, immodificabile e immutabile in se stesso"[370]. E anche qui, subito dopo, Fichte richiama l'attenzione sul nesso d'implicazione necessaria tra essere e esistenza.

[…] al di fuori di Dio nulla esiste veramente e secondo il significato autentico della parola, eccetto il *sapere*, e questo sapere è la stessa esistenza divina, semplicemente e immediatamente; in quanto noi siamo il sapere, noi stessi siamo nella radice più profonda l'esistenza divina[371].

Si può registrare come l'esistenza di Dio sia ora semplicemente e immediatamente identificata con il *sapere*, più precisamente, con il *nostro* sapere.
Rispetto alla WL, apparentemente diverso è il compito di questa lezione; ciò che s'intende indagare e risolvere è la contraddizione tra il *pensiero* dell'assoluta *unità* dell'essere e la presenza della *molteplicità* che *appare* nella *realtà*[372].

Ora però quel molteplice, quelle separazioni, distinzioni e divisioni dell'essere e nell'essere si trovano nella *realtà*, mentre esse appaiono puramente e semplicemente impossibili nel *pensiero*, onde sorge il compito di conciliare tale contraddizione tra la percezione della realtà e il pensiero puro; […] di risolvere questo compito mostrando in particolare da dove propriamente, e a partire da quale principio, quella molteplicità si insinui nell'essere, che in se stesso è semplice[373].

---

[369] WL 1804II p. 248.
[370] AzsL p. 211.
[371] AzsL p. 213.
[372] Come si vedrà, a ragione, C. Asmuth identifica i compiti dei due cicli di esposizione: "Phänomenologie heißt bei Fichte die Lehre von der Erscheinung oder die Lehre vom Schein. Der Inhalt dieser Lehre ist klar umgrenzt. Es geht um die Lösung der Frage, wie aus dem absolut Einen, jenem *in sich geschlossnen Singulum unmittelbar lebendigen Seins*, Mannigfaltigkeit, Vielheit überhaupt […] entstehen kann". Asmuth op. cit. (1999) p. 255.
[373] AzsL p. 217.

Ripensando a come, fin dai prolegomeni, la *riconduzione del molteplice ad unità*[374] sia identificata come compito generale della dottrina della scienza, a una lettura consapevole, non sfuggirà che l'esigenza di fondo sia comune ai due cicli di lezioni: l'indagine e la legittimazione delle strutture del fenomeno del sapere.

In primo luogo occorre notare come, in entrambe le esposizioni, si riscontri l'esigenza di *riflettere sulle modalità del porre* il contenuto veritativo, scoperto nelle precedenti lezioni.

Per quel che riguarda la WL, non sarà possibile ricostruirne l'intera e complessa argomentazione ma si cercherà di isolare passaggi fondamentali, per verificare *se* e *come* si possano ritrovare nella quarta e quinta lezione dell'*Anweisung*.

La riflessione fichtiana, nella sedicesima lezione della dottrina della scienza, comincia con il ricostruire il *procedimento argomentativo*, tramite cui idealismo e realismo ponevano le proprie istanze; questo si presenta nella forma *problematica* del "se *deve* [*soll es*], *allora deve necessariamente* [*so muss*] etc.". Il primo passo consiste nella penetrazione dell'essenza del primo *Soll* problematico:

> Vi esorto a riflettere approfonditamente con me sull'essenza di un Deve. […] Il Deve porta assolutamente tutti i segni caratteristici dell'*essere* in sé visto nel principio fondamentale, un puro io interiormente che vive da sé, attraverso sé, dentro sé, che cura e sostiene se stesso etc.[375].

La struttura del *Soll* problematico è la forma propria del nostro sapere, la cui essenza, specificata come un *da sé* (*von sich*), è la *libertà*, una pura creazione interiore del principio e assieme una rinnovata rideterminazione a sapere[376]. Continuando, nella diciassettesima lezione, si ha che: se il sapere *condivide* tale fondamentale carattere con l'essere, tra i due vi è una *differenza* altrettanto fondamentale.

> Già prima si è richiamata l'attenzione sull'elevata somiglianza tra l'essere interiore, come da sé, a partire da sé, mediante sé, in sé concluso e a sé sufficiente, e il Deve, come avente proprio le stesse caratteristiche; tuttavia, tra le due cose c'è anche una differenza, che nella formula presentata io ho indicato e reso oscuramente riconoscibile nel seguente modo: il Deve è un da sé etc. *in quanto tale*[377].

La riflessione sull'*in quanto* (*als*) di tale posizione è dirimente, poiché rivela la natura *mediata* della libera costruzione del sapere, più precisamente, il suo essere una *ricostruzione* di

---

[374] Cfr. WL 1804II p. 60.
[375] WL 1804II p. 250.
[376] Sulla struttura del *Soll* problematico, Ivaldo M. op. cit. (1987) pp. 358- 364; Schnell, A. (2006) *Schema- Soll-Sein*, in "Fichte Studien", 28, 2006.
[377] WL 1804II p. 263.

un'originaria pre-costruzione. L'*in quanto* è, in altre parole, il contrassegno della natura *immaginale* del sapere.

La medesima struttura argomentativa, non solo è presente nell'*Anweisung*, ma è il motore propulsivo dell'intera quarta lezione. È notevole poi come, anche nell'*Anweisung*, si cominci dal riflettere sulla *struttura formale della posizione del sapere*.

Dicevo inoltre nella lezione precedente: l'essere, *nella semplice esistenza*, non deve venir mischiato con l'esistenza, ma i due devono venire reciprocamente distinti, affinché l'essere emerga *in quanto* essere e l'assoluto *in quanto* assoluto (*damit das Sein*, als *Sein, und das Absolute*, als *Absolute, heraustret*). Tale distinzione e questo *in quanto* delle due realtà da distinguere (*dieses* Als *der beiden zu Unterscheidenden*) sono anzitutto in se stessi assoluta divisione e *principio* di ogni successiva divisione e molteplicità, come Loro potranno rendersene chiaramente conto, in poche parole, nel modo seguente. Anzitutto, l'*in quanto* delle due realtà offre immediatamente non il loro essere ma solamente *ciò che* esse sono, la loro descrizione e caratteristica: le offre in immagine (*sondern es liefert nur, Was sie sind, ihre Besehreibung, und Charakteristik: es liefert sie im Bilde*); ne offre precisamente un'immagine composita, nella quale esse si compenetrano a vicenda e si determinano reciprocamente, in quanto ciascuno dei due termini è da comprendere e caratterizzare soltanto tramite il secondo, in modo che esso non sia ciò che l'altro è, e viceversa, in modo che l'altro non sia ciò che questo è. Ora con questa distinzione, hanno inizio il sapere e la coscienza propriamente intesi o, se Loro vogliono, ciò che poi significa lo stesso: il raffigurare, il descrivere, il caratterizzare, il conoscere e il riconoscere mediato (*das Bilden, Beschreiben und Charakterisieren, mittelbare Erkennen, und Anerkennen*), tramite appunto il carattere e il contrassegno (*das Merkmal*): aderente a questo distinguere e in questo stesso distinguere si trova l'autentico principio fondamentale del sapere[378].

L'*in quanto* è l'operatore semantico tramite cui si è posta la relazione tra *essere* e *esistenza*; i due vanno descritti e caratterizzati per opposizione *reciproca* e, più precisamente, la natura di tale relazione – e assieme il principio fondamentale del sapere – è il *raffigurare*, il *riconoscere mediato* della seconda rispetto al primo. Vi è, di seguito, una specificazione fra parentesi che è, tuttavia, rispetto al confronto con la WL, interessante:

(È pura relazione: tuttavia la relazione di due termini non sta affatto né in uno né nell'altro bensì tra i due, e come un terzo che segnala la vera e propria natura del sapere, come alcunché di assolutamente diverso dall'essere)[379].

L'operazione contrassegnata dall'*Als* ha una conseguenza immediata: l'unica indivisa *vita*, ora descritta, caratterizzata e riprodotta dal concetto, si trasforma immediatamente in un essere *statico*, il mondo[380].

[378] AzsL p. 223.
[379] AzsL p. 225.
[380] "La coscienza, in quanto consiste in un distinguere è dunque ciò in cui l'essenza originaria dell'essere divino e dell'esistenza divina sperimenta una trasformazione. Qual è allora il carattere fondamentale, assolutamente uno e

In questo senso si può affermare che il concetto è il vero e proprio creatore del mondo, là dove, s'intenda come "l'*in quanto* rispetto all'essere e all'esistenza di Dio"[381].

Il successivo passaggio, volto alla comprensione del molteplice in connessione con l'assoluta unità, recupera il primo carattere del *Soll* del sapere, mostrato nella dottrina della scienza. L'esistenza, concepitasi nel dispositivo dell'*in quanto* distinta dall'essere, si coglie in un'immagine e lo fa "puramente e semplicemente mediante se stessa e da se stessa e tramite la sua propria forza (*schlechthin* durch *und* von *sich selbst, und durch seine eigne Kraft*)"[382]. Tale auto-osservazione e raccoglimento su di sé è chiamata qui *riflessione*[383], la vera e propria creazione della molteplicità avviene in un *libero atto della riflessione*.

> Ora, in quanto l'esistenza volge lo sguardo in primo luogo semplicemente a se stessa, nel suo essere presente, ebbene le si affaccia immediatamente – in questo guardare con forza a se stessa – l'idea di essere questo e quello, di avere questo e quel carattere; […] allora ad ogni nuova riflessione il mondo *deve* venire alla luce in una nuova figura, e così, in un tempo infinito che viene ugualmente generato dall'assoluta libertà della riflessione, deve trasformarsi e configurarsi all'infinito e fluire [da una figura all'altra] come un molteplice infinito[384].

Sin qui, dunque, nella quarta lezione dell'*Anweisung*, si possono registrare – pur se invertiti d'ordine – i due tratti distintivi del sapere, emersi all'inizio della fenomenologia: la costituiva libertà del *costruire* il principio (analisi del *Soll-Von*) e la comprensione di quest'operazione come una *ri-costruzione* (analisi dell'*Als*).

Come in altre circostanze, il problema della deduzione e legittimazione del fenomeno, nel ciclo di lezioni a carattere popolare, è svolto, rispetto alla WL, in maniera contratta, ma sembra sufficientemente ricomprenderne i nuclei fondamentali.

Una conferma di ciò è la specificazione che Fichte fa rispetto alla *fonte* della *libertà* della riflessione, appena incontrata nella quarta delle lezioni a carattere poplare:

> Quest'applicazione di forza dell'esistenza e della coscienza deriva dal fatto che dev'esserci un "in quanto" dell'esistenza, ma questo stesso «deve» (*Soll*) è fondato immediatamente nel vivente esistere di Dio. Il fondamento dell'autonomia e della libertà della coscienza si trova certamente in Dio; eppure, proprio perché il fondamento si trova in Dio, l'autonomia e la libertà esistono veramente e non sono una vuota parvenza. In virtù del suo proprio esistere e

---

immodificabile, di questa trasformazione? Considerino quanto segue: il sapere, in quanto consiste in un distinguere, è un caratterizzare i distinti; tuttavia ogni caratterizzazione presuppone di per se stessa l'essere statico e in quiete e la presenza, ugualmente statica e in quiete di ciò che viene caratterizzato. Dunque, ciò che in se stesso è immediatamente la vita divina nella vita vivente, e che sopra fu descritto appunto in questi termini, tramite il concetto diviene un essere statico e presente (la scuola aggiungerebbe: diventa qualcosa di oggettivo, ma anche questo consegue dal concetto e non viceversa)". AzsL p. 225.

[381] AzsL p. 227.

[382] Ibidem.

[383] "[…] con espressione tecnica si chiama *riflessione* questa autonoma auto-comprensione del concetto; e così anche noi vogliamo chiamarla in seguito." Ibidem.

[384] AzsL pp. 229-231.

conseguentemente all'intima essenza del medesimo, Dio estromette da sé la propria esistenza – la estromette in parte, cioè in quanto essa diventa autocoscienza – e la stabilisce come veramente autonoma e libera. Non vorrei qui trascurare questo punto, perché esso risolve l'equivoco ultimo e più profondo della speculazione[385].

La descrizione del funzionamento dell'*Als* del concetto e del libero atto della riflessione miravano a mostrare che la molteplicità non potesse riscontrarsi nella vita in sé unica e conchiusa, a ribadirne l'origine nell'esistenza-sapere, ora è indispensabile chiarire il nesso d'implicazione tra i due.

La libertà della riflessione si fonda su una *più originaria libertà dell'essere* che esce da sé nell'esistenza, in forma di auto-coscienza, di sapere, così costitutivamente autonomo e libero. Si vede qui come la libera *ricostruzione* del sapere sia l'immagine di una libera *pre-costruzione* dell'essere, che lo pone a esistenza, lo costituisce in quanto suo fenomeno.

Qualcosa di molto simile può leggersi nell'ulteriore passaggio deduttivo della diciottesima lezione dell'*Erscheinungslehre*.

È perciò chiaro che la luce o la ragione o l'assoluto essere, il che è tutt'un'unica cosa, non può porsi senza costruirsi, e viceversa: che perciò nella sua essenza coincidono, e sono assolutamente una cosa sola entrambe le due cose: essere e costruzione di sé, essere e sapere di sé. […] Essere, o ragione, e luce sono una cosa sola: e questa non può affatto porsi, o essere, senza costruirsi; questa costruzione perciò è fondata nella sua *essenza*, ed è assolutamente una sola così come lo è la sua essenza[386].

La somiglianza del *Von* del sapere – la sua costitutiva libertà del costruire – deve istaurarsi con il *Von* dell'essere – contenuto della *Wahrheitslehre* – che ora va indagato nello specifico[387]. Il *Da* sé dell'essere, indica una genesi, una creazione, che s'identifica con la *luce.*

Ora qui sembra, e così è stato anche affermato, che la costruzione reale, in quanto reale, possa essere per sé e percorrere autonomamente la sua strada. […] Noi però abbiamo già visto sopra che luce ed essere interiore (non certo l'esistenza esteriore creata attraverso il pensare sbiadito) sono proprio completamente la stessa cosa: oppure, nel caso in cui non l'avessimo ancora visto, questo è il luogo di dimostrarlo immediatamente; perché se l'assoluta luce, invariabilmente sempre uguale a se stessa, deve accompagnare la creazione, allora non c'è assolutamente alcuna luce senza creazione, e viceversa, la creazione è assolutamente inseparabile dalla luce: perché questa è solo attraverso la luce e nella luce. Creazione = Da, attraverso cui etc., la luce assoluta è allora essa stessa un *da* assoluto[388].

[385] AzsL p. 229.
[386] WL 1804II pp. 271-272.
[387] Cfr. WL 1804II p. 282.
[388] WL 1804II p. 283.

Ancora una volta, la legittimazione della presupposizione di una pre-costruzione originaria è che Noi stessi *siamo* il fenomeno originario della luce, che il nostro stesso sapere è un ricostruire quell'originaria e inattingibile pre-costruzione[389].

Conseguito tutto ciò nella diciannovesima lezione, in apertura della ventesima, Fichte riconsidera l'intera questione, da una prospettiva che conferma il comune sfondo problematico con la quarta conferenza dell'*Anweisung*:

> L'essere è semplicemente un'unità vivente chiusa in se stessa. Essere e luce sono una cosa sola. Siccome nell'esistenza della luce = nella coscienza ordinaria, viene incontrato un molteplice […] allora nella luce stessa, come assoluta unità, e nel suo apparire, deve potersi mostrare un fondamento di questa molteplicità che chiarisca tutto quel molteplice per come compare nell'empiria. Nella luce e nel suo *fenomeno* ho detto: perciò innanzitutto solo *a partire dalla luce* è stato dedotto il fenomeno della luce, nella quale si mostrerà il molteplice. […] Va in particolare notato che questo è il compito di illustrare il fenomeno in generale e in quanto tale[390].

Qui, esplicitamente, la riconduzione della molteplicità al suo unico principio significa, in definitiva, "illustrare il fenomeno in generale e in quanto tale". Molto complesso è poi che, a questa altezza, l'*esistenza della luce* corrisponda, senza residui, alla *coscienza ordinaria*, in cui si incontra il molteplice.

Rispetto alla giustificazione della *presupposizione di un'autocostruzione reale* – avvenuta tramite il riconoscimento dell'essere Noi stessi fenomeno originario della luce – si pone, nella ventunesima lezione, un problema frequentemente riscontrabile nell'*Anweisung*[391], ma correttamente ponibile e risolvibile solo nella dottrina della scienza.

Sostanzialmente, ogni qual volta che il nesso d'implicazione tra essere e esistenza è mostrato si rischia di vanificare l'intera riflessione sulla natura *immaginale* del sapere. Affermare il primo, rivendicando il nostro *essere* ed *esercitare* il principio, ci pone in contraddizione con il *lato soggettivo* del sapere, con l'altrettanto insopprimibile e *libera ri-costruzione* del principio stesso. Si potrebbe dire che il successivo momento dell'*Erscheinungslehre* conduce a riflettere nuovamente sulla differenza tra il sapere e l'essere del sapere.

Ciò comporta un ulteriore passaggio genetico che legittimi, al sapere, il suo saper*si* in questa relazione. L'*auto-genesi* del sapere (*Soll*) non è definitiva e totale, assoluta e irrelata ma, per il

---

[389] "Pertanto siamo noi, con il nostro stesso vedere immediato in tutto il suo contenuto, *il fenomeno originario* della luce inaccessibile nel suo effetto originario; e a – b è la mera manifestazione della manifestazione". WL 1804II p. 286. Riflette sul risultato di questa lezione Richili U., nel suo articolo *Tun und Sagen in der Transzendentalpragmatik und der WL 1804*, in "Fichte Studien", 18, 2000.

[390] WL 1804II p. 287.

[391] Senza ulteriore problematizzazione, si legge, ad esempio, nell'*Anweisung*: "L' intera distinzione, segnalata nella lezione precedente, tra essere ed esistenza e la loro non connessione si mostrano qui come esistenti unicamente per noi e solamente come una conseguenza della nostra limitatezza, ma per nulla affatto come esistenti in sé e immediatamente nell'esistenza divina." AzsL p. 223.

suo stesso carattere problematico, si fonda su un'ulteriore *non-autogenesi* o *non-genesi positiva*, quale dimensione ultimativa del suo essere[392].

Se è posta un'assoluta-genesi-di sé e le si è dato un principio, nel sapere si capisce, il quale qui è propriamente un principiare, allora in questo sapere segue un'assoluta negazione positiva della genesi = un essere completo e sussistente; vale a dire – […] – un completo e sussistente essere del sapere[393].

Tra questo passaggio e il successivo, nella ventitreesima lezione, occorre muoversi, rispetto a un confronto con l'*Anweisung*, con estrema cautela; Fichte introduce qui lo spostamento dal sapere *ordinario* al sapere *trascendentale*[394].

Si ha ora l'esigenza di descrivere la *non-genesi positiva*, appena trovata. L'unica forma di tale più originario essere del sapere è la *certezza*, unità *qualitativa* senza alcuna ulteriore determinazione quantitativa.

Una questione complessa è che – si ripensi ora al confronto con Reinhold – quest'ultima dimensione riacquista una componente di *fattualità* che le viene, tuttavia, da un'estrema *genetizzazzione* del sapere[395].

Ora, non che di assoluta *certezza* ed *evidenza* nell'esposizione popolare non si trovi traccia – tutt'altro! – ma queste, non derivano da una riflessione trascendentale del sapere su se stesso,

---

[392] Spiega questo delicato passaggio M. Ivaldo: "[…] il *Soll* è «postulato della genesi», ovvero nel *Soll* – proprio per la sua istitutiva problematicità – è inclusa la richiesta dell'essere interiormente genetico di cui il *Soll* parla (dell'essere per sé del sapere). Il *Soll*, in definitiva, è «genesi ideale» (come richiesta, postulato) di una reale genesi, di un consistere effettivo del sapere". Ivaldo op. cit. (1987) p. 373.

[393] WL 1804II p. 313.

[394] Si riporta qui, pur non sposandola completamente, la suggestiva interpretazione di C. Asmuth che, secondo la consueta divisione tra posizione realista e posizione idealista, sintetizza: "Der im 3. Kapitel der vorliegenden Arbeit aufgezeigte Unterschied von populärer und wissenschaftlicher Vortragsform oder Dastellung bekommt hier in und durch die Wissenschaftslehre ein begründendes Fundament. […] Darüber hinaus liegt der Unterscheidung von gewöhnlichem und transzendentalem Wissen die Charakteristik vom Realem und Idealem zugrunde. Das gewöhnliche Wissen beruht aus dem Realismus des *Vonsich*, während sich das transzendentale Wissen auf das Prinzip des *Soll* beruft, d. h. auf ein ideales Prinzip". Asmuth op. cit. (1999) p. 281.

[395] Spiega questo complesso passaggio M. Ivaldo: "Il centro sussistente del sapere […] è genesi proiettata di fatto; fatticità e genesi in esso coincidono pertanto assolutamente: mediante la proiezione l'essere genetico del sapere esiste come un fatto, come un essere senza nessun «fondamento esteriore», ossia come libertà; ma il fatto è un essere genetico del sapere, è una libertà dotata di consistenza razionale e certezza". Ivaldo op. cit. (1987) p. 375. Nella stessa direzione C. Asmuth: "Die Genesis des absoluten Wissens ist ein absolutes Faktum. Oder: Das höchste Faktum ist die Genesis des absoluten Wissens". Asmuth op. cit. (1999) p. 283. In merito anche: Richili, U. (2003) *Genetische Evidenz- was ist das eigentlich?*, in "Fichte Studien", 20, 2003; Barth R. (2007) *Wahrheit als Sein von Einheit: Die gewißheitstheoretische Reformulierung des absoluten Wahrheitsbegriffs in Fichtes Phänomenologie von 1804II*, in "Fichte Studien", 31, 2007.

Si comprende anche qui, sotto nuova luce, la condizione dello *iato* tra sapere e essere del sapere. A questa altezza, può dirsi, che lo iato non sia più *irrazionale*, poiché qui, è una proiezione necessaria della genesi il presupporre una non-genesi a suo principio. Lo stesso ordine di problemi ricompare nella WL di Erlangen, con il teorema della *Nicht-Folge*. Sulla relazione tra i due luoghi testuali si veda Bertinetto op. cit. (2010) pp. 215-216. Si affronta esplicitamente la questione nel terzo capitolo.

quanto più si *mostrano*, di volta in volta, come un *presupposto* o una *fede*[396]. Per questa ragione, di qui in poi, il tentativo di trovare possibili corrispondenze, esigenze e risoluzioni comuni con la dottrina della scienza diviene più difficile.

Tuttavia, con la consapevole cautela appena esplicitata, continuando con l'analisi della quarta lezione, ancora qualcosa può dirsi. Terminata la spiegazione della derivazione della molteplicità dal libero fatto della riflessione, Fichte pone un'ulteriore domanda, la cui risposta presenta alcuni aspetti da rilevare.

> Ora però dov'è poi quell'immediata vita divina che, nella sua immediatezza, deve pur essere la coscienza? Dov'è scomparsa dal momento che – secondo la nostra ammissione divenuta assolutamente necessaria in virtù dei nostri principi – essa è irreversibilmente cancellata nella coscienza assunta secondo la sua immediatezza? Rispondiamo: non è scomparsa ma è e rimane là dove soltanto può essere: nel celato essere della coscienza, inattingibile al concetto; in ciò che è il solo a reggere la coscienza, a mantenerla nell'esistenza e a renderla possibile nell'esistenza. […] Chiedo: Dove rimane allora l'unico mondo, in sé conchiuso e perfetto, inteso appunto come l'immagine specularmente corrispettiva, appena dedotta, della vita divina in sé conchiusa? Rispondo: esso resta là dove solamente è, non in una singola riflessione bensì nell'assoluta e unica forma fondamentale del concetto, che tu non puoi mai ricostruire nella reale coscienza immediata, mentre puoi farlo nel pensiero che si eleva al di sopra di essa, esattamente come, nello stesso pensiero, puoi ricostruire l'ancor più remota e ancor più profondamente celata vita divina. Ora, in questo torrente della riflessione reale e della sua configurazione del mondo, torrente che scorre attraverso incessanti mutamenti, dove rimane l'unico, eterno e immutabile essere della coscienza, che si risolve nell'esistenza divina? Esso non entra affatto in questo scambio, ma vi entra solo il suo rappresentante: l'immagine[397].

La domanda fichtiana richiama l'esigenza principiale emersa nel confronto con Reinhold, l'esigenza cioè, di pensare un fondamento ulteriore e ultimativo rispetto alla coscienza riflessiva.

Questa dimensione è la *vita divina* e, se si pensa all'essere *del sapere*, quale sua non-genesi nella WL, si rifletta sul "celato essere *della coscienza*" di cui qui si dice.

Sembra intravedersi una dimensione intermedia, un'unitaria – verrebbe da dire *qualitativa* – "immagine specularmente corrispettiva", tra l'essere e le determinazioni della *coscienza* riflessiva[398]. Tale "unica forma fondamentale del concetto" non è attingibile in nessuna delle singole riflessioni ma *ricostruibile* nel *pensiero puro*. Ci si potrebbe chiedere che relazione ci sia tra questi e il sapere trascendentale, nella misura in cui, il pensiero puro qui consente di *elevarsi da-* e *diradare* le apparenze; il suo compito è *pensare rigorosamente l'essere*, pensarlo

---

[396] Ora tuttavia, una delle esigenze del presente lavoro è mostrare come anche la certezza del punto di vista della religione, non sia irriducibilmente *fattuale*, non sia un cieco credere, ma si fondi su un altrettanto, se pur diverso, *processo riflessivo*. Si discute ciò alla fine di questo paragrafo e, diffusamente, nel terzo capitolo.

[397] AzsL p. 235.

[398] Sulla complessità della dimensione *qualitativa* della *vita* si torna nel prossimo capitolo, aiutati dalle riflessioni in merito, nella WL di Erlangen.

nei termini della struttura del *sapere immagine*, con la quale si conclude l'estratto da questa lezione.

È significativo che sia proprio lo svelamento della medesima legge – fonte della certezza dell'essere del sapere – che, nella ventiquattresima e venticinquesima lezione della WL, conduce alla posizione del sapere assoluto. Può dirsi, che è solo l'esistenza di una *legalità causale* del porre che consente, in primo luogo, di presupporre una *costruzione originaria e reale*, in secondo, di legittimare la stessa presupposizione, attraverso il nostro concepirci *fenomeno originario* della luce.

Nella visione compiuta oggi, e così propriamente analizzata, la legge assoluta secondo cui proiettavamo il sapere nella sua essenza, possedeva senza alcun dubbio una causalità assolutamente reale sull'*interiorità* dell'atto (– non parlo della sua forma esteriore che appare come libera –), cosicché la legge e l'atto, e precisamente esso insieme all'unità di tutte le sue determinazioni distinguibili, si compenetravano intimamente; assolutamente senza hiatus tra i due. La proiezione è in parte formaliter oggettivante, in parte *materialiter* esprimente l'*essenza* del sapere[399].

Ciò che consente poi di conciliare la *causalità* di questa legge e la *libertà*, da cui origina e che produce, è la sua specifica natura: questa è sì una legge, ma una legge del *figurare*, una legge per cui, il sapere deve ora concepirsi, senza residui, come "*ricostruzione* di un'originaria pre-costruzione, proprio attraverso la legge: quindi in una parola, come figura […]"[400]. Il fenomeno, in quanto *figura*, *rinvia* alla legge che lo ha posto come tale e compie questo movimento, *configurandola*.

Nella quarta lezione dell'*Anweisung*, spiegando il funzionamento dell'*in quanto*, Fichte aveva evidenziato come "l'autentico principio fondamentale del sapere" non corrispondesse ad alcuno dei termini, che distingue e connette, né all'essere, né all'esistenza ma alla pura *relazione* tra i due. Si legge ora, nella venticinquesima lezione della WL:

Il sapere non sta né nella ricostruzione in quanto tale (la rappresentazione), né nell'originario (la cosa per sé), ma esclusivamente in un punto tra i due: sta nella figura della ricostruzione *in quanto* figura, nella qual figura gli sorge, semplicemente attraverso una *legge interna, la posizione di una legge*[401].

Il sapere assoluto in definitiva è – qui Fichte non potrebbe essere più chiaro – "un configurare che si pone come figura, ponendo a chiarimento della figura una legge del configurare"[402].

[399] WL 1804II p. 341.
[400] WL 1804II p. 342.
[401] WL 1804II p. 348.
[402] WL 1804II p. 349.

Si prospetta, a questo punto, una precisa ipotesi interpretativa: senz'altro, la serie di passaggi genetico-riflessivi, che consentono il movimento dal sapere *ordinario* al sapere *trascendentale* non si ritrovano, come tali, nell'*Anweisung*[403].

Tuttavia, è importante comprendere quanto il suo contenuto speculativo sia sostenuto e continuamente riattivato dalla struttura sapere-immagine; ciò ne garantisce il carattere *trascendentale*, considerato il quale, l'ipotesi che il punto di vista dell'*Anweisung* sia, senza specificazioni, un realismo comincia a divenire problematica.

Nella conclusione della venticinquesima lezione della WL possono leggersi, d'altra parte, alcune considerazioni istruttive. Fichte può con nuova *certezza*, alla luce della comprensione genetica della prima *presupposizione*, affermare l'identità tra il sapere assoluto, Noi e dottrina della scienza.

Quest'ultima, così intesa, si distingue dal processo cognitivo tramite cui vi si è giunti: la *Wissenschaftslehre in specie* – è da questa che di certo l'*Anweisung* si differenzia! – il cui punto di vista, s'istaura in una posizione mediatrice, tra sapere *ordinario* e sapere *trascendentale*[404].

In conclusione, l'esigenza fichtiana rimane quella di mostrare la connessione tra dottrina della scienza e *vita*, vita che, se non vissuta alla luce del sapere assoluto, si rivela mera apparenza, senza valore né significato[405]. Così, il risultato complessivo delle riflessioni compiute è riconoscere il sapere assoluto come il nostro proprio fine, la nostra propria destinazione (*Bestimmung*)[406]. Rispetto al perseguimento di questo compito, la *Wissenschaftslehre* è solo uno strumento, è solo la via che conduce ad un preciso risultato: la *saggezza*[407].

---

[403] Se questo è certo, non altrettanto ovvia, come si spera di mostrare, è la conseguenza per cui, secondo Seyler: "Vom Standpunkt der *Anweisung* ausgesehen, sind die Wissenschaft und ihr genetisches Vefahren keine Bedingung für das selige Leben". Seyler op. cit. (2016) p. 89.

[404] Così, ancora Ivaldo: "Per altro verso tuttavia, la *Wissenschaftslehre* si presenta come sapere particolare – e si chiama allora *Wissenschaftslehre in specie* – in quanto spiega geneticamente l'insieme dei passaggi necessari per diventare ciò che essa è nel suo compimento, ossia sapere assoluto. […] In questo senso la *Wissenschaftslehre in specie* congiunge e reciprocamente spiega i due estremi del sapere: il sapere ordinario e il sapere assoluto come comprensione trascendentale del sapere ordinario". Ivaldo op. cit. (1987) p. 385.

[405] Asserisce Fichte: "[…] la vita è perciò inseparabilmente connessa con la dottrina della scienza e con ciò che essa produce, e ognuno deve riconoscere che tutta la sua vita sia nulla, che sia senza valore e significato, e, nella misura in cui egli non si elevi al sapere assoluto, che propriamente neppure esista". WL 1804II p. 352.

[406] "Il risultato complessivo della nostra dottrina è perciò questo: l'esistenza per antonomasia, qualunque nome possa avere, dal più infimo fino al più elevato – l'esistenza del sapere assoluto – non possiede il suo fondamento in se stessa, ma in un fine assoluto e questo è che il sapere assoluto debba essere. Attraverso questo fine è posto e determinato tutto; e solo nel raggiungimento di questo fine si raggiunge e si presenta la nostra propria destinazione". WL 1804II p. 352.

[407] Cfr. Ibidem. Spiega efficacemente A. Bertinetto "[…] l'esito dell'autocomprensione della WL è il suo sottrarsi come sapere teoretico, per esercitarsi come saggezza, come arte della ragione. La ragione rischiarata dalla propria compiuta autoriflessione si esercita come agire nel mondo: agire la cui efficacia dipende dalla capacità di progettare liberamente idee (*Gesichter*), immagini performanti (*Vorbilder*), a partire da cui plasmare il reale in senso etico-razionale nell'ambito delle diverse comunità in cui l'individuo svolge la propria vita". Bertinetto op. cit. (2010) p. 209. È immeditato qui ripensare a quanto detto nel primo capitolo in merito ai *Grundzüge* e a *Über das Wesen des Gelehrten*.

Ora, all'insieme di questi elementi si aggiunge un ultimo passaggio, tratto dalla venticinquesima lezione:

Nel cristianesimo – che quanto alla sua essenza potrebbe essere molto più antico ancora di quel che supponiamo, e di cui ho più volte asserito che, alla fonte, concorda completamente con la filosofia presentata, specialmente nel suo documento che io ritengo più puro – il fine ultimo è che l'uomo giunga alla *vita eterna*, al possesso di questa vita, della sua gioia e della sua beatitudine, in se stessa e da se stessa. Ora, in cosa consiste la vita eterna? Questa è la vita eterna vuol dire «Che essi *riconoscano* Te e colui che Tu hai inviato», cioè nei nostri termini, la legge originaria e la sua eterna immagine; che solo *riconoscano*, e questo semplice riconoscere non soltanto conduce alla vita, ma ancora di più *è* la vita[408].

In questo luogo di filosofia scientifica è, in definitiva, meravigliosamente chiaro come il *riconoscere la legge originaria e la sua immagine*, non solo conduca, ma s*ia* la vita eterna e beata.

Nella ventiseiesima e ventisettesima lezione, il compito che rimane da svolgere è giustificare, *de iure*, l'identificazione trovata tra il Noi e il sapere assoluto. Ciò significa legittimare tale relazione secondo la sua legge, approfondire, cioè, il movimento del *configurare*.

Si torna nuovamente sulla questione del passaggio dal sapere ordinario a quello trascendentale, il cui esito, tuttavia, presenta una novità molto importante:

Il sapere assoluto è stato costruito oggettivamente e nel suo contenuto, e se avessimo avuto solo questa cosa da fare il nostro lavoro sarebbe terminato. Resta però ancora la domanda su come *noi*, quel noi che siamo diventati questo sapere, lo siamo diventati; e in caso ciò avesse altre condizioni, quali esse siano. Il primo sapere, in tutte le sue determinazioni, è il sapere trascendentale; il secondo l'ordinario. Il nostro punto di vista autentico: la condizionatezza dei due l'uno attraverso l'altro[409].

La specificazione che Fichte propone è la spiegazione di *come* (*Wie*) Noi siamo diventati sapere assoluto, a quali condizioni. Occorre, perciò nuovamente, indagare la *connessione* tra il suo contento oggettivo e il *nostro saperne-esserne*.

Significativo è che, in questo nuovo confronto tra sapere trascendentale e sapere ordinario, il *punto di vista autentico* sia ora definitivamente riconosciuto come la *reciproca condizionatezza dell'uno attraverso l'altro*[410].

---

[408] WL 1804II p. 353.

[409] WL 1804II p. 355.

[410] La ventisettesima lezione si apre esattamente in questo modo: "Il compito che ci sta davanti è mostrare che se si deve [*soll es*] giungere al sapere trascendentale, allora deve essere necessariamente [*so muss*] venire presupposto un altro, il sapere ordinario". WL 1804II p. 367. La complessità della questione è fuor di dubbio. Su questo Asmuth: "Fichte kommt es dabei nicht darauf an, zu zeigen, wie etwa aus dem gewöhnlichen Wissen das traszendentale entsteht – das gewöhnliche Wissen als Voraussetzung und Grund des transzendentalen – oder wie etwa das transzendentale Wissen die Grundlagen des gewöhnlichen Wissens enthält – das transzendentale Wissen als Grund und Voraussetzung des gewöhnlichen Wissens –; vielmehr geht es Fichte um Korrelationalität beider,

Per riassumere il successivo passaggio genetico, potrebbe dirsi che qui si assista a una nuova *ri flessione sul funzionamento del vedere*, dunque, a un *vedere del vedere*.

Io dico: *descrizione*, in quanto tale, è *proiezione* internamente *immanente* del descri*tto* in quanto tale; cioè innanzitutto non è affatto una proiezione oggettiva per hiatum, ma una proiezione che immediatamente si riconosce in se stessa come proiezione qualitativa, cioè come esteriorità, e in quanto tale, si annienta, e che solamente in questo modo, attraverso questo annientarsi, pone un'interiorità, un descritto. In una parola è proprio il *vedere* puramente ideale, ossia l'*intuire* penetrante sé in se stesso semplicemente in quanto tale[411];

Il movimento tramite cui si è giunti alla posizione del principio è un'*esteriorizzazione* del vedere che, riconoscendo la sua natura di vedere, si auto-sottrae – e in questo modo *relaziona* – ad un'*interiorità*, al descritto che descrive. L'esigenza di questo *auto-annientamento* deriva, ancora una volta, dalla comprensione della non assolutezza e ultimatività del vedere da parte del vedere stesso.
Tuttavia, di nuovo, questo movimento non può sopprimere la relazione, l'auto-negazione non è mai definitiva e irrelata affermazione del principio interiore.

In questo disvelamento di sé nell'essenza e in questo annientamento di sé, esso tuttavia *è* – giacché proseguiamo nel sapere – ed è insieme alla sua invariabile *determinazione fondamentale* come esteriorizzazione. L'essere davanti al quale si annienta non è perciò altro che il proprio essere superiore, davanti al quale l'inferiore, in quanto *vedere* oggettivabile svanisce[412];

Riassumendo: il vedere, riconoscendosi in quanto vedere, cioè in relazione-ad-un-altro, si auto-sottrae come assoluto e pone, così facendo, il secondo e *suo interiore* termine della relazione, senza potersi mai, tuttavia, auto-sottrarsi definitivamente[413].

---

um «die Bedingtheit beider durcheinander». In diesem Sinne ist die Frage nach der Entstehung des transzendentalen Wissens gestellt". Asmuth op. cit. (1999) p. 291. Si torna su tutto ciò, nelle conclusioni di questo paragrafo.

411 WL 1804II p. 357.

412 WL 1804II p. 359.

413 In questa rinnovata riflessione del vedere sul vedere si ha, come risultato, una quadruplicità: "In questa descrizione si rivela una quadruplicità di elementi, e questa enumerazione può elucidarVi quanto esposto. Innanzitutto il vedere *nella sua essenza*, come assoluta *esteriorità in relazione* a un altro, che attraverso ciò si annienta, e che con questo annientamento guarda a quest'altro come a un essere interiormente chiuso in sé. […] nonostante questo annientamento il vedere rimane proprio nella visione del sorgere (a lui) necessario di un essere, e resta ciò che in modo ineliminabile è: un interno esteriorizzare: perciò l'essere deve portare in sé il suo marchio, quello della vita e dell'esteriorizzazione. […] Il quarto elemento, finalmente, il principio del fuoriuscire da se stesso attraverso la vitalità e l'energia della chiusura in sé, posta nel suo essere e allo stesso tempo assolutamente annientata nel suo effetto, è immediatamente chiaro e non necessita di alcuna dimostrazione ulteriore." WL 1804II p. 362. Se i primi tre termini sono ormai assimilati, il quarto – che dovrebbe essere immediatamente chiaro e non necessitare di dimostrazione! – sembra essere, invece, una nuova e più complessa acquisizione.
Molto efficacemente, M.V. d'Alfonso ne spiega la singolare natura: "L'essere del sapere assoluto non è quindi l'ultimo anello nella catena delle cause efficienti, ma causa in-efficiente interamente rivolta a *estenuare* riflessivamente l'influsso a fuori uscire da sé, non motore immobile, ma motore che girando a vuoto non muove

Avendo a mente questi passaggi e le considerazioni svolte sin qui – senza voler forzare pretestuosamente la questione –, può leggersi la conclusione della IV lezione dell'*Anweisung*, in cui Fichte propone l'esempio del *prisma*:

Come già il tuo occhio sensibile è un prisma, nel quale l'etere del mondo sensibile – un elemento uguale identico a se stesso, puro e incolore – si rifrange sulle superfici delle cose in una moltitudine di colori (per questo però tu non affermerai affatto che l'etere è in sé per sé colorato, bensì soltanto che si scompone in colori [molteplici] nel tuo occhio e a contatto con esso, nel rapporto di azione reciproca; e certo ora non sei in grado di vedere l'etere incolore ma di pensarlo incolore, pensiero, questo, al quale puoi prestar fede in modo esclusivo, dopo aver riconosciuto la natura del tuo occhio che vede); allo stesso modo procedi anche nell'ambito del mondo spirituale e con la visione del tuo occhio spirituale. Ciò che tu vedi, lo sei eternamente tu stesso: eppure tu non lo sei quale tu lo vedi, né lo vedi come tu lo sei. Tu lo sei immutabilmente, puramente, privo di colore e figura. Solanto la riflessione, che parimenti tu stesso sei e proprio perciò non puoi mai separartene, solamente questa te lo rifrange in infiniti raggi e in infinite figure. Sappi dunque che [il tuo essere] non in sé ma esclusivamente in tale tua riflessione – in quanto essa è il tuo occhio spirituale per il cui solo tramite sei in grado di vedere – e nel rapporto di azione reciproca con questa riflessione, è rifratto e configurato, anzi rifratto e configurato come un molteplice. Elevati al di sopra di tale parvenza, che in effetti è altrettanto insopprimibile quanto lo sono i colori del tuo occhio sensibile; elevati al di sopra di tale parvenza fino al pensiero: dal pensiero lasciati prendere, ed ecco: d'ora in poi presterai fede soltanto ad esso[414].

Anche solo dal 'campo sensoriale' dell'esempio si può capire che qui si ha, nel modo proprio dell'esposizione popolare, una riflessione sul *vedere*.

La *relazione reciproca* tra l'etere incolore e il nostro occhio sensibile fa sì che *noi vediamo* il mondo in una moltitudine di colori. *Riconoscendo* la natura del nostro occhio e facendone *astrazione*, siamo in grado di *pensare* l'etere incolore. Allo stesso modo funziona il nostro *occhio spirituale*: ciò che *noi vediamo* lo *siamo* eternamente ma *non lo siamo come lo vediamo, né lo vediamo come lo siamo*. La *riflessione* che noi stessi siamo, in rapporto di *azione reciproca* con l'*essere* che altrettanto intimamente siamo, lo rinfrange in infinite *figure* e *configura* la *molteplicità* del mondo sensibile. *Elevandoci* al di sopra di tale *parvenza* – insopprimibile

nulla fuori di sé perché annienta ogni suo effetto esteriore". M. V. d'Alfonso (2005) *L'impulso nella dottrina della scienza 1804[2] di J. G. Fichte*, in F. Vignanò (a c. di) (2005) *La natura osservata e compresa. Saggi in onore di Francesco Moiso*, Milano Guerini e Associati. pp. 204-215. In questo prezioso articolo d'Alfonso, rilevando quanto ancora poco sia stata studiata la specifica occorrenza di *Trieb* nella WL 1804II, ricorda la lettura di F. Moiso nel saggio, cui più volte ci si è riferiti, *Il nulla e l'assoluto. La* Wissenschaftslehre 1805 *e* Philosophie und Religion, op. cit. (1990). Lo studioso esplicita poi il contributo di F. Ferraguto nel pensare al quarto elemento come movimento di "estenuazione" dell'essere. Nel già citato articolo del 2017, Ferraguto spiega: "Fichte fala justamente de um *Trieb des Seins* e o entende como o correlato fundamental da certeza que o saber tem de si medesmo como vida figurativa do absoluto. […] Essa certeza implica a anulação do saber diante disto, que ele sabe e, portanto, a posição de um ser. […] O impulso, portanto, é o índice da imanência absoluta do saber ou, com as palavras de Fichte, a expressão mais apropriada para definr a sua "autonomia", que podemos descrever formalmente como autorrefleão, e que materialmente, só pode ser vivida no próprio ato que constrói". Ferraguto op. cit. (2017) p. 8. Nel porssimo paragrafo, si torna brevemente sul concetto di *Trieb* nei *Principien* del 1805.

[414] AzsL p. 327.

quanto i colori del nostro occhio sensibile – attingiamo il *pensiero puro*, al quale soltanto, d'ora in avanti, presteremo *fede*. Come già emerso, anche in questo caso, la natura di questa fede è eminentemente pratico-assiologica, è la *decisione* di *lasciar valere* qualcosa, al termine di un processo di auto-valutazione riflessiva.

Nella ventottesima e ultima lezione della WL, allo scopo di dedurre le *prime distinzioni fondamentali del fenomeno*, si assiste a un ulteriore approfondimento genetico. Analizzandone soltanto i passaggi principali, possono ritrovarsi elementi vicini a quanto appena visto, a conclusione della quarta lezione dell'*Anweisung*. La situazione di partenza è, l'ormai nota, relazione d'implicazione tra *costruzione reale* della ragione e nostra *ricostruzione* della stessa:

> Sorge qui allo stesso tempo *un'assoluta attività originaria* e un assoluto movimento, come *in sé* [*an sich*]: e un *fare*, ossia un *rifare* questa *attività originaria* come sua *figura*. (La prima chiarisce originariamente l'evidenza che fa se stessa e si presenta, che ancora ci ha afferrati in tutte le ricerche; la seconda la nostra costruzione della stessa come ci è sempre apparsa)[415].

Per conciliare il lato *oggettivo* e quello *soggettivo* della ragione – porsi nel punto mediano tra i due – occorre *far astrazione* dalla nostra oggettivizzazione, un'astrazione che, si badi bene, qui è esplicitamente *pratico-assiologica*, mai fattuale.

> Ora *noi* tuttavia, nel nostro lavoro adesso compiuto, abbiamo oggettivato e intuito la ragione unica, come farsi intuendo interiormente: ma noi vediamo che dobbiamo farne astrazione se vogliamo riconoscere l'astrazione come *l'Uno*, e siamo anche cosci che comunque dobbiamo farne astrazione, cioè, sebbene fattualmente non siamo in grado di sbarazzarcene, che possiamo pensarlo come non valido in sé. Ora per questa via la ragione viene *vista realmente*, cioè essa, come fars*i* originario, si risolve completamente *nella nostra figura* riproducente [*nachmachenden Bilde*][416].

Come nell'esempio del prisma, sebbene non possiamo mai fattualmente eliminare la nostra oggettivazione, *dobbiamo* e *vogliamo* farne astrazione, per *pensarla* come *non valida in sé*; tutto ciò, ancora, è reso possibile dalla comprensione della legge dell'immagine.

La legittimazione e il risultato di tale movimento è il riconoscere il fenomeno come *necessario* e originario effetto della ragione; tale riconoscimento, tuttavia – ciò si rivelerà importante in seguito –, può avvenire come *non* avvenire, è, in altre parole, affidato completamente alla *libertà* dell'io.

---

[415] WL 1804II p. 380
[416] WL 1804II pp. 381-382.

Quindi – conclusione ancora più importante se lo stesso fenomeno viene di nuovo ricondotto alla ragione – il fenomeno stesso è un originario farsi della ragione, un effetto-della-ragione […] Puramente nel *fenomeno* però = nell'effetto della ragione, a me inaccessibile solo nel suo *principio*, sta: 1. Che io debba necessariamente [*muesse*] assolutamente astrarre, in caso debba [*solle*] giungere a quella coscienza, 2. Che io possa farlo o anche non farlo; quindi che io s*ia libero*[417].

Ora, il mancato coglimento della connessione tra le quattro componenti dell'interiore *farsi* e *intuirsi* della ragione[418] fa sì che ci si trovi dispersi nella molteplicità apparente e si ponga a suo fondamento quattro principi tra loro irrelati: della sensibilità, della legalità, della moralità e della religione.

In tale assumere uno dei quattro principi a far differenza è – lo si chiarirà a breve, analizzando la quinta lezione dell'*Anweisung* – la *libertà*, perché, come visto, l'astrazione dalle oggettivizzazioni della ragione, il vederle in connessione con il principio unico, può avvenire, come non avvenire e può anche avvenire a diversi gradi. Oltre ai quattro principi, vi è un quinto che li ricomprende, in ognuno di essi poi, in quanto tutti effetti-della-ragione, si può rintracciare la presenza degli altri in diverse forme, per un totale di venticinque determinazioni fondamentali.

Per capire meglio questa – contrattissima! – spiegazione fichtiana e, assieme, mostrare l'esigenza di un suo approfondimento, alla luce della quinta lezione dell'*Anweisung*, si legga ancora quanto segue:

Che questa scissione nelle venticinque forme avvenga insieme all'assoluto frammentarsi del reale, ovvero dell'effetto-della-ragione immediatamente inaccessibile nella sua unità, è già stato dimostrato; perché la molteplicità sorge in generale dalla *natura genetica della riflessione sull'unità*, però questa riflessione sull'unità si frammenta immediatamente nella *quintuplicità*, e perciò la molteplicità, da cui bisogna fare astrazione, deve frammentarsi secondo la stessa legge, nella forma della quintuplicità[419].

Come per la prima scissione nell'*infinità*, della quarta delle lezioni a carattere popolare, la molteplicità sorge qui dalla *natura della riflessione sull'unità*; ciò che però appare estemporaneo è che questa riflessione si frammenti "immediatamente nella quintuplicità"[420].

Per chiarire funzionamento e significato della seconda scissione, è ora quanto mai utile rivolgersi all'*Anweisung*. Anche solo leggendo le primissime battute della quinta lezione, si possono ricavare elementi di chiarimento.

---

[417] WL 1804II p. 383.
[418] Su questo quadruplice auto-dispiegamento si torna nel prossimo paragrafo.
[419] WL 1804II p. 387.
[420] Sulla struttura della quintuplicità si veda per lo meno: Meckenstock, G. (1973) *Das Schema der Fünffachheit in J. G. Fichtes Schriften der Jahre 1804-06*, Göttingen, Diss; Girndt, H (1990) *Die fünffache Sicht der Natur im Denken Fichtes*, in "Fichte-Studien" 1, 1990, pp. 108-120.

Onorata Assemblea, secondo ciò che abbiamo visto sin ora, la beatitudine consiste nell'unificazione con Dio in quanto Uno e Assoluto. Noi però, nella nostra indelebile essenza, siamo soltanto sapere, immagine e rappresentazione e questa nostra forma fondamentale non può scomparire neppure in quel nostro coincidere con l'Uno. Anche in questo nostro coincidere con lui, egli non diventa il nostro essere più proprio, ma si libra davanti agli occhi nostri come un essere estraneo che sta al di fuori di noi, al quale soltanto ci abbandoniamo e aderiamo con intimo amore; egli ci sta davanti come sospeso come *in sé privo di figura* e contenuto, senza offrire per sé un concetto determinato né cognizione alcuna della sua intima essenza, bensì solo come *ciò tramite cui pensiamo e comprendiamo il mondo*. Neppure dopo il nostro raccoglierci in lui, va perduto il mondo: *esso acquista soltanto un altro significato*, e da essere indipendente per sé – quale appunto prima lo ritenevamo – diventa soltanto manifestazione ed esternazione, nel sapere, dell'essenza divina in sé celata[421].

Per cominciare, in un orizzonte vicinissimo a quanto appena visto nella WL, Fichte riprende i risultati delle lezioni precedenti: vivere una vita beata consiste nell'unificazione con Dio, questa relazione può comprendersi *realmente solo* se si riconosce che non può mai essere un coincidervi senza residui, a fronte dell'intoglibile natura immaginale dell'esistenza-sapere, che noi stessi siamo. A questo punto, Fichte aggiunge due elementi che, *in nuce*, descrivono il funzionamento della *quintuplicità*.

Il contenuto della nostra relazione con l'essere è completamente *indeterminato* è, si badi bene, libero, privo di figura; la sua unica forma è di essere "ciò tramite cui pensiamo e comprendiamo il mondo". Anche nella misura in cui dovessimo coincidere con l'Uno, il mondo, configurato dal libero fatto della riflessione, non andrebbe perduto ma acquisterebbe "soltanto un altro significato".

Tenendo a mente ciò, si capisce il significato di una prima differenza: la quintuplicità è una seconda forma di scissione che, diversamente dalla prima – la molteplice infinità –, non ha per oggetto il mondo, ma la *nostra riflessione sul mondo*[422].

Per capire cosa ciò comporti, si procederà a una rapida ricostruzione dei cinque punti di vista[423], individuando, di volta in volta, due aspetti: la *libera individuazione di un principio tramite cui pensiamo e comprendiamo il mondo* e il *diverso significato che questi assume*, alla luce del primo. L'indicazione più chiara per individuarli, e allo stesso tempo un altro modo per descriverli, è guardare a cosa s'intenda per *reale* in ognuno di loro[424].

---

[421] AzsL p. 245. (Corsivo G.S.)

[422] Cfr. AzsL p. 249.

[423] Nel prossimo capitolo, si torna ancora sui cinque punti di vista considerandone la loro componente "affettiva", per come emerge, in particolare, nell'ottava e nella decima lezione dell'AzsL.

[424] Nel già citato lavoro, H. Traub, ancora in vista di una comprensione unitaria del pensiero fichtiano, mette in luce come i cicli di lezione a carattere popolare siano funzionali per comprendere il concetto di *realtà*, che nella WL presenta molti e sfaccettati significati: "Für den Begriff der Realität, bzw. die ihm korrespondierende Anschauung und Erfahrung, läss sich in Fichtes *Wissenschaftslehre* keine einheitliche Bedeutung ausmachen. Gleichwohl gibt es auf unterschiedlichen Reflexionsebenen je bestimmte Vorstellungen von Realität". Per dar

Il primo e più confuso punto di vista è quello della *sensibilità*, che consiste nel "ritenere mondo e realtà effettivamente esistente ciò che cade sotto i sensi esterni, nel ritenere ciò come la realtà più alta, quella vera e esistente per sé[425]"; Fichte ritiene di essersi spiegato a sufficienza in merito a questo, nelle precedenti lezioni.

Per il secondo, quello della *legalità*, "ciò che è propriamente reale ed esiste per se stesso è una legge e precisamente una legge che esige l'ordine e l'eguaglianza per la libertà dei più[426]"; su questo si fonda la dottrina del diritto[427] e a questi apparterrebbe la filosofia kantiana.

I successivi tre punti di vista si mostrano, esplicitamente, come i superiori, sembra perciò, doversi individuare qualcosa che li distingua dai primi e accomuni tra loro[428].

Per quel che riguarda il terzo, quello della *moralità superiore*, il tratto che lo specifica è il suo esprimersi *creativo* e agire *trasformativo* sul reale.

Anche per tale punto di vista, esattamente come per il secondo appena descritto, la realtà suprema, prima e assolutamente reale è una legge per il mondo degli spiriti, e in ciò i due modi di vedere coincidono. Tuttavia la legge del terzo punto di vista non si limita esclusivamente a *ordinare* ciò che è presente, ma è piuttosto una legge *che crea* il nuovo e ciò che puramente e semplicemente non è presente all'interno di ciò che è presente[429].

Si è già analizzata la specificità della moralità superiore, nel terzo paragrafo del primo capitolo, in relazione alla nona conferenza dell'*Anweisung* e ai due cicli di lezioni a carattere popolare coevi, *Grundzüge* e *Über das Wesen des Gelehrten*. Un ulteriore approfondimento in merito, da un'altra prospettiva, si condurrà nel prossimo paragrafo.

Fichte dedica particolare attenzione alla descrizione del quarto punto di vista, quello della *religione*. Di certo, può pensarsi che ciò dipenda dal fatto che sia quello cui queste lezioni intendono introdurre; tuttavia, si vuole ora mostrare come, nella visione del mondo della

---

conto della questione, in un capitolo intitolato "Realität und System", Traub prende in esame i quattro principi fondamentali della WL1804II e la loro ricomprensione "affettiva" nella dottrina della quintuplicità dell'*Anweisung*. Cfr. Oesterreich, P. L., Traub, H. op. cit. (2006) pp. 194-206. Si torna su questo, nel prossimo paragrafo.

[425] AzsL p. 255.

[426] AzsL p. 257.

[427] Alle diverse formulazioni di *Rechtslehre* e *Sittenlehre*, nella filosofia fichtiana, è dedicato il 29° volume delle *Fichte Studien* 2006. In particolare, si veda l'articolo di Kloc-Konkolowicz, «*Jeder wird Gott*» *Zur Erfüllung des Gesetzes und zum Status des handelnden Ich*, che mette in relazione *Sittenlehre* 1798 e *Anweisung*.

[428] H. Traub, nel già citato contributo, assegna al terzo e al quarto punto di vista un carattere *genetico*, rispetto ai primi due: "Realität ist in diesen beiden Gestalten des Bewusstseins also nicht faktische, d. h. sinnliche oder sittliche Realität, sondern genetische, in subjectiven oder objectiven, d.h. idealen oder göttlichen Bildungsakten sich vollziehende Realität". Oesterreich, P. L., Traub, H. op. cit. (2006) p. 200.

[429] AzsL p. 263.

religione, emergano aspetti molto utili per capire cosa significhi trovarsi in un punto di vista, per comprendere il senso ultimo della dottrina della quintuplicità[430].
Per prima cosa, si può notare come l'avanzamento di questo punto di vista derivi dalla completa *connessione* dei contenuti della moralità superiore con il principio unico che vi soggiace.

Se scaturisce dalla terza visione appena delineata e le è unita, la religione dovrebbe essere descritta come la chiara conoscenza del fatto che quel sacro, quel bene e quel bello non sono in alcun modo nostro parto né il parto di uno spirito, di una luce e di un pensiero che siano un nulla in se stessi, bensì sono direttamente la manifestazione dell'intima essenza di Dio in noi – in quanto siamo luce –; sì, la sua espressione, la sua immagine, assolutamente e semplicemente, senza detrazione alcuna, proprio nel modo in cui la sua intima essenza può schiudersi in un immagine[431].

Se si pensa al problema della mancata connessione tra i quattro momenti dell'auto-costruirsi della ragione, nella ventottesima lezione della WL, si vede come, anche in questo caso, l'avanzamento speculativo dipenda da una superiore auto-comprensione del fenomeno, del suo essere in relazione con Dio, relazione che, si specifica nei termini della struttura del sapere-immagine. Leggendo ora, per intero, la lunga spiegazione del punto di vista della religione, si può ripercorrere la riflessione fichtiana sin qui e trovare nuovi aspetti di chiarimento:

Soltanto Dio è e al di fuori di lui non c'è nulla: una proposizione, mi sembra, facilmente comprensibile e condizione esclusiva di ogni visione religiosa. Dicendo in questo modo «Dio è», abbiamo un concetto affatto vuoto, che puramente e semplicemente non spiega in alcun modo l'intima essenza di Dio. [...] L'unico corollario possibile, che egli è assolutamente da sé, tramite se stesso e in sé, altro non è che la forma fondamentale del nostro intelletto applicata a lui e nulla esprime se non il nostro modo di pensarlo [...] Dio uscendo da questo concetto vuoto, che ha l'aspetto di un'ombra, entra nella sua vita effettiva, vera e immediata in noi, ovvero, espresso in modo più rigoroso: noi stessi siamo questa sua stessa vita immediata. Sia pure, ma nulla sappiamo di quest'immediata vita divina; e poiché, in modo esattamente conforme alla nostra dichiarazione, la nostra propria esistenza, che ci appartiene, è soltanto quella che possiamo cogliere nella coscienza, quel nostro essere in Dio, benché alla radice possa essere sempre il nostro, ci rimane tuttavia eternamente estraneo [...] La forma ci nasconde sempre l'essenza; il nostro stesso vedere ci vela sempre l'oggetto e il nostro stesso occhio è di ostacolo al nostro occhio (*und unser Auge selbst steht unserm Auge im Wege*). A te, che così ti lamenti, dico: elevati soltanto al punto di vista della religione e tutti gli involucri scompaiono; ti sparisce il mondo con il suo morto principio ed entra nuovamente in te la divinità stessa, nella sua forma prima e originaria, quale vita, come la tua propria vita, che devi vivere e vivrai. Resta ancora soltanto l'unica forma inestinguibile della riflessione, l'infinità di questa vita divina in te, la quale in Dio è certamente soltanto una; tuttavia questa forma non ti schiaccia, infatti tu la desideri e la ami: essa non ti inganna perché tu sei in grado di spiegarla (*aber diese Form drückt*

[430] Così, esplicitamente, F. Gilli: "Die Religion spielt eine zentrale und fundamentale Rolle für das Verständnis des gesamten Begriffs der *Fünffachheit*, d. h. der fünf möglichen Weltansichten (Sinnlichkeit, Rechtlichkeit, Moralität, Religion, Wissenschaft)". Gilli op. cit. (2001) p. 496.
[431] AzsL p. 267.

dich nicht – denn du bergehrst sie und liebst sie: sie irret dich nicht; denn du vermagst sie zu erklären). [...] «*Che* cos'è Dio?» [...] «Egli *è* ciò che *fa* colui che gli si abbandona e si lascia prendere dall'entusiasmo per lui». Vuoi contemplare Dio com'egli è in se stesso, faccia a faccia? Non cercarlo al di là delle nuvole, puoi trovarlo dovunque tu sia: guarda alla vita di coloro che gli si sono abbandonati, e lo vedi. Abbandonati anche tu a lui, e lo trovi nel tuo petto. Onorata Assemblea, questa è la visione del mondo, e dell'essere, dal punto di vista della religione[432].

Nella prima parte della spiegazione, la relazione tra noi e Dio è individuata nei termini della struttura del sapere-immagine: noi stessi siamo e viviamo della vita di Dio ma tale nostra vita interiore ci resta irrimediabilmente inattingibile, a causa del nostro stesso essere *vedere* che vela a se stesso il proprio contenuto, del nostro occhio ch'è d'ostacolo al nostro occhio. Tuttavia – e in ciò s'individua la specificità di questi passaggi –, l'inestinguibile forma della riflessione, la natura immaginale del sapere non irretisce la sensatezza di una relazione con l'essere perché, dal punto di vista della religione, siamo in grado di *spiegarla.*

La natura di questa spiegazione, non può essere teoretico-deduttiva, ma eminentemente *pratica*: essa non comporta un superamento del *vedere* che noi stessi siamo, ma un *libero desiderarlo, amarlo* e *viverlo* in quanto vita stessa di Dio.

Allo stesso tempo, si capisce in che senso trovarsi in un punto di vista significhi avere un principio tramite cui pensare e comprendere il mondo, riflettere liberamente *sul* mondo. Tale riflessione, in conseguenza della natura immaginale del sapere, significa, assieme, *riflettere l'essere, riflettendo sul nostro riflettere il mondo.*

Questi elementi in connessione fanno sì che la realtà acquisti per noi un altro significato, si risolvono in un atto *trasformativo* e *pratico*, perché di *libero conferimento di senso,* in un *progetto d'esistenza*.

S'intende adesso riprendere un'ipotesi inziale e completarla, per riproporre un problema che si era posto, a conclusione del precedente paragrafo.

Ci si chiedeva se la dottrina della quintuplicità potesse essere una specifica forma di *Erscheinungslehre* – come una riflessione sulle conseguenze del nesso d'implicazione tra essere e esistenza, alla luce della *natura immaginale del sapere* –, nell'economia dell'esposizione popolare. Si può confermare quest'ipotesi adesso, solo se la si completa nella sua declinazione *pratico-esistenziale*.

In altre parole, la dottrina della quintuplicità, per come emerge nell'*Anweisung*, mostra come: la legge d'implicazione tra essere e esistenza è *necessaria,* la seconda è immagine del primo

[432] AzsL pp. 267-271.

ma, proprio per il suo essere immagine, nel suo contenuto, la *ri-costruzione* del sapere non può che essere assolutamente libera, pratica e, in questo senso, *trasformativa* ed *esistenziale*.

L'ultima parte della quinta lezione è dedicata a una breve esposizione dell'ultima visione del mondo, quella della *scienza*. Da qui, ognuno dei punti di vista è ricompreso in unità e si è in grado di connettere, di volta in volta, ogni molteplice all'Uno. Come già a più riprese emerso, ciò che per la religione è un *fatto assoluto*, per la scienza è *comprensione genetica*: la prima sa *che* (*dass*) il fondamento di ogni realtà è nell'essere assoluto, la seconda spiega *come* (*wie*) questo accada.

Alla luce di quanto emerso sin qui, si può provare a riconsiderare l'intera questione.

A conclusione del precedente paragrafo, si è visto come il risultato della fenomenologia ascendente, alla luce della dottrina della verità, fosse simile al contenuto del punto di vista della religione: la certezza di trovarsi in una condizione di medesimezza con l'essere, sostenuta dal nostro *desiderarlo*.

Ci si chiedeva, dunque, in cosa consistesse la componente genetica della WL, rispetto alla certezza della religione. Si rimandava, così, all'*Erscheinungslehre* per affrontare il problema, prospettandone già una declinazione pratica. Effettivamente, si è visto, il passaggio dal sapere *ordinario* a quello *trascendentale* si pone correttamente soltanto in questa seconda parte della dottrina della scienza. A sua conclusione, tuttavia, a fronte delle succedentesi deduzioni genetiche, si assiste, più che a un definitivo passaggio dall'uno all'altro, a una *legittimata* comprensione della *reciproca condizionatezza* di sapere ordinario e sapere trascendentale[433].

Nella ventottesima e ultima lezione della WL, l'esito di ogni passaggio genetico si risolve nei termini di una *necessaria astrazione* dalle diverse oggettivazioni del sapere, con un'importante specificazione: che la stessa avvenga non è altrettanto necessario, che sia, in altri termini, completamente affidata alla nostra *libertà*.

Ora si ritiene di poter individuare, in quest'ultima componente, la forza propulsiva della dottrina della quintuplicità. Il suo risultato, com'è evidente nel punto di vista della religione, è che noi

[433] Conclude, efficacemente in proposito, M. Ivaldo: "[…] il sapere ordinario dà la «condizione originaria» della possibilità genetica dell'esistere (manifestarsi) del sapere assoluto; allo stesso tempo le determinazioni (qualitative e quantitative) del medesimo sapere ordinario possono essere giustificate solo nel presupposto dell'intellezione della genesi della manifestazione del sapere assoluto, ossia solo in chiave trascendentale. Da qui risulta la connessione fra la vita – la dimensione del sapere ordinario – e la *Wissenschaftslehre* (e il sapere assoluto che essa geneticamente diviene). La vita (e il sapere ordinario) non vengono ignorati o misconosciuti dalla *Wissenschaftslehre*, ma offrono un conteso originario di determinazioni per la costruzione genetica (trascendentale) del sapere assoluto; […]" Ivaldo op. cit. (1987) p. 385. Nella stessa direzione spiega A. Bertinetto: "Questo circolo tra la WL e il sapere, tra sapere assoluto-genetico e sapere empirico-fattuale, è la forma epistemologica del circolo tra verità e coscienza, ovvero tra vita e intelletto, che costituisce il vero e proprio nucleo problematico della WL. […] il trascendentale, in quanto genesi, in quanto condizione di possibilità del fatto, non è di per sé contrapposto al fatto. Il sapere assoluto non è un sapere diverso dal sapere fattuale: è il sapere fattuale ben compreso; e il sapere comune, fattuale, non è che la condizione fattuale di possibilità del sapere assoluto". Bertinetto op. cit. (2010) pp. 204-205.

riflettiamo l'essere, riflettendo liberamente sulla nostra relazione con lui. Quando ciò avviene, quando lo comprendiamo come nostro principio esplicativo, il mondo assume un nuovo significato, che conduce a una totalizzante trasformazione interiore, a un performativo progetto d'esistenza.

Non a caso, in questo paragrafo, non si è affrontato un diretto confronto tra i quattro principi fondamentali del sapere, nella ventottesima lezione della WL, e la quintuplicità dei punti di vista, nell'*Anweisung*.

Ciò perché si ritiene che la questione vada legittimamente affrontata, in una specifica prospettiva, nel prossimo. A quello, si rinvia anche, e soprattutto, per verificare un'ulteriore ipotesi interpretativa: ci si domanda ora se la quintuplicità, come declinazione dell'*Erscheinungslehre* pratico-esistenziale, possa leggersi, anche, come un'*applicazione* della *Wissenschaftslehre*.

Per porre correttamente il problema, tuttavia, occorre guardare ai *Prinzipien der Gottes-, Sitten- u, Rechtslehre* del 1805. Del resto, la WL 1804II si conclude con il seguente rinvio:

> Il compito da noi assunto è allora completamente risolto e la nostra scienza è conclusa. I principi sono istituiti nella più alta chiarezza e determinatezza possibili; […] Ma per l'applicazione di questi principi ai punti di vista particolari, per esempio a quello della religione, che, non nell'unilateralità e sensibilizzazione in cui veniva colto prima, ma nello spirito abitante la dottrina della scienza potrebbe sempre ben rimanere il più alto, e, a partire da questa, alla dottrina della morale e del diritto, si potrebbe forse trovare l'occasione e il tempo durante il prossimo inverno[434].

[434] WL 1804II p. 387-388.

2.6 Excursus: *Die Prinzipien der Gottes-, Sitten-u, Rechtslehre* (1805)

Questo breve *excursus* sui *Principien der Gottes-, Sitten-u, Rechtslehre* del 1805[435] è utile per una possibile problematizzazione della relazione tra: la fenomenologia dei quattro principi fondamentali, nella ventottesima lezione della WL 1804II, e la dottrina della quintuplicità dei punti di vista, nell'*Anweisung*.

In relazione ai temi trattati nel precedente paragrafo, inoltre, s'intende proporre un'ipotesi, per la quale, la seconda – intesa come una forma di *Ercheinungslehre* pratico-esistenziale – possa leggersi, anche, come una possibile *Anwendung* della WL, ancora in uno specifico senso.

Con questi obiettivi non si intende e non si può, in questo luogo, condurre un'analisi puntuale delle complesse e densissime lezioni del 1805, ma si prova a metterne in luce alcuni aspetti, a restituirne una lettura 'funzionale'

Come visto, a conclusione della *Erscheinungslehre* si pone, per un'ultima volta, il noto problema della relazione d'implicazione tra *costruzione reale* della ragione e nostra *ricostruzione* della prima, nel sapere.

Secondo le acquisizioni sin qui raggiunte, si ha che questa contraddizione dipende *dall'auto-costruirsi e intuirsi come tale* della ragione. Questo duplice movimento, la posizione *oggettiva* e *soggettiva* della ragione, si suddivide, poi ancora:

> *Risultato*: la ragione in quanto *fare* intuendosi, immediatamente interiore – e nel senso di assoluta *unità* del suo effetto – si compone, nella *vita* di questo fare, in essere e fare; e in *fare* dell'*essere*, in quanto fatto e non fatto, e *fare del fare*, in quanto essente parimenti originario e non originario, cioè ricostruito [*nachgebildeten*]: e questa disgiunzione espressa proprio come noi la esprimevamo, è quella assolutamente originaria[436].

Provando a sciogliere i punti di questo – per nulla semplice! – risultato, potrebbe pensarsi che: alla dimensione del *Sein-Gemachtes* corrisponda una posizione realista-sensibile; a quella del *Sein-Nicht-Gemachtes* quella del realismo della religione; alla dimensione del *Machen-Ursprüngliches* corrisponda l'idealismo della morale; a quella del *Machen-Nicht-Ursprüngliches* quella dell'idealismo della legalità[437]. Come si vede si hanno qui i quattro termini, la cui mancata connessione comporta avere quattro diversi principi fondamentali:

---

[435] GA II/7 pp. 369-499. D'ora in avanti *Principien*.

[436] WL 1804II p.

[437] Si segue qui la lettura di F. Seyler, che connette questo risultato ad una prima formulazione della quintuplicità, nella quarta lezione della WL, nell'ambito del confronto tra idealismo e realismo, inferiori e superiori. Cfr. Seyler op. cit. (2016) pp. 114-115.

1. Nell'oggetto statico, e quindi assolutamente mutevole; principio della sensibilità, fede nella *natura*, materialismo. 2. Nel s*oggetto* fisso: fede nella personalità e, a fronte della loro molteplicità, nell'unità e uguaglianza della personalità, principio della *legalità*. 3. Stare nell'assoluto reale configurare del soggetto, il quale ora comprensibilmente, poiché il configurare vien messo in relazione al soggetto statico, fa di quest'ultimo l'unità e lascia al primo la molteplicità. Punto di vista della moralità, come operare che deriva puramente dallo statico Io della coscienza e procede nel tempo infinito. 4. Stare nell'assoluto configurare e vivere dell'*oggetto* assoluto, il quale ora da se stesso, e in base alla ragione addotta al punto tre, diventa unità. Punto di vista della *religione* come fede in un Dio solamente veritiero in ogni tempo e solamente interiormente vivente[438].

La deduzione dei quattro principi è avvenuta ma Fichte, nell'ultima lezione, non si dilunga ulteriormente nella loro *esplicazione*[439]. Per un primo chiarimento in merito e per introdurre una riflessione sui *Principien*, può leggersi l'estratto di una lettera di Fichte, del giugno del 1804[440]:

[…] dass daher das Seyn, an und für sich, und abgetrennt gedacht vom Bewußtseyn, durchaus Eines sey, so wie die Vernunft selber, und dass es nur in seiner Vereinigung mit dem Bewußtseyn sich spalte, weil das leztere, zufolge seines eignen Wesen, sich nothwendig spaltet; mithin nur im Bewußtseyn es ein mannigfaltiges Seyn giebt, z.b. spaltet es sich zuförderst in ein *sinnliches* und *übersinnliches* Bewußtseyn, was auf das Seyn angewendet, ein *sinnliches* und *übersinnliches Seyn* geben muss. Das *Übersinnliches* spaltet sich hinwiederum, nach einem hier nicht anzuführenden Gesetz, in *religiöses*, und *moralisches* Bewußtseyn, was auf das Seyn angewendet, einen *Gott* giebt, und ein *sittliches Gesetz*; das Sinnliche spaltet sich wiederum in ein *Sociales*, und in eine *Natur*-Bewußtseyn, was auf das Seyn angewendet, ein *Rechtsgesetz*, und eine *Natur* giebt[441].

In questa riflessione fichtiana, vicinissima temporalmente alle lezioni della WL, si ha già un più completo svolgimento dei quattro principi[442]. In una diversa formulazione, la questione di partenza rimane quella del riconoscere l'origine della molteplicità, nella *relazione* tra l'essere, in sé e per sé uno, e le sue successive configurazioni ad opera della coscienza. Si ha qui, tuttavia, una prima distinzione tra una dimensione *sovrasensibile*, cui pertengono coscienza religiosa e morale, e una *sensibile*, cui afferiscono quella sociale e naturale.
L'elemento inedito, tuttavia, è una seconda specificazione, per la quale, nel primo caso, dall'essere "*applicato*" si avrebbero Dio e la legge morale, nel secondo, dall'essere "applicato" il diritto e la natura.

---

[438] WL 1804II p. 385. Per lo sviluppo della presente riflessione, è da notare come il quarto principio, quello della religione, sia descritto come *vivere* dell'oggetto assoluto.
[439] Si spera di mostrare come qui il termine "esplicazione" sia particolarmente incisivo se si guarda all'etimo di "esplicare" come svolgere-esercitare un'attività e, assieme, rivelarsi apertamente, manifestarsi.
[440] GAIII/5 pp. 244-248. Nell'edizione critica, il destinatario della lettera non è certo: *Fichte an (Paul Joseph?) Appia (in Frankfurt am Main?) Brief und Aphorismen nebst Erläuterndem Zusatz*.
[441] GAIII/5 p. 247.
[442] Nel medesimo contesto d'analisi, Seyler legge in questa lettera una formulazione *ante litteram* della dottrina della quintuplicità. Cfr. Seyler op.cit. (2016) p. 110.

Questa struttura, qui semplicemente schizzata, sembra abbastanza corrispondente al programma dei *Principien der Gottes-, Sitten-u, Rechtslehre*. La conclusione della lettera è, d'altra parte, la medesima della dottrina della scienza:

Aus demselben Grunde können wir das Bewußtseyn, und seine nothwendige Resultate im Leben nie aufgeben; ohnerachtet wir wißen können und sollen, daß diese Resultate nicht *an sich* gültig sind […][443].

Si è visto come Fichte, a conclusione della WL, rimandi ad altro momento il compito dell'*applicazione* dei quattro principi fondamentali ai punti di vista particolari: il programma dei *Principien* è presto detto[444].
Sollevando, sin dall'inizio, la problematicità di una precisa corrispondenza tra principi fondamentali e punti di vista particolari[445] – e ricordando come Fichte indichi quello della *religione* come il più alto – si legge, nella prima delle lezioni del 1805 a questo tema dedicate:

In der Gotteslehre, scientifisch, in der Religiosität, im Leben, verschwindet alle Sitten, oder Rechtslehre als absolutes durchaus[446].

Come si vede una prima questione è capire se, e in che senso, ci sia una distinzione tra dottrina di Dio – teologia? – e dottrina della religione. Stante le parole di Fichte, nella prima si procede *scientificamente*, mentre nella seconda – e si spera di chiarire in che senso – si ha a che fare con la *vita*; in entrambi i casi, comunque, in esse, dottrina della morale e dottrina del diritto scomparirebbero nella loro assolutezza.
Quest'ultima assunzione giustifica, probabilmente, l'inversione nell'ordine di trattazione in queste lezioni, rispetto alla fenomenologia dei quattro principi nella dottrina della scienza del 1804II[447]. In linea generale, infine, strutturalmente, nei *Principien,* sembrerebbe mancare una dottrina corrispondente al primo dei quattro, una dottrina della *natura*.

---

[443] GAIII/5 p. 248. Anche in questo caso, i risultati della coscienza risultano intoglibili *nella vita*.
[444] I curatori dell'edizione critica rimandano esplicitamente ai *Principien*, per lo svolgimento del compito assegnato nella WL. Cfr. GAII/8 p. 420.
[445] Nel più volte citato lavoro, H. Traub, senza ulteriormente problematizzare, legge in diretta connessione i quattro principi e la dottrina della quintuplicità dei punti di vista e, anzi, usa la seconda in funzione di chiarimento dei primi. Cfr. Oesterreich, P. L., Traub, H. op. cit. (2006) pp. 194-206. F. Seyler, pur problematizzando la questione, ritiene che: "Im 28. Vortrag der *Wissenschaftslehre* wird diese Fünffachheit genetisch begründet". Seyler op. cit. (2016) p. 110.
[446] *Principien* p. 381
[447] M. Ivaldo spiega l'inversione nell'ordine di trattazione, in primo luogo, da un punto di vista metodologico. Nei *Principien*, programmaticamente, Fichte conduce una *deduzione* dei principi dei tre campi d'esperienza, alla luce dell'acquisizione, per la quale, l'esistenza è manifestazione di Dio. Nell'*Erscheinungslehre* della dottrina della scienza, diversamente, alla luce del contenuto della *Wahrheitslehre*, si descrive la *fenomenologia* dell'io come effetto della ragione. Cfr. Ivaldo, M. (2016) *The Doctrine of manifestation in Fichte's Principien (1805)*. In "Laval theologique et philosophique", 2016, 1, p. 38.

Solo per citare un luogo testuale appena visto, nella lettera del giugno 1804, come in diversi contesti di questo periodo, Fichte definisce la *Wissenschaftslehre* come una *logologhia*, in esplicito riferimento al prologo del vangelo di Giovanni. Ciò porta a domandarsi se la dottrina della scienza stessa, in questo preciso senso, potrebbe intendersi come una *Gotteslehre* e, se così fosse, in che tipo di relazione sia con la dottrina di Dio dei *Principien*. Ciò che certamente le accomuna è il loro carattere *scientifico*. Programmaticamente, a partire dall'ottava delle lezioni del 1805, Fichte conduce la *deduzione genetica* del contenuto oggettivamente posto nelle precedenti. In questo senso, a valle delle considerazioni svolte sulla *certezza fattuale* della religione, può già comprendersi perché, nei *Principien*, non si trovi una *Religionslehre*.
Resta però da capire, in quest'ordine di problemi, se e in cosa la *Gotteslehre*, lì proposta, si differenzi dalla *Wissenschaftslehre*, più in generale. Nella sua introduzione al testo, R. Lauth propone la questione nei seguenti termini:

> In einer gewissen Hinsicht ist also die neue Vorlesung wiederum eine solche der Wissenschaftslehre, allerdings dieser wesentlich in ihrem zweiten Teil der Entfaltung der "Synthetik" des Wissens. Auf der anderen Seite handelt es sich hier bereits um "angewendete" Wissenschaftslehre, als Entfaltung und Ableitung in Richtung auf die Prinzipien der Theologie, der Sittenlehre und der Rechtslehre bzw. auf deren vereinigendes Mittelglied ("die Eine Welt" in ihrem Grundprinzip), deren Funktion im Ganzen zugleich sichtbar gemacht werden soll[448].

In linea con questa lettura, bisogna riflettere sul significato di una possibile *applicazione* della dottrina della scienza. Questa questione è molto importante, in generale, per la comprensione della relazione tra punto di vista della *filosofia* e punto di vista della *coscienza comune* e, in quest'economia, per il significato dell'*Anweisung zum seligen Leben*.
Il problema potrebbe facilmente risolversi sapendo che Fichte, già nella prima ora di lezione, dà una definizione specifica di *Anwendung*:

> *Anwendung* der W.L. die eben drum erläutert, erklärt: Anwendung auf einen *vor der* Untersuchung voher allerdings von auswärts her gegebnen Stoff, der aber *in* der Untersuchung nicht gegeben bleibt, sondern selbst wieder aus dem Wissen hervorgeht[449].

Se si pensa al proposito fichtiano, a conclusione della WL 1804II – di applicare i quattro principi, ai punti di vista particolari, per primo a quello della religione – verrebbe da dire che, in queste lezioni, Fichte parta da alcuni campi d'esperienza dati e ne 'rintracci' i principi *a*

[448] Lauth, R. (hrgs. von) Fichte, J. G., *Die Principien der Gottes- Sitten- und Rechtslehre: Februar und Marz 1805*, Hamburg, Felix Meiner, 1986. p. XVII. È da notare che Lauth individui, come campo d'applicazione, una *Theologie*.
[449] *Principien* p. 380.

priori, alla luce dei risultati della dottrina della scienza, svolgendone in questo modo un'applicazione.

Il vero problema, tuttavia, è che, a ben guardare, il movimento indicato come applicazione sembra essere molto simile al metodo *genetico-deduttivo*, chiaro sin dai prolegomeni della WL. Come visto, secondo il metodo scientifico, Fichte, a più riprese, inizia l'indagine con un *dato fattuale*, che tale non deve restare, per dedurne via via il principio genetico.

È possibile che l'*Anwendung*, in generale, sia pensabile solo in questo senso? Più nello specifico, può mai essere l'applicazione, così intesa, lo specifico dei *Principien*?

Inoltre, l'applicazione, con questo solo significato, potrebbe esser utile per la dottrina della morale e del diritto ma, nel caso della dottrina di Dio – che, come visto, non può essere *Religionslehre* –, riesce davvero difficile capire quale nuovo contributo apporti, rispetto alla dottrina della scienza.

Sulla necessità del movimento genetico, perché si dia una *Gotteslehre*, Fichte, nei *Principien*, è chiaro:

> *Folgerung*: Das Wissen giebt sich die Aufgabe, sich selbst genetisch abzuleiten – blosses Faktum – Für die Lösung dieser Aufgabe ist es schlechthin nothwendig, daß dasselbe sich reflektire – läßt sich selbßt einsehen – […] weil nur durch die Erklärung des Bewußtseyns, und durch diese absolut in sich geschloßne Erklärung, es im Wissen zu einem Absoluten, als Absoluten, oder Gotte, kommt[450].

Ora, cercando un senso *altro* di *Anwendung*, probabilmente al primo complementare, si deve tornare sulla considerazione, per cui, nei *Principien* mancherebbe, come corrispettivo del principio della sensibilità, una *dottrina della natura*. In merito a ciò, tuttavia, è necessario esplicitare come, in queste lezioni, l'interconnessione di *Gottes-Sitten- und Rechtslehre* debba dar conto del "mondo-uno", quale *manifestazione, esistenza di Dio.* Anche solo considerando questo, per tornarci a breve, si capisce come una riflessione sulla natura[451] – e altresì sulla storia[452]– sia ugualmente implicata per assolvere tale compito.

Se si ripensa ad alcuni importanti aspetti, emersi nell'ultimo paragrafo del precedente capitolo, può avanzarsi una precisa ipotesi interpretativa.

---

[450] *Principien* pp. 412-417.

[451] Sulla possibilità di una dottrina trascendentale della natura si rimanda nuovamente a R. Lauth op. cit. (1984).

[452] Richiama l'attenzione su questo aspetto M. Ivaldo, che legge nei *Principien* le strutture teoretiche indispensabili per l'elaborazione di una dottrina della storia, come dottrina della scienza applicata a particolari sfere della manifestazione. Cfr. Ivaldo op.cit. (2016) p. 40. Nell'economia della presente analisi, va notato anche come Ivaldo ricordi che la terza esposizione della WL 1804 avrebbe dovuto trattare la filosofia della storia fichtiana, i cui contenuti, sarebbero poi defluiti, in forma di esposizione popolare, nei *Grundzüge*. Ivaldo op.cit. (2016) p. 36.

Si è visto, seguendo l'illuminante lettura di R. Lauth, come: "Rispetto all'unilaterale idealismo la dottrina della scienza è non un sistema chiuso, ma *un sistema di per se stesso aperto*, aperto per l'aspetto positivo, concretamente concreto. Essa completa la visione soltanto nel sistema *dei principi*; non comprende però l'atto irreperibilmente concreto della libertà nella sua irripetibile concretezza"[453].

Il secondo aspetto, l'indeducibilità dell'atto concreto della libertà, si è visto come uno dei punti di conclusione dell'*Erscheinungslehre* e, assieme, come motore speculativo della dottrina della quintuplicità, nell'*Anweisung*. Si leggeva nella ventottesima lezione, poco prima della deduzione dei quattro principi:

> Quindi – conclusione ancora più importante […]: 1. Che io debba necessariamente [*muesse*] assolutamente astrarre, in caso debba [*solle*] giungere a quella coscienza, 2. Che io possa farlo o anche non farlo; quindi che io s*ia libero* […] L'Io della coscienza, nel *fenomeno*, è un effetto della ragione inconcepibile, innanzitutto secondo la materia. Questa inconcepibilità, in quanto tale, fa ingresso nella coscienza originaria – che va presupposta alla genesi, è per eccellenza mutevole, si svolge attraverso un'infinita molteplicità – espressamente come inconcepibile, cioè *reale* [454].

Con chiarezza, in questo passo, la dimensione *materiale*, il movimento di *libera realizzazione* è colto nella sua costitutiva *indeducibilità*. In questo senso e con l'intento di verificarne la tenuta, si potrebbe dire che: un secondo modo di intendere l'*applicazione* della WL, un'*istanza concretamente realizzativa*, non si trova nei *Principien*, perché non può *legittimamente* negli stessi trovarsi. In altre parole, l'indeducibilità di *natura* e *storia* rende impossibile – in queste lezioni di filosofia s*cientifica* – la deduzione genetica dei loro principi a priori, cui invece, si può risalire per le dottrine di Dio, della morale e del diritto.

Ora, tuttavia, la specificità e il preciso contributo dei *Principien* potrebbero trovarsi nel fatto che, in sede sistematica, le due dimensioni della libertà[455], non restino del tutto irrelate, ma trovino un luogo di mediazione. In altri termini, la peculiarità di queste lezioni potrebbe leggersi

---

[453] Lauth op. cit. (1997) p. 306.

[454] WL 1804II p. 383. Commenta questo passo, M. Ivaldo: "L'apparizione genetica dell'unità della ragione include pertanto la posizione della coscienza come un mutevole e un molteplice: *se* una libera astrazione nell'unità è effettuata – […] –, la coscienza è posta assolutamente ed è posta come un molteplice e mutevole (potremmo dire: come storica). L'io della coscienza è, nella manifestazione, effetto della ragione inconcepibile secondo la materia: il quanto del molteplice e del mutevole non è derivabile a priori dalla legge della ragione". Ivaldo op. cit. (1987) p. 399.

[455] Sperando di non operare una pretestuale forzatura, si riporta, come paradigmatica descrizione delle due dimensioni, la bellissima osservazione di Lauth: "Considerata dal punto di vista dei principi la libertà con tutto ciò che è posto da essa è un principio costitutivo che si può cogliere a priori in linea di principio con tutto ciò che essa ha costituito. Vista dall'altro lato la libertà è nella sua esistenza concreta indeducibile e non si può se non farne esperienza a posteriori. Si intenda bene: anche questa concretezza può essere riguardata sotto il duplice punto di vista menzionato, o come un momento principiale di datità sistematica *oppure* come realtà particolare irripetibile". Lauth op. cit. (1997) p. 304. Nelle conclusioni di quest'analisi, si proverà a leggere quest'ultima sottodivisione in parallelo con la relazione tra *Principien* e cicli di lezioni a carattere popolare.

nel momento in cui, avvenuto il consueto passaggio deduttivo-genetico, dal *che* al *come* della manifestazione, in una terza parte, si assiste a un'inedita indagine sul suo *perché*. Questo movimento potrebbe intendersi come un avanzamento dall'*affermazione fattuale* della manifestazione divina, alla sua *posizione ipotetica* in vista della *deduzione genetica*, per giungere alla *necessità pratico-categorica del suo darsi nel sapere*[456].

A cominciare dalla XIII lezione, ciò che era l'ipotetico *Soll* della manifestazione, s'intuisce come un libero *doversi porre di Dio* in essa, un *Soll als Soll*, alla cui posizione, risponde il sapere come sua esistenza.

Per un verso, l'io scopre come unico *senso-scopo* della sua esistenza il *dover essere conosciuto* di Dio, per altro, in quanto auto-coscienza, scopre la sua nullità, al di fuori di questa relazione. Spiega Fichte:

> Das Wissen ist da, lediglich darum, weil Gott in ihm da seyn, d.h. erkannt werden soll: sonst ist das Wissen zu nichts da, und ist auch nicht an sich: also: das Wissen an sicht ist das göttliche Erkentniß, und alles andere Wissen außer ihr ist nichtig, und leer[457].

In quest'ulteriore passaggio, si assiste nuovamente ad una *genesi*, ma a una genesi fortemente caratterizzata in senso *pratico*. Rispetto ai due possibili modi di intendere l'*Anwendung* – ma anche, come si vedrà a breve, a una particolare condizione della moralità superiore – è interessante che, a quest'altezza, si avrebbe notizia della genesi della coscienza dell'io *nel tempo*[458].

Si legge qui, nei *Principien*, di un'inedita forma di perseguimento del compito dischiuso all'io dalla posizione del *Soll* categorico. Non potendone qui ricostruire puntualmente i complessi passaggi, si prova a restituirne quanto meno il senso.

Potrebbe dirsi, semplificando, che la coscienza da parte dell'Io dello *scopo* della sua esistenza, quale manifestazione di Dio, si traduce, ad un primo livello, in una pura tendenza, in un impulso (*Trieb*), che gli impedisce di cadere nel nulla, a fronte dell'autocoscienza della sua non assolutezza. Tuttavia, questa prima attività ha sua origine in un principio *teleologico di realizzazione*, poiché è, alla sua radice, coscienza di un dovere in quanto dovere. Questi due aspetti – il principio fattuale del *Trieb* e quello dell'imperativo categorico del *Soll* –

---

[456] Potrebbe provarsi a leggere questa necessità pratico-categorica, derivata da una libera auto-genetizzazione del *Soll* ipotetico, in parallelo con la XXXII lezione della WL, in cui, la *non-genesi positiva*, come dimensione di certezza fattuale, deriva da una proiezione dell'auto-genesi del sapere.

[457] *Principien* p. 440.

[458] Cfr. "Da ist nun schon für den Standpunkt der Moral gewonnen. Diese bedarf der Zeit..dagegen Gott schlechthin ausser aller Zeit liegt. Mithin für beide im Mittelpunkte. Freilich bedürfen wir noch eines andreren Hauptingrediens, der realen Thatkraft." *Principien* p. 432. Per una più generale riflessione sul concetto di tempo in Fichte, si veda Traub, H. (2016) *Fichte und seine Zeit Versuch einer transzendentallogischen Erörterung der "Zeitigung" nebst näherer Bestimmung eines personalen Zeitbegriffs im Thema*, in "Fichte Studien", 43, 2016.

rappresentano, rispettivamente, la *dimensione sensibile* della manifestazione e la sua *dimensione morale*[459].

Per tornare a una questione da cui si era partiti, si vede ora, in questa nuova luce, giustificata nelle sue strutture teoretiche l'implicazione di una dottrina della natura, inscindibilmente legata alla peculiare dimensione pratica della manifestazione divina. Così Fichte, nella XVII lezione:

> Also: das absolute soll, wie es eben aufgestellt wurde, ist der Zwek des Daseyns der Wahrnehmung, und sie ist da lediglich um des ersten Willen..Und die Sache steht nun so: Der kategorische Imperativ der sittliche Welt soll selbst seyn, absolute seyn; aber er kann nicht seyn, wenn nicht die Wahrnehmung oder die sinnliche Welt ist[460].

L'inscindibile – trascendentale! – relazione tra le due dimensioni è indispensabile per dar conto organicamente del mondo-uno, quale manifestazione di Dio. Questa necessità ha come sua conseguenza poi, nei *Principien*, il darsi di una *dottrina del diritto*, nella quale, il mondo sensibile sia inteso come spazio di realizzazione concreta della legge morale.

Ora, per venire all'*Anweisung*, potrebbe dirsi – tenendo a mente le osservazioni svolte sui *Principien* – che, in queste lezioni, la *relazione di senso* tra Dio, io e mondo sia approfondita, meglio ancora, dispiegata nei suoi esiti. Come si è visto nella dottrina della quintuplicità, un principio è ciò "tramite cui pensiamo e comprendiamo il mondo", alla luce del quale, "esso acquista un altro significato[461]".

Anche nell'esposizione popolare, lo scopo di un tale *conferimento di senso*, nei punti di vista superiori, è che *l'io* si *sappia* e *viva nel mondo* come "manifestazione ed esternazione, nel sapere, dell'essenza divina in sé celata"[462].

Volendo tirare le fila di una serie di questioni emerse sin qui, è utile riflettere su un aspetto che sembra particolarmente differenziare i quattro principi fondamentali e i cinque punti di vista.

---

[459] Potrebbe leggersi in parallelo la funzione di questo *Trieb*, nella *genesi pratica* dei *Principien*, con il quarto elemento della quadruplicità, ottenuta dalla riflessione del vedere sul vedere, nella WL 1804II.
In proposito si rimanda nuovamente a M. V. d'Alfonso che sintetizza: "In termini di filosofia trascendentale si potrebbe definire l'impulso come *a-priori materiale* della costituzione del fenomeno, laddove il principio formale risiede invece nella *legge* del *Soll*". D'Alfonso op. cit. (2005) p. 205. Introducendo la sua riflessione, lo studioso rileva come, dopo la centrale funzione del *Trieb* nella WL 1794, se ne trova presenza significativa nelle esposizioni del 1801-02, 1804III, 1807 e nei *Principien*. Se nella WL 1804II si trovano solo due, se pur importanti, occorrenze di questo concetto, l'impulso non compare per nulla nella versione del 1805 di Erlangen. In un certo senso, come si vedrà, sostituito dal *Gefühl*, ci si potrebbe domandare la ragione di questa assenza. Ancora con d'Alfonso può rinvenirsi, oltre alla funzione di condizione di possibilità della costituzione del fenomeno, una seconda implicazione del *Trieb*: "L'essere sopra descritto infatti, accogliendo l'impulso nella sua unitaria radice qualitativa permette di dar conto del darsi dei *qualia* aventi il carattere di unità in sé indivise e quindi della *quantitabilità* emergente dalla loro reciproca esclusione". D'Alfonso op. cit. (2005) p. 214. Come si vedrà nel prossimo capitolo, questa questione, nella WL 1805, si radicalizza fortemente e probabilmente assume un'importanza tale da non poter esser più circoscritta all'azione-funzione dell'impulso.
[460] *Principien* p. 449.
[461] AzsL p. 245.
[462] Ibidem.

Nella WL, si legge: "punto di vista della moralità, come operare che deriva puramente dallo statico io della coscienza e procede nel tempo infinito".

Si è già discusso su quanto, diversamente, la moralità superiore, nell'*Anweisung*, abbia una complessa e importante posizione e si esplichi, puntualmente, in un'azione *creativa* e *trasformativa* sul mondo. Nella prospettiva di quest'ultimo paragrafo, potrebbe dirsi che il terzo punto di vista, per come emerge nei cicli di lezione a carattere popolare, sia un luogo privilegiato per pensare un diverso e complementare significato di *applicazione* della WL. Cosi, nei *Grundzüge* come in *Über das Wesen des Gelehrten*, è esplicitamente messa a tema la possibilità, o meglio il *compito*, di una *concreta realizzazione* della manifestazione di Dio in *noi*, nei singoli individui e nelle diverse epoche storiche.

Al netto di questa evidente differenza, per avvicinarne gli estremi, è utile passare per i *Principien*.

Nella loro *genesi pratica* – in cui si avrebbe notizia della genesi della coscienza dell'io *nel tempo* –, nel passaggio dal *Soll* ipotetico al *Soll categorico*, Fichte *legittima* l'esistenza del mondo-uno, nello *scopo* per cui il dovere morale diventi in esso *reale* e si dischiuda, così, il *senso ultimo* della manifestazione.

Si può tornare ora nuovamente all'*Anweisung*, per avviarsi verso le conclusioni. Nell'ottava lezione, in cui Fichte approfondisce la dottrina della quintuplicità nella sua componente *affettiva*, si legge:

> Finché l'io, mediante la propria originaria autoattività (*durch ursprüngliche Selbsttätigkeit*), deve lavorare ancora alla propria autocreazione, per diventare la forma perfetta della realtà, rimangono certamente in esso l'impulso alla auto-attività (*der Trieb zur Selbsttätigkeit*), l'impulso insoddisfatto come spina che pungola in modo salutare, e l'intima autocoscienza della libertà (*das innige Selbstbewußtsein der Freiheit*), la quale autocoscienza, in tale stato di cose, è assolutamente vera e priva di illusione[463].

Come nei *Principien*, si ha notizia qui di un primo grado del tendere dell'io verso la propria *realizzazione*, come un puro *impulso* all'autoattività e, assieme, come autocoscienza di tale libertà. *Assunto* e *vissuto*, di volta in volta diversamente, questo desiderio è presente in tutti i cinque punti di vista e, nel primo, si configura come creazione del campo di interessi del mondo sensibile[464].

Significativo però, rispetto alle riflessioni sin qui svolte, è come ciò si declini, dal punto di vista dell'uomo della moralità:

---

[463] AzsL p. 401.
[464] Cfr. AzsL p. 403.

Che cosa diventano, per lui, questa persona e l'intera autoattività sensibile (*sinnliche Selbsttätigkeit*)? Manifestamente, soltanto mezzi che servono allo scopo di fare ciò che egli stesso vuole e ama al di sopra di ogni cosa, cioè la volontà di Dio che si manifesta in lui […] Il mondo nuovo creato dalla moralità superiore all'interno del mondo sensibile è la vita immediata di Dio stesso nel tempo[465].

In questo caso – in perfetta concordanza con la conclusione della genesi pratica, nei *Principien* –, il punto di vista della moralità superiore mostra chiaramente in che senso la dottrina della quintuplicità possa intendersi come specifica forma di *applicazione* della WL.

L'assumere un principio, come esplicativo di noi e del mondo, è inscindibilmente legato a un'istanza di senso, *trasformativa verso noi stessi* e *realizzativa nel tempo mondano*.

La quintuplicità, in altre parole, aiuta a comprendere l'esito più profondo della WL, per il quale, non è sufficiente attingere teoreticamente un contenuto veritativo ma è necessario, che dello stesso, *avvenga assieme* un'immediata *trasposizione-traduzione pratica*.

Nei *Principien* che, con Lauth, "vor allem die praktische Seite des Daseins des Absoluten tritt mit großer Prägnanz heraus"[466], l'applicazione della WL passa per uno specifico movimento di *genesi pratica*.

Qui, l'acquisizione teoretico-deduttiva, per la quale il mondo-uno è manifestazione di Dio, comporta la scoperta del senso dell'io, nel dovere di manifestare Dio, all'interno del mondo sensibile, nella legge morale. Secondo questa lettura, si può concludere che nei *Principien*, prima ancora che ad una possibile *applicazione* della dottrina della scienza, si assista alla *legittimazione a priori* di questa possibilità, alla deduzione genetica delle sue condizioni.

Se poi si pensa al conseguente senso di *Anwendung* – come concreta realizzazione dell'auto-comprensione del sapere-immagine – è necessario guardare alle lezioni a carattere popolare, nelle quali solo, l'intoglibile *indeducibilità* della dimensione finita, nella sua libertà e nella storia, può trovar spazio. In questa dimensione si colloca anche, con maggior legittimità, l'ipotesi per cui la quintuplicità possa dirsi una *Erscheinungslehre* pratica – e sempre lo è! – in senso esistenziale.

A conclusione di questa breve riflessione, si può tornare su una questione, che s'era inizialmente posta: la relazione tra *Gotteslehre* e *Religionslehre*.

Se esplicitamente tra le due vi è differenza, questa riguarda il metodo scientifico-genetico, valido per la prima, e quello popolare-fattuale, proprio della seconda. A rigore, perciò, nei *Principien* come nella WL, si troverebbe legittimamente una dottrina di Dio.

---

[465] AzsL p. 415.
[466] Lauth op. cit. (1986) p. XVIII.

Ora, seguendo le considerazioni svolte su una possibile *applicazione* della dottrina della scienza, potrebbe dirsi che, nell'*Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre*, il contenuto della *Gotteslehre* sia chiamato a realizzarsi e concretizzarsi *nella vita*. Così:

In der Gotteslehre, scientifisch, in der Religiosität, im Leben, verschwindet alle Sitten, oder Rechtslehre als absolutes durchaus.

Ora, per capire in cosa precisamente consista questo specifico senso di applicazione, in che modo la dottrina di Dio si realizzi nella vita è necessario guardare ad una seconda parte dell'*Anweisung*. Fichte, dopo aver illustrato la struttura dell'esistenza-sapere-immagine, nelle prime cinque lezioni, dopo averne dato rilettura nella sesta, in riferimento al prologo giovanneo, torna sulla dottrina della quintuplicità dei punti di vista sul mondo, per illustrarne la costitutiva componente affettiva, incentrata sul concetto di *amore*. Una riflessione su tutto ciò è affidata, così, alle analisi del prossimo capitolo.

Capitolo III: L'*Anweisung* e la *Wissenschaftslehre* di Erlangen

In conclusione del precedente capitolo, è emersa l'esigenza di prendere in esame la seconda parte dell'*Anweisung* per comprendere, nello specifico, in che modo l'auto-comprensione del sapere, in quanto manifestazione di Dio, si realizzi nella vita. Si è detto che, a questo scopo, occorre guardare all'approfondimento della dottrina della *quintuplicità*, in una sua componente *affettiva*.

Se si tien fermo quest'obiettivo, è necessario, ancora una volta, esplicitare una precisa chiave di lettura. In queste ultime lezioni dell'esposizione a carattere popolare, incentrate sull'*amore*, si è da sempre individuato, nel dibattito critico, lo specifico dell'*Anweisung*. Tuttavia, occorre muoversi con un attento rigore ermeneutico, perché non si rischi di banalizzarne il contenuto o, peggio, sottovalutarne esigenze e novità speculative.

Del resto, Schelling – autore di un'interpretazione critica fuorviante, affermatasi per anni e che ancor oggi lascia latenti tracce – nella sua lettura delle ultime lezioni dell'*Anweisung*, a proposito della risolutiva apparizione dell'amore, osservava:

> È questo amore che ci conduce al di là di ogni esistenza conoscibile e determinata a quel vuoto (cioè ormai divenuto vuoto) concetto dell'essere, che altro non è se non la *pura negazione di ogni comprensibilità* […] Stupefacente in tutta la questione è unicamente che tale prospettiva sopraggiunga soltanto alla fine, quando tutto il resto è stato spicciato ed è già finito, che la riflessione non si annichili in Dio e sprofondi nell'assoluta identità dell'essenza e della forma sin dall'inizio[467].

In altre parole, perché funzione e significato dell'amore non appaiano, effettivamente, estemporanei e pretestuosi, occorre andare nel profondo, fare alcuni passi indietro, percorrere un tragitto a prima vista più tortuoso. I punti di partenza dell'analisi che s'intende condurre in questo capitolo sono due tesi, avanzate nel precedente, che si spera possano ora verificarsi.

In primo luogo, si torna sulla riflessione per cui il *Leitfaden*[468] dell'*Anweisung* sia la ricerca di un sicuro criterio per distinguere la vita *vera* da quella *parvente*.

---

[467] Cart. p. 284.

[468] Con alle spalle le acquisizioni del precedente capitolo, si ha in mente, usando questo termine, il suo significato tecnico nella riflessione husserliana, nella quale, esprime la *motivata relazione tra metodo e oggetto d'indagine*. Per introdurre, invece ora, la lettura che si propone, si riporta un estratto dalle lezioni di Husserl all'Università di Friburgo, nel 1916: "Per quanto Fichte incominci un'epoca nella storia della speculazione tedesca, tuttavia egli fu tutt'altro che dedito alla ricerca teoretica pura e tutt'altro che un dotto professore. […] Per inclinazione e volontà dominante fu riformatore etico, profeta, veggente […]. Fichte rese veramente difficile già ai suoi contemporanei il seguirlo, e ancora di più lo rende a noi, suoi posteri. Chi è educato, da teoreta, nello spirito della scienza rigorosa, troverà presto insopportabili i molti pretenziosi artifici di pensiero della sua dottrina della scienza. Si diventa impazienti e si preferisce lasciare del tutto da parte il teoretico per godersi soltanto il famoso oratore patriottico, l'indagatore della morale e di Dio. Ma di nuovo non funziona. Infatti Fichte non è soltanto un predicatore morale

In secondo, si vuole ora specificamente mostrare come, in queste lezioni, possa rintracciarsi uno specifico *processo auto-riflessivo del sapere su se stesso*, che problematizza la comprensione del loro punto di vista come una forma di realismo, il collocarle in un orizzonte, senza residui, fattuale[469].

3.1 *Nach dem Schlusse der Vorlesungen. Wiederaknüpfung der lezten Berliner Spekulationen* (1805)

Anche dal punto di vista testuale, si sceglie di cominciare da un particolare luogo. Come si vedrà, dopo il confronto con la WL 1804II nel precedente, in questo capitolo, sarà utile leggere in parallelo alcuni passi dell'esposizione di Erlangen del 1805.

Propedeutico a ciò è, tuttavia, considerare alcune pagine di annotazioni fichtiane, alla stessa di pochi mesi precedenti, intitolate "Nach dem Schlusse der Vorlesungen. Wiederanknüpfung der lezten Berliner Spekulationen" (GAII/9)[470]. Le lezioni da poco terminate e le ultime speculazioni, cui Fichte si riferisce, sono probabilmente le tre esposizioni della WL del 1804 e, di certo, i *Prinzipien der Gottes-, Sitten-u, Rechtslehre*, dell'anno successivo.

In queste pagine, dunque, può rintracciarsi un'utile prospettiva di raccordo tra i diversi luoghi testuali presi qui in considerazione.

---

e un pastore filosofico. Tutte le sue intuizioni etico-religiose hanno in lui un ancoraggio teoretico. Così si viene rigettati nuovamente alle sue costruzioni teoretiche che tanto volentieri si sarebbero tralasciate. Tuttavia ci si ferma e ci si risveglia una volta per tutte sensibili alla classe di questa personalità straordinaria; così non solo il cuore si apre alla grandezza e alla bellezza della visione fichtiana del mondo e degli impulsi pratici che riverberano da essa, ma si diviene anche consapevoli del fatto che, perfino dietro agli arbitri logici che egli pretende da noi, si trovano un significato più profondo, una ricchezza di intuizioni grandi, anche se non ancora scientificamente mature, in cui c'è una vera forza: come in modo del tutto simile, negli altri grandi filosofi del passato, come ad esempio in Platone. […] Fichte eguaglia Platone anche nel fatto che per lui, che come abbiamo illustrato prima, è in tutto e per tutto un idealista pratico, l'interpretazione teoretica del mondo è il fondamento di un'elevazione e di una liberazione pratica dell'umanità, di una trasformazione interiore dell'uomo grazie all'esibizione dei fini dell'umanità che da quella interpretazione teoretica risultano". Husserl, E. *Fichte e l'ideale di umanità: tre lezioni.* Trad. it. di Rocci, F., 2006, Pisa, ETS. pp. 51-66. In queste lezioni Husserl prende a tema, esplicitamente, la dottrina della quintuplicità dell'*Anweisung* e, nello spirito appena visto, ne propone un'interpretazione profonda e ancor oggi molto valida. In merito alle relazioni tra la filosofia fichtiana e husserliana si veda: Patepa, M. (2003) *Transzendentale Ontologie: Fichte und Husserl*, in "Fichte Studien", 22, 2003; Jiménez-Redondo, M. (2013) *Husserls Begriff der transzendentalen Reduktion aus der Sicht der Philosophie des späten Fichtes*; Landenne, Q. (2013) *Spekulative Ableitung und/oder phänomenologische Beschreibung der Geschichtlichkeit? Fichtes und Husserls transzendentale Geschichtphilosophie*; Murskiy, V. (2013) *Fichte und Husserl als Wissenschaftslehrer und Phänomenologen*, tutti e tre in "Fichte Studien", 37, 2013.

[469] Nella sua originale lettura, cui più volte ci si è riferiti, C. Asmuth, in merito è, tuttavia, risoluto: "Im ersten Hauptteil der *Anweisung*, in den Vorlesungen 3-5, entwickelt Fichte nur die Resultate del Wissenschaftslehre in populärer Form. […] Im zweiten Hauptteil der *Anweisung* entwickelt Fichte das Verhältnis von Liebe und Sein. Diese Entwicklung geschieht aus die Perspektive des vierten Standpunkts der Weltansicht. Das bedeutet: Diese Entwicklung ist gegenüber dem fünften Standpunkt, dem Standpunkt der Wissenschaft, in gewisser Weise defizient und "vernichtet". Seine Defizienz liegt darin, daß hier nur faktisch ist […]". Asmuth op. cit. (1999) p. 119.

[470] *Nach dem Schlusse der Vorlesungen. Wiederanknüpfung der lezten Berliner Spekulationen*, GAII/9, pp. 5-17. D'ora in avanti *Nach dem Schlusse.*

Nel dibattito critico, a porre esplicitamente l'interesse su queste annotazioni, ancora pochissimo studiate, è stato G. Zöller che – in un articolo del 2007 intitolato: "«Intelligenza nella fede». Il fondamento oscuro del sapere nella *Dottrina della scienza 1805*"[471], cui più volte si farà riferimento –, ne descrive nei seguenti termini la peculiarità:

Le cinque pagine manoscritte, di cui quattro redatte su entrambe le facciate, non solo forniscono un importante strumento per comprendere come lo stesso Fichte valutasse la dottrina della scienza, ma addirittura, con le loro riflessioni fondamentali di carattere metodologico e dottrinale, rimandano addirittura al di là dell'esposizione della dottrina della scienza di Erlangen, alle sei successive esposizioni della dottrina della scienza di Königsberg (1807) e Berlino (1810, 1811, 1812, 1813, 1814). Con il suo carattere informale e con il tono di chi parla a se stesso il "Riaggancio alle ultime speculazioni berlinesi" – così suona il titolo all'inizio del secondo foglio manoscritto delle relative annotazioni dell'aprile/maggio 1805 – appartiene alla serie di quelle note personali in cui Fichte fa un'autocritica con lo sguardo rivolto all'indietro, alle precedenti esposizioni della dottrina della scienza, e in avanti verso la nuova esposizione di essa, e lavora al miglioramento dell'esposizione della sua dottrina fondamentale[472].

Rispetto a quanto visto sin qui sui cicli di conferenze a carattere popolare, va rilevato l'aspetto informale di queste pagine e il loro contenere significative indicazioni metodologiche. Per ciò che riguarda invece il loro contenuto, può iniziarsi leggendo nella prima:

Es ist nemlich immer noch die Frage *übrig geblieben*, inwiefern in Gott selbst der Grund der Qualität des Objekts liege. Ehe diese Frage nicht entschieden ist, ist, ob Gott in sich ganz leer sey, und der Streit mit der NaturPhilosophie doch noch nicht ganz im Reinen[473].

In accordo i cicli di lezione, la questione fondamentale è comprendere come il mondo *oggettivo* trovi il suo fondamento ultimo in Dio. La dimensione in cui correttamente risolverla è quella della struttura del sapere-immagine, qui chiaramente messa a fuoco:

Nun zum dem Beweise, daß im *Bilde* das *Seyn* nie seyn könne. Nach den bisherigen Voraussetzungen ist es sehr klar: aber es soll hier höher erfaßt werden: Bedingung: ist es absolute *Bild*, so bleibt es *Bild*; und alles höhere ist eben wieder ein *Bilden*. Dies wäre nun der

[471] Presentato nel 2006, nell'ambito del seminario del dottorato di ricerca in filosofia dell'Università di Napoli Federico II, se ne trova una traduzione italiana a cura di T. Dini e M. Ivaldo – «Intelligenza nella fede». Il fondamento oscuro del sapere nella *Dottrina della scienza 1805*" –, in "Rivista di storia della filosofia", I (2007). Il testo compare, invece, in tedesco nel 34° volume delle "Fichte Studien", 2009.

[472] Zöller op. cit. (2007) p. 29.

[473] *Nach dem Schlusse* p. 5. Si vedrà come questa questione animi, in senso specifico, la seconda parte della WL 1805, la *dottrina della forma*. Per il riferimento alla filosofia della natura, si veda il prossimo e, in particolare, il IV paragrafo, dedicati al confronto con la riflessione schellinghiana. In merito, in queste pagine, invece, si legge: "Also – *inneres, absolutes* (N.B. *Absolutheit* ist ja selber ein relativer Begriff, und muss genetisch abgeleitet werden, was Sch. und alle jene Absolutisten durchaus schlägt. Ehe man nicht alle Relation wegbringt, was nur durch das wegwerfen des faktischen geschieht, komt man ewig nicht zum Absoluten.)". *Nach dem Schlusse* p. 10. Si è spiegato il contesto di questa osservazione, nel primo paragrafo del primo capitolo, se ne approfondisce ancora il senso, nel prossimo.

Urgrund aller *Erscheinung*: den man *faktisch* garnicht wegbringen [kann], sonder nur intelligibel..[474].

Nuovamente, il *figurare* è riconosciuto quale fondamento originario del fenomeno, figurare che può esser messo da parte intellegibilmente e mai fattualmente. Si ha qui, tuttavia, una precisa specificazione che Fichte annota, poco dopo:

Ferner: ich muß nun da wieder ein doppeltes *Bilden* annehmen; theils es *bildet schlechthin*, unmittelbar durch sein *Seyn*: – absolutes WeltProjektum. (In diesem absoluten Bilden besteht nun seine *Selbstständigkeit*, und seine Entfernung vom *Seyn* seinem eignen zunächst. Durch Aufopferung dieser seiner Selbstständigkeit kommt es erst in das Seyn hinein: – *)[475].

Un primo aspetto del figurare, immediato attraverso il proprio essere, corrisponde a un assoluto "progetto mondo"; come nella quintuplicità dell'*Anweisung*, il figurare è un'assoluta *autonomia* che comporta un allontanamento dall'essere. Non è ancora chiaramente emerso, ma lo si vedrà a breve, come tramite il *sacrificio* di questa stessa autonomia si *torni dentro* l'essere.
Ora, interessante, ai fini della presente riflessione, è la nota esplicativa che Fichte aggiunge, in merito a quest'ultimo atto:

Was heißt denn das hier vorkommende: an den *Schein nicht glauben*..Antw. *bilden ein nicht bilden* ist der Akt: – Dies nun als sein *eigentliches, innigstes, tiefstes* Seyn**bilden, heißt *glauben*. tiefstes Seyn, *Grund und Wurzel*, Princip. – So ist das Element aller Wahrheit *Glaube*, weil ja Freiheit dabei ist. Ferner: nun an das Princip kann man *glauben*. Glaube heißt sich beruhigen[476].

Il sacrificio dell'autonomia del sapere consiste nel *non credere all'apparenza*, comporta una particolarissima forma di figurare, un figurare qualcosa che non sia figurare, né figurabile: il proprio, più interno e profondo fondamento, radice, principio dello stesso figurare.
Ora, esattamente questo movimento è identificato con la *fede*, come atto di *libertà*, come consapevole – perché riflettuto! – credere esclusivamente a ciò che si trova *prima* e *dopo* il sapere. Osserva efficacissimamente Zöller:

Il concetto di fede utilizzato qui ha un carattere assolutamente specifico e una funzione altrettanto peculiare. Non serve come sostituto del sapere, bensì come fondazione ultima del sapere, al di fuori del sapere. In questo modo la fede qui tematizzata presuppone sia la completa capacità funzionale del sapere, sia l'intelligenza di ciò che il sapere è (immagine [*Bild*]) e di ciò che non è (essere). [..] In definitiva la fede di cui si tratta non è qualcosa che semplicemente si

[474] *Nach dem Schlusse* p. 8.
[475] Ibidem.
[476] Ibidem. Interessante la nota a questa nota, che sembra dover ricordare a Fichte un aspetto che emergerà chiaramente nelle successive pagine: "**eigentlich dadurch *praktisch*, es zu seiner tiefsten Wurzel *machen*, realiter: denn dies ist ja nun doch die eigentl. Wurzel des Seyns". Ibidem. La propria, interna, profonda radice dell'essere è *pratica*, è propriamente un libero e originario *fare*.

è presentato, bensì un risultato della libertà e del suo utilizzo nella decisione di far valere ciò che si trova prima, fuori, dietro o sotto il sapere come ciò che, in quanto ultimo (o primo), sostiene tutto il sapere Leggiamo: «Fede significa acquietarsi»[477].

Se si tiene ciò a mente e si prova a rileggere un estratto dalla prima lezione dell'*Anweisung*, se ne dischiude un nuovo significato e, ancor più, se ne comprendono gli esiti:

Con la nostra affermazione non istituiamo affatto una nuova dottrina sul regno degli spiriti: essa è quella antica, insegnata così in tutti i tempi. In questo modo, per esempio, il cristianesimo, fa della fede la condizione esclusiva della vita vera e della beatitudine, e respinge senza eccezione, come nulla e morto, tutto ciò che non proviene da tale fede. Questa fede è per il cristianesimo la stessa cosa che noi abbiamo chiamato pensiero: l'unica visione di noi stessi e del mondo nell'immutabile essenza divina. […] Nella fattispecie qui viene promessa l'*Introduzione* a questa vita, che provvisoriamente è stata caratterizzata in modo generale: mi sono assunto l'impegno di presentare i mezzi e le vie attraverso cui si perviene a questa vita beata e il modo in cui ci se ne appropria. Ora, quest'introduzione può essere raccolta in un'unica osservazione: all'uomo non è affatto proposto di crearsi l'Eterno, cosa di cui non sarebbe mai capace; l'Eterno è in lui e lo avvolge incessantemente: l'uomo deve soltanto lasciar perdere ciò che è caduco e nullo (*der Mensch soll nur das Hinfällige und Nichtige* […] *fahren lassen*), ciò con cui la vita vera non può mai unirsi, dopo di che l'Eterno, con la sua beatitudine, verrà subito da lui. Noi non possiamo guadagnare la beatitudine, possiamo però scrollarci di dosso la nostra miseria, dopo di che subito la beatitudine di sua iniziativa, subentra al posto della miseria. Beatitudine, come abbiamo visto, è riposare e permanere nell'Uno (*Seligkeit ist […] Ruhen und Beharren in dem Einen*): disperdersi nel molteplice e nel diverso è miseria; dunque, lo stato del *divenire beato* consiste nel ritrarre il nostro amore dal molteplice per rivolgerlo all'Uno[478].

La vita beata, il *riposare* e *permanere* nell'Uno, il ritrarre il nostro amore dal molteplice per rivolgerglielo, lungi dall'essere una forma di misticismo, può avvenire esclusivamente a valle di un preciso e rigoroso discernimento tra ciò che è vero, *ha valore*, e ciò che invece solo ci appare. Tale libera decisione avviene nel *pensiero* – cui la fede qui corrisponde – nell'"unica visione di noi stessi e del mondo nell'immutabile essenza divina". Nelle pagine di annotazioni, in parallelo, può leggersi:

Heißt mit andern Worten. Das Bild hat keine Realität, und Wurzel in sich selber: kann auf sich selber nicht stehen und ruhen verfließt wie ich erst sagte. […] Dies tritt nun ein durch *energisches Denken*, d. i. wenn das Wissen rein in seinen Ursprung zurükgeht, und ist eben selber im Wissen. Es existirt, wie sich versteht nicht an sich, formaliter (…) sondern nur in sich selber: daß daher die Abstraktion, und Reflexion (die wie sich versteht nur bildend ist) * selber nur relativ sind: –[479].

Anche in questo caso, molto significativa per il senso di questa analisi è la nota che Fichte aggiunge:

---

[477] Zöller op. cit. (2007) p. 34-35.
[478] AzsL p. 121.
[479] *Nach dem Schlusse* p. 11.

[*am Seitenende unter einem durchgehenden Stricht:*] Die gewöhnl. transscendentalen Ansichten sind Sklaven ihrer eignen Produkte. Sie wollen *deduciren*, gröstentheils um deducirt zu haben. Dagegen ist unsere Absicht stets das Eine in jedem besondren wieder zu finden: eigentl. die höchste, die religiöse Ansicht selber, zurechtfertigen[480].

Al contrario delle "ordinarie visioni trascendentali" che, nel tentativo di dedurre l'indeducibile, rimangono schiave dei loro stessi prodotti, l'autentica e più alta visione è quella *religiosa*, per la quale, in ogni determinazione va trovata l'unità. Naturalmente, occorre capire a cosa Fichte si riferisca per "ordinarie visioni trascendentali" e in cosa consista precisamente la visione religiosa. Per quel che riguarda le prime, può leggersi una chiara riproposizione della dialettica tra idealismo e realismo:

In den Schemen herumschwärmen, und diese für die Sachen ansehen, heißt irren. Schlaf und Traum sind <hiernach> warscheinlich das Seyn in Schemen 1) Das absolute existirt nur als Wissen. 2) absolut existirt es auch da in *keinem* besonderen, sondern in dem allegemeinen, und unerforschlichen Wissen – dessen erstes Resultat nun das allgemeine und unbegreifliche *Objekt* ist. Jacobi, und andere haben vor dem Unbegreiflichen solchen Respekt, dass sie darum nicht einmal das *Begreifen*, wenigstens nicht das begreifen in Beziehung auf ihn, erforschen[481].

Se la relazione tra le due visioni a questo punto può commentarsi da sé, il riferimento a Jacobi permette di capire esattamente la specifica natura della visione religiosa. Ancora in una nota, Fichte osserva:

Der Unterschied z.B. zwischen der *unklaren*, und der *klaren* Religion ist der, dass die erste nur nicht reflektirt auf das eigene Seyn: die zweite es wohl kennt, aber nicht daran glaubt. So bei der Moral und allem. Nur die Klarheit macht ganz frei. Bis dahin ist es *Instinkt*. – Dient eben auch gegen Jacobi, Richter, und andere, die mit Unklarheit die Sache zu verlieren glauben[482].

Qui si legge di una distinzione dirimente per la presente riflessione. La religione può essere *non chiara*, potrebbe dirsi a se stessa, quando non riflette sul suo proprio essere; la religione è invece *chiara*, quando *ci riflette* ma *non ci crede*, cioè, non ripone valore ultimativo in questo riflettere stesso.

Ripensando all'ipotesi del punto di vista della religione come forma di realismo superiore, ci si trova qui a chiedersi quanto il punto di vista fattuale, che le dovrebbe esser proprio, non comprenda una specifica forma di auto-riflessione su se stessa.

[480] *Nach dem Schlusse* p. 12.
[481] Ibidem
[482] *Nach dem Schlusse* p. 13.

In queste annotazioni, poi, come in altre occasioni visto, in una forma del *credere*, si chiarisce l'*indeducibile* – perché assoluta *libertà* – dimensione della *pre-costruzione* originaria, di fronte alle conseguenti *ri-costruzioni figurali* e *fattuali* del sapere:

Es ist darin (was nun eben den Glauben weiter erklärt,) ein doppeltes *machen*, theils das nur faktische, theils das *gegen den Widerstand*. Die eigentl. Seele des leztern ist nun die *stehende Freiheit*: [483].[…]
Es ist daher das Machen zu dem, was es *absolute seyn kann* (und dies ist nur darum Glaube, weil es *absolute Freiheit* ist). Dagegen in allen andern Bestimmungen das Wissen noch mehr seyn könnte, als es ist. – *Mehr* heißt hier *höchstes*, vorzüglichstes, Gemeinschaft mit dem absoluten Leben[484].

Ancora una volta, tuttavia, questa dimensione originaria e indeducibile nel sapere si attinge tramite una valutazione assiologica sull'esistenza che, concepitasi in quanto autonoma immagine, si sottrae, non in sé ma, in questo caso, nel credere, meglio ancora, nel *non credere*.

In dem obigen Beweis, die Existenz nun als Seyn und, als *Existenz*, um des Unterschiedes willen: – Dadurch ist nun das *Seyn*, und das *selbständige Bilden* des Ich gesetz: –. Nun ist es aber dadurch zugleich *aufgehoben* (nicht an sich, sondern für den Glauben) […][485].

Al netto di ciò, bisogna riprendere una questione, che s'è fin ora tralasciata, importante, sia in relazione a quanto visto sin qui sul *Glauben*, sia per introdurre il confronto con la WL di Erlangen.
Nell'estratto dalla prima lezione dell'*Anweisung*, il pensiero puro consisteva "nell'unica visione di noi stessi e del mondo nell'immutabile essenza divina".
Nella rilettura della dialettica tra idealismo e realismo, nelle annotazioni, Fichte specifica che l'assoluto esistere non si dà in nessun sapere determinato ma in un *generale* e *inesplorabile* sapere, così, l'esito dell'autocostruzione dell'essere – fatta astrazione, nella *fede*, dalle determinazioni del sapere – è la più alta dimensione di *comunione con l'essere*.
Radicalmente qui Fichte riflette sulla costitutiva immanenza dell'essere originario nel sapere, come sua inesplorabile radice:

N. B. Dies wäre wieder ganz vortreflich. Denn 1). sezte es das *Urseyn* in das Wissen selber, als seine immanente, in ihm nur unerforschliche Wurzel..Bischer, soviel ich mich erinnere, habe ich dieses Urseyn nur *emanent* gedacht, in Beziehung auf das Wissen: Hier wird es *immanent*; und nicht aussen, sondern in sich selber *existirt* das Urseyn[486].

[483] *Nach dem Schlusse* p. 13.
[484] *Nach dem Schlusse* p. 14.
[485] Ibidem.
[486] *Nach dem Schlusse* p. 8.

Alla radicalità di questa comprensione segue una nuova e importante specificazione, rispetto allo statuto del sapere:

Dieses *bilden*, als *bilden* ist nun selber *absolut*: es ist das *Bewussteyn*; und daher entsteht es, dass eigentilich nicht das Wissen (das absolute x. desselben,) sondern nur das *Bewussteyn* sich absolut begreift: und das Wissen selber = x. = Urbild/ nur in der Form des *Bewussteyn* begriffen wird..[487].

Si legge qui di una esplicita distinzione tra il *puro sapere* e la sua prima figurazione nella forma della *coscienza*. Quest'assunzione è complessa e significativa perché, con Zöller "D'ora in poi il sapere in quanto sapere assoluto viene allontanato dalla coscienza e portato dalla parte dell'essere pre-coscienziale"[488].
Come si capisce, ci si trova in un equilibrio estremamente delicato: da una parte, questa è la conseguenza di una radicalizzazione dell'auto-riflessione del sapere su se stesso – si pensi, in questo senso, alla dimensione di *certezza fattuale*, esito di un'estrema e ultimativa *genetizzazione*, nella WL 1804II –; dall'altra, la completa immanenza dell'essere nel sapere e del sapere nell'essere, riattiva il rischio della visione del realismo superiore, sintetizzato da Francesco Moiso, nei seguenti termini:

[…] l'accettazione della *sinteticità fattuale* propria del realismo superiore conduce a non vedere il duplice scacco della soggettività e dell'oggettività che si rivelano come *Schein* in quanto immediatamente evidenti e a prendere la *sintesi post factum* come assolutamente originaria. Quest'ultima soluzione è il *sistema dell'identità schellinghiano*: la sintesi è null'altro che l'astrazione dal soggetto immediatamente dato e la collocazione del *Mittelpunkt* nell'indifferenza, che si manifesta allora come *genesi fittizia dell'in sé* e *oblio della percezione* da parte della coscienza[489].

Per porre correttamente la questione e capire come Fichte la dirima, è utile adesso rivolgersi alla WL del 1805, analizzarne alcuni aspetti per, assieme, riprendere il filo della presente riflessione[490].

---

[487] *Nach dem Schlusse* p. 9.
[488] Zöller op. cit. (2007) p. 35. Si ripensi, in questo senso, alla domanda che Fichte pone, a conclusione della quarta lezione dell'*Anweisung*: "Chiedo: Dove rimane allora l'unico mondo, in sé conchiuso e perfetto, inteso appunto come l'immagine specularmente corrispettiva, appena dedotta, della vita divina in sé conchiusa? Rispondo: esso resta là dove solamente è, non in una singola riflessione bensì nell'assoluta e unica forma fondamentale del concetto, che tu non puoi mai ricostruire nella reale coscienza immediata, mentre puoi farlo nel pensiero che si eleva al di sopra di essa, esattamente come, nello stesso pensiero, puoi ricostruire l'ancor più remota e ancor più profondamente celata vita divina". AzsL p. 235.
[489] Moiso op.cit. (1988) p. 243.
[490] Rileva Zöller: "Nella esposizione di Erlangen la tendenza integrazionista delle esposizioni tarde della dottrina della scienza trova la sua espressione fondamentale nel ricorso al concetto di fede come modo per l'auto-accertamento del sapere in rapporto all'essere che ne è alla base e che lo costituisce". Zöller op. cit. (2007) p. 35.

3.2 Il teorema della *Nicht-Folge* e la *Verwachsenheit* schellinghiana

Il titolo originale del manoscritto di queste ventinove lezioni, "Quarta esposizione della dottrina della scienza. Erlangen nell'estate del 1805", oltre a informare su luogo e data di composizione, dice della loro programmatica vicinanza con le precedenti tre versioni del 1804[491].

Nonostante l'annunciata continuità – o forse suo tramite – in primo luogo, da un punto di vista strutturale, può riscontrarsi una visibile differenza con le WL dell'anno precedente[492].

Anche nell'esposizione del 1805 possono individuarsi due parti: una dottrina dell'esistenza (lezioni I-XVIII) e una dottrina della forma (IXX-IXXX), tuttavia, rispetto al 1804, mancano i prolegomeni[493], una fenomenologia ascendente e la dottrina della verità.

In altre parole, la WL di Erlangen è, dall'inizio alla fine, un'*Erscheinungslehre*[494]. La questione da cui parte e che intende risolvere è, infatti, "*Was* ist das Wissen an sich"[495].

La risposta generale, ampiamente problematizzata nel corso delle lezioni, è che il sapere in sé *è* esistenza dell'essere. Se questa era un'acquisizione già chiara nelle esposizioni del 1804, potrebbe dirsi che lo 'schiacciamento' del principio primo tutto dalla parte del sapere-fenomeno – assieme all'assunzione di una dimensione del sapere pre-riflessiva e originaria, – urge una precisa chiarificazione della *relazione* tra i due.

Theorem. Die Existenz ist nothwendig Existenz des Seyn, *als* solchen. (Der Satz ist dunkel, und scheint mit der vorhergehenden Erörterung zusammen zufallen. Die Schärfe des Vortrags

---

[491] Su questa esposizione della dottrina della scienza, in generale, per lo meno: Gliwitzky H., Fuchs E., Ruff, E., (hrgs. von) (1984) Fichte, J. G. *Wissenschaftslehre: 1805.* Hamburg, Meiner; Janke W. (1999) *Johann Gottlieb Fichte 'Wissenschaftslehre 1805'. Methodisch-systematischer und philosophiegeschichtlicher Kommentar*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft; Ivaldo M. (2009) "L'esistenza dell'assoluto. Sulla dottrina della scienza 1805", in "Rivista di storia della filosofia", 2009, 2; l'intero 34° volume delle "Fichte Studien", 2009. Qui in particolare, oltre al menzionato studio di Zöller, J. C. Goddard, *Réflexivité, affectivité et anéantissement de soi. De la Wissenschaftslehre de 1805 à l'Anweisung zum seligen Leben de 1806.*

[492] Sulle differenze tra questi cicli di esposizioni si ricorda: J. Widmann (1981) *Das Problem der veränderten Vortragsformen von Fichtes Wissenschaftslehre am Beispeil der Texte von 1804[2] und 1805*, in K. Hammacher (hrgs. von) (1981) *Der Transzendentale Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Hamburg Meiner. pp. 143-154.

[493] A. Bertinetto, nel già citato studio del 2010, osserva giustamente che l'assenza dei prolegomeni, nella WL 1805, sia dovuta plausibilmente "al fatto che nello stesso periodo Fichte stava tenendo il corso sulle *Istitutiones omnis philosophiae*, che costituisce un'esplicita introduzione alla filosofia". Bertinetto op. cit. (2010) p. 212.

[494] Si vedano in merito i due articoli: Ferrer D. (2000) *Der Begriff der Existenz und der Gang der Wissenschaftslehre 1805*, in "Fichte Studien", 17, 2000; Jiménez-Redondo M. (2003) *Der Aporetische Begriff der Erscheinung des Absoluten bei Fichte WL 1805* in "Fichte Studien", 20, 2003.

[495] H. Gliwizky riconosce, in questo compito trascendentale, una sorta di riduzione delle pretese epistemologiche rispetto al presupposto della WL del 1804 "si dà verità". Cfr. intr. op. cit. (1984). Moiso ne fa dipendere l'esigenza dal confronto con la riflessione schellinghiana: "La discesa dalla questione sulla *verità* del 1804 alla domanda sulla *copula* (che è il senso della formula «che cosa è il sapere in sé») acquista allora il valore di un effettivo approfondimento dell'*ambiguità e dei pericoli della visione della verità*, e un esplicito intento antischellinghiano". Moiso op. cit. (1988) p. 238. Per il momento ci si propone di verificare la lettura, proposta nel precedente capitolo, per cui, l'*Erscheinungslehre* sarebbe una riflessione sulle *conseguenze* del nesso d'implicazione tra essere e esistenza – scoperto nella dottrina della verità della WL 1804 – a fronte della *natura immaginale del sapere.*

erfordet es ihn so auszudrüken. Der Verfolg wird ihn klar machen.) Denn die Existenz in ihrem eignen Daseyn (…) ist nur dem Seyn gegenüber, in Beziehung auf dasselbe, und von ihm getragen[496].

Meglio detto, occorre mostrare come l'esistenza-sapere *sia* questa stessa *relazione*. Ciò, come s'è iniziato a vedere, è necessario perché non s'incorra nell'errore del realismo superiore, identificato qui, con la filosofia schellinghiana degli stessi anni. In una nota a conclusione della quarta lezione, Fichte vi si riferisce apertamente:

N. B. Durch die Schellingische Lektüre wird mir nun der weitere Plan genau vorgeschrieben. Ich muß erst die Subjektivität *rein vernichten*; so dannzur Prüfung dieses Systems, und der in ihm *verstekt herrschenden Subjectivität* übergehen. Nicht *daß* er denkt, ist sein Fehler, dieses als faktum ist nicht zu vernichten, sondern daß er *Denkgesetzte* die er als solche nicht erkennt, in das absolute überträgt. Eben um dies zu vermeiden, ist die ursprüngl. Analysis aller in der Absolutheit der Existenz selbst liegenden *nothwendigen Bestimmungen* nothwendig, und dies – *Klarheit soll seyn*, sie allein ist Existenz des Seyns, als solchen Klarheit aber ist das absolute *als*, in reiner Unmittelbarkeit[497].

Qui Fichte non potrebbe esser più chiaro. L'errore di Schelling, non è che egli pensi l'assoluto – poiché, come visto, questo pensare è inalienabile –, ma che *non riconosca* questa posizione di pensiero e, così, la *trasferisca* immediatamente al principio. Continuando la lettura del *nota bene*, si può ripensare alla distinzione tra *religione chiara* e religione *non chiara*, nelle annotazioni, a come la seconda si rivelasse inadeguata, esattamente per la mancata auto-riflessione su se stessa.

Come rilevato dai curatori dell'edizione critica, il preciso riferimento testuale, cui Fichte si riferisce, è *Philosophie und Religion* del 1804[498].

Nel primo paragrafo del primo capitolo, si è già analizzato il confronto polemico tra i due filosofi, in merito a quest'opera e all'*Anweisung*; è opportuno tornarvi ora, per mettere in luce un aspetto, la cui problematizzazione, si era rinviata a questa sede.

Con Moiso, può dirsi che il contesto di questa sesta lezione della WL sia assai significativo poiché "il problema che vi si affronta è quello di ottenere un «*genetisches Intelligieren*» della pura esistenza nella sua forma"[499].

Il luogo testuale, in cui leggere in parallelo la riflessione schellinghiana, è il paragrafo dedicato alla "Discendenza delle cose finite dall'Assoluto e loro rapporto ad esso", nel quale, si spiega

[496] WL 1805 p. 194.
[497] WL 1805 p. 197.
[498] Cfr. Ibidem.
[499] Moiso op.cit. (1988) p. 244.

la relazione del loro *conseguire* nell'insieme della struttura metafisica, già in parte analizzata. Argomenta Schelling:

Ma altrettanto eterna quanto l'assolutamente-ideale è la *forma eterna*: non che l'assolutamente ideale sia subordinato a questa forma, perché esso stesso è al di fuori di qualsiasi forma, in quanto è Assoluto, ma questa forma sta al di sotto di esso, in quanto esso la precede, non cronologicamente ma logicamente. […] Questo *reale* è dunque una pura conseguenza della forma, così come la forma è una tacita e quieta conseguenza dell'ideale, dell'assolutamente semplice. […] Il semplice o l'essenza non è neppure la *causa efficiente* o il fondamento *reale* della forma, né vi è tra di loro un passaggio […] In tutto questo campo non c'è alcuna successione, ma tutto è ad un sol tratto, per quanto, da un punto di vista di conseguenza ideale, l'uno scaturisca dall'altro[500].

Ci si trova qui in un'*ininterrotta continuità ontologica* che legittima l'immediata conoscenza dell'Assoluto, nell'intuizione intellettuale, quale in sé dell'anima. All'interno di una specifica economia, il procedere della *forma* dall'Assoluto va pensato in termini di successione ma, realmente, la consequenzialità è completa nel senso di una "pura *natura naturans*"[501]. Tuttavia, è tale e tanta l'immediatezza di queste relazioni che a far problema è la precisa esigenza per la quale siano teorizzate. Ciò significa che la fondamentale questione, cui la filosofia dell'identità non può sottrarsi, l'esplicito chiarimento richiesto a Schelling da Eschenmayer, come visto, riguarda la possibilità dell'*autoconoscersi* dell'Assoluto.

Questo autoconoscersi dell'assolutezza è stato inteso come un uscire dell'assolutezza da se stessa, un suo suddividersi in parti, un suo differenziarsi, e questo è un malinteso che va chiarito […] in che misura questo autoconoscersi deve essere un uscire dell'identità da se stessa? […] O forse si tratta di un uscire da sé perché quell'autoconoscersi viene pensato come un'azione che non può esser concepita senza mutamento, o come un passaggio dall'essenza alla forma? Ma non si tratta di questo secondo caso, perché la forma è altrettanto eterna quanto l'essenza, e inseparabile da essa, come l'assolutezza è inseparabile dall'idea di Dio. Né si tratta del primo perché la forma è un'espressione del *tutto immediata* dell'assolutamente ideale, senza bisogno di nessuna azione o attività di quest'ultimo (…); ma, come la luce fluisce da sola senza che il sole si muova, così la forma fluisce dall'essenza, la cui natura potrebbe venir espressa in una certa misura soltanto da chi trovasse un'espressione per indicare un'attività che è la quiete più profonda[502].

Prima ancora che si ponga il delicato problema della caduta, perché l'Assoluto possa anche solo pensar-*si*, è necessario rintracciare un'azione di determinazione, un movimento di differenziazione; da notare è che questa "attività che è la quiete più profonda" sia paragonata, in questo passo, al propagare della *luce* dal sole. Nella settima lezione della WL natura e funzione della luce, sono così descritte:

[500] Fil. Rel. p. 47.
[501] Fil. Rel. p. 51.
[502] Fil. Rel. p. 49.

Was ist die Existenz in ihrem von uns erkannten absoluten Wesen? *Beziehung*, *Relation*. […] Ich sage, die bis jezt beschriebene Beziehung in ihrer unmittelbaren concreten, und organischen Einheit ist da *Licht*, das inwendige nemlich. Als der *Form* nach; *Einsicht* dem Wesen nach. Jezt sind wir in der Spitze: drumungekehrt: nicht wie bisher, und wie noch eben jezt: die absolute Relation ist das Licht; sondern das Licht ist die absolute Relation; – nicht das *als*, die Relation, u. s. f. bringt das Licht mit sich, sondern das Licht bringt das *als*, die Relation, und vermittelst der Relation zunächst das Seyn, und die Existenz, und in der leztern als Form der Existenz hervor[503].

La luce è assoluta relazione, è la componente che 'attiva' l'implicazione tra essere e esistenza, è ciò che porta con sé e scaturisce assieme alla prima operazione di determinazione e differenziazione: l'*Als-Funktion*[504]. In apertura della stessa lezione, Fichte enuncia il "più alto teorema", pensato per mettere in chiaro, definitivamente, la condizione dell'esistenza rispetto all'essere:

Ich aber sage jezt, die ganze Argumentation umkehrend: *dass die Existenz in ihr selber nicht folge, ist Bedingung ihrer eignen Existenz; und wenn sie in ihr selber folgte (als eine Folge inttellegirt würde) so würde sie dadurch völlig aufgehoben, und vernichtet*. – . Höchstes Theorem[505].

Fichte ha sin qui chiarito come il sapere in sé sia esistenza dell'assoluto, relazione all'essere. In esplicita opposizione a Schelling, tuttavia, solleva l'urgente esigenza di riflettere sullo statuto di questo nesso d'implicazione. La condizione propria dell'esistenza è sì essere in relazione con l'essere ma, altrettanto costitutivamente, da questi *differire*. Il non riconoscere l'indeducibilità del conseguire *pratico* è l'origine della *Verwachsenheit* schellinghiana e la coscienza della problematicità della *Folge* ha, a suo esito, l'auto-annichilazione teoretica. Nella conclusione della settima lezione si legge l'esplicita critica a Schelling:

Alle *blinde Projektion* (Selbstvergessen, empirische Verwachsenheit, und Nichttranscendentalität) ist eben das sich nicht *intelligiren*, oder auch nicht projciren des Licht […] Nikolaitische Verwachsenheit [506].

---

[503] WL 1805 p. 211. In merito, C. Binkelmann, *»Die absolute Relation ist das Licht.«: Urteil, Licht und Sein in Fichtes Erlanger Wissenschaftslehre*, in "Fichte Studien", 34, 2009.

[504]Anche Schelling, nella sua *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichtescen Lehre*, riconosce la centralità di questa funzione, nell'*Anweisung*: "La chiave di questo enigma sta nella parola *come*, ovvero, che nell'esserci compaiano l'essere *come* essere e l'assoluto *come* assoluto e debbano entrambi venire distinti. Con quella distinzione e quel *come* iniziano allora il vero e proprio sapere e la coscienza, il caratterizzare, il formare immagini, il conoscere mediato". Cart. p. 287.

[505] WL 1805 p. 209. Rintraccia esplicitamente una "*Theorem der Nicht*- Folge" C. Asmuth, in un articolo del 2009, *Fichtes Theorem der Nicht-Folge: Der Anfang transzendentaler Freiheit*, in "Fichte Studien", 34, 2009. In merito di veda anche Bertinetto op. cit. (2010) pp. 209-244.

[506] WL 1805 p. 213. Riassume efficacemente M. Ivaldo: "Fichte caratterizza la posizione opposta a quella trascendentale con il termine *Verwachsenheit* (concrescenza, confusione, deformazione). *Verwachsenheit* significa mancanza di chiarezza; significa rimanere prigionieri di una legge del pensiero che non viene riconosciuta, cosa che scaturisce da un difetto dell'intellezione genetica". Ivaldo op. cit. (2009) p. 301.

La perdita del punto di vista trascendentale comporta una forma di *confusione* che non dà conto delle proiezioni della coscienza soggettiva sul principio, consiste, ancora una volta, in un mancato processo auto-riflessivo.

Ora, rispetto a quanto visto sin qui e in vista di una specifica problematizzazione, è utile guardare alla schellinghiana *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichtescen Lehre*[507]. In linea generale, come in parte detto, in questo scritto polemico, Schelling commenta puntualmente alcuni passi dell'*Anweisung* mettendoli a paragone con le esposizioni scientifiche, in particolare, con le *Erlangen Vorlesungen.* L'obiettivo di quest'operazione è mostrare l'incoerenza della riflessione fichtiana, la superficialità dei risultati raggiunti nell'opera popolare del 1806. Eccone i toni:

[…] l'autore delle *Erlanger Vorlesungen* si mostra essenzialmente diverso da quello della *Anweisung zum seligen Leben*, e in quest'ultimo scritto l'autore della prima lezione si mostra altresì essenzialmente diverso da quello dell'ultima"[508].

Tutto ciò è davvero interessante perché, effettivamente a una prima lettura, le strutture speculative dell'*Anweisung*, non solo appaiono esteriormente vicinissime a quelle schellinghiane, ma sembrano significativamente differire da quelle della dottrina della scienza di Erlangen.

Tuttavia, come mostrato nel primo capitolo e come si chiarirà ora, le contraddizioni che Schelling individua derivano da un fraintendimento della struttura del sapere-immagine.

Tornando al problema del *Folgen*, l'ottava lezione dell'*Anweisung* – facendo attenzione ai precisi termini in tedesco – sembra presentare risultati completamente diversi rispetto alla dottrina della scienza.

Ottava lezione. Comprensione più profonda della dottrina dell'essere qui esposta. – Tutto ciò che consegue dalla semplice esistenza, in quanto tale, è sintetizzato per mezzo della denominazione della forma (*Alles, was aus dem blossen Dasein, al solchem, folge, durch die Benennung der Form zusam-Imengefasst*): in realtà l'essere è puramente e semplicemente inseparabile dalla forma e l'esistenza della forma è essa stessa fondata nell'interna necessità dell'essenza divina […] Che cos'è ciò che assume una forma? Risposta: l'essere com'esso è in se stesso, senza il minimo mutamento della sua interna essenza (*Das Sein, wie es in sich selber ist, ohne die mindeste Veränderung seines innern Wesen*) – questo è il punto che mi interessa […] entrambi sono concresciuti nella realtà effettiva e sono reciprocamente compenetrati (*beide*

[507] Cart. pp. 223-335. Si ricorda il proposito di Moiso, cui s'intendeva qui contribuire a corrispondere: "un'analisi dettagliata del rapporto tra *Wissenschaftslehre* del 1805, *Anweisung* e *Darlegung* di Schelling sarebbe di estremo interesse, ma deve per ora rimanere forzatamente rinviata ad altra occasione". Moiso op. cit. (1988) p. 286.
[508] Cart. p. 278.

sind in der Wirklichkeit verwachsen, und gegenseitig voneinander durchdrungen) […] Dio stesso, cioè l'interna essenza dell'Assoluto, che solo la nostra limitatezza distingue dal suo esistere esterno, non può eliminare quell'assoluta commistione dell'essenza con la forma […] ma dal momento che l'esistenza è, e che altrimenti non potrebbe essere, *essa deve necessariamente conseguire dall'interna essenza* (*es muss notwendig folgen aus dem innern Wesen*)[509].

La differenza è visibilissima da sé, basti solo notare come il verbo '*verwachsen*', nella WL di Erlangen, si rifereisca segnatamente alla *concrescenza* schellinghiana, qui descriva l'inscindibile legame tra essere e forma. Come nelle pagine di annotazioni, qui il conseguire sembra completo e senza residui, e anzi – paradossalmente! – la distinzione tra essere e esistenza dipende dalla limitatezza della nostra riflessione. Che dire, stante a questo estratto, sembrerebbe trovarsi di fronte ad una posizione di realismo *radicale*.

Ora, l'aspetto davvero sorprendente è che Schelling, nell'individuare i punti di frizione tra i due cicli di esposizione scientifico e popolare – con l'ulteriore intento di mostrare come Fichte abbia attinto aspetti della propria filosofia, senza tuttavia accoglierne gli esiti –, concentri la sua analisi proprio su quei passi che potrebbero, se ben compresi, risolvere questo complesso fraintendimento.

Per meglio spiegarsi, occorre analizzarli nello specifico. Il confronto diretto tra *Philosophie und Religion* e l'ottava lezione dell'*Anweisung* è nel seguente modo introdotto:

Il sig. Fichte, pur senza accettare questa stessa visione, ha però accettato la teoria speculativa della libertà sulla quale essa riposa, ai fini della spiegazione dei suoi cinque punti di vista possibili […][510].

In primo luogo, va rilevato che la visione schellinghiana che Fichte non avrebbe accettato è la dottrina della *caduta*, illustrata precisamente in questo scritto polemico nella sua specifica dimensione *pratica*. In secondo, è utile dire che l'adozione della teoria speculativa della libertà avrebbe consentito a Fichte di spiegare la sua dottrina della *quintuplicità*. Da un punto di vista metodologico, al fine di comprendere a pieno la rilevanza di questo confronto, è bene riportare per intero i passi tratti rispettivamente dai due scritti.

Nel primo, in *Philosophie und Religion*, Schelling spiega l'origine del finito "caduto":

Il carattere proprio ed esclusivo dell'assolutezza è che essa concede alla sua copia, con la sua essenza, anche l'indipendenza. Questo stesso essere in se stesso […] è la *libertà*, e da quella prima indipendenza della copia defluisce ciò che nel mondo fenomenico, a sua volta, si presenta come libertà, e che è ancora come l'ultima traccia e quasi l'impronta della divinità intuita nel mondo caduto. La copia, come un Assoluto che ha in comune con il primo Assoluto tutte le

[509] AzsL pp. 384-91.
[510] Cart. p. 291.

proprietà, non sarebbe in se stessa e assoluta se non *potesse* cogliersi nel suo proprio esser se stessa, per essere veramente come l'*altro* Assoluto. Ma non può essere come l'*altro* Assoluto, senza proprio perciò separarsi dal vero Assoluto e scadere da esso. Giacché essa è *veramente* in se stessa e assoluta soltanto nell'autoggettivarsi dell'Assoluto, cioè in quanto è nello stesso tempo in esso; e questo suo rapporto con l'Assoluto è il rapporto della *necessità*. L'altro Assoluto è assolutamente libero soltanto nell'assoluta necessità. […] La libertà nel suo staccarsi dalla necessità è il *vero* nulla, e non può perciò produrre altro che immagini della sua nullità, cioè le cose sensibili e reali. […] Il fondamento della *possibilità* della caduta si trova nella libertà, e, nella misura in cui la libertà è posta mediante la raffigurazione dell'assolutamente ideale nel reale, si trova nella forma, e quindi, nell'Assoluto; il fondamento della *realtà* della caduta si trova invece soltanto in ciò che è *caduto*, che, proprio perciò, produce soltanto *da sé e per sé* il nulla delle cose sensibili[511].

Nuovamente, a livello della *teogonia trascendentale*, non si pone ancora il problema di un finito *per sé*, ma già quello dell'auto-conoscenza dell'Assoluto; il successivo passaggio riguarda la possibilità del coglier*si* in questa autodeterminazione. L'assolutezza, trasmessa dall'Assoluto alla forma e poi alle idee, diviene *libertà* quando si coglie *per sé*, al di fuori del legame. Tuttavia, quest'ultima non è *reale* libertà, perché la vera assolutezza si dà solo nell'assoluta necessità della connessione.

Ora, il problema più complesso – sul quale si dovrà tornare – è che la libertà, coltasi come differente, distaccata dall'implicazione necessaria, sia il vero *nulla* e, ancor più difficile, un nulla identificato con le cose sensibili e *reali.*

Il corrispondente passo dell'*Anweisung* è tratto dall'ottava lezione, nella quale, l'approfondimento della dottrina della quintuplicità si legge in relazione con una specificazione della dottrina dell'essere. Spiega Fichte:

Ma per il nostro scopo presente è importante la seconda parte della forma […] l'Uno, sicuramente scisso in modo irrimediabile in un tempo infinito, si presenta sotto il primo aspetto, sotto il secondo etc.? Assolutamente no; piuttosto questo essere, in sé e ad opera di se stesso, è completamente indeterminato e completamente indifferente riguardo a questo suo modo di venir assunto. Il reale, sotto questo rispetto, giunge solo fino alla possibilità, e non oltre. Perciò, tramite la sua esistenza, esso pone una libertà e autonomia, relative al suo modo di essere assunto ovvero relative al modo di riflettere su di lui, completamente indipendenti da lui, [preso] nella sua interna essenza. E ora, per esprimere in modo ancora più rigoroso la stessa cosa: l'essere assoluto si presenta in questa sua esistenza come tale libertà e autonomia assoluta di assumere se stesso e come indipendenza dal suo proprio essere interno; […] Ora la forma generale della riflessione è l'io: pertanto esso pone un io autonomo e libero […] ed è il vero punto organico d'unità della forma e dell'essenza assoluta[512].

In primo luogo, è già significativo che la seconda parte della scissione della forma, la quintuplicità, debba apportare un contributo dirimente, rispetto alla dottrina dell'essere sin qui

[511] Fil. Rel. pp. 54-55.
[512]AzsL p. 397.

esposta. L'essere nella prima, quella dell'infinità, è secondo Fichte *irrimediabilmente scisso* e, riguardo la seconda, è del tutto *indeterminato* e *indipendente* rispetto al modo di essere assunto; ciò significa che la libertà che questi pone al suo riflettervi è *assoluta* e *completa*.

Ancor meglio, l'essere nella sua esistenza *è* questa stessa libertà di essere riflesso-riflettuto; la libertà non è una conseguenza, una proprietà ontologica trasferibile da un grado all'altro ma la cifra costitutiva dell'esistenza stessa. Nell'economia della quintuplicità la riflessione, la cui forma generale è l'io, è la libertà di riflettere l'essere, riflettendo sull'essere.

Quest'approfondimento, nell'ottava delle lezioni a carattere popolare, corrisponde, in altre parole, al teorema della *Nicht-Folge* della WL 1805. Ancora una volta, la struttura del sapere-immagine in generale e la quintuplicità, qui in particolare, fuggono il rischio di una fattuale posizione di realismo, il rischio di concrescenza.

Nonostante l'esteriore somiglianza tra le argomentazioni schellinghiana e fichtiana, nel primo caso l'Assoluto trasmette una libertà che *dovrebbe conseguire*, perché in fondo è assoluta necessità; nel secondo, l'essere pone l'esistenza *come* libertà che, per esser realmente tale, *non potrebbe conseguire* senza residui.

Nella struttura metafisica di *Philosophie und Religion*, la libertà quando non consegue cade; in questa sua dimensione *per sé*, essa s'identifica propriamente con l'*egoità* fichtiana. Tuttavia, la continuità ontologica che regola il processo di autodeterminazione dell'Assoluto fa sì che l'anima, il cui in sé vi coincide, possa essere riassunta nel legame, possa far ritorno al principio. Ora secondo Schelling, Fichte avrebbe accolto e plagiato la sua teoria speculativa della libertà non seguendone, poi, gli esiti nella dottrina della caduta.

Il problema è però che, per il senso profondo della struttura del sapere-immagine, la forma-esistenza dell'essere non cade perché, per così dire, è già da sempre caduta, distaccata, differente, irriducibilmente libera. Si può dire che l'irrazionalità o almeno la difficile legittimazione della dottrina della caduta corrisponda, nella prospettiva fichtiana, all'irriducibilità della *Nicht-Folge*[513].

[513] In un complesso paragrafo, intitolato *Deduzione non formale dell'egoità*, Moiso osserva: "Questo comporta, come si capisce da quanto precede, cogliere come forma solo l'essere forma della vita assoluta e dell'esistere divino, e dà come risultato una relazione che è l'egoità. Si tratta di una relazione che deve mostrare la differenza nell'identità, l'autonomia nella continuità. […] trovarsi come autonomamente generantesi, ovvero un'identità essenziale che, per avvenire sui due lati di un abisso senza ritorno, ha senso solo come alterazione dell'uno nell'esistenza". Moiso op. cit. (1988) pp. 267-268. H. Girndt riconosce quanto profonda e originale sia la tematizzazione dell'io, in quest'esposizione della dottrina della scienza: "Und da keine andere Fassung seiner Wissenschaftslehre das Thema des Ich in vergleichbarer Tiefe und Ausführlichkeit behandelt wie die Erlangen Vorträge, verdient das erst seit wenigen Jahren Öffentlichkeit vorliegende Vorlesungsmanuskript von 1805 besonderes Interesse". Girndt, H. (2009) *»Ich«: Im Licht der Wissenschaftslehre von 1805*, p. 31, in "Fichte Studien", 34, 2009.

Rispetto agli specifici contenuti della *Wissenschaftslehre* del 1805, che s'intende qui indagare, è necessario riflettere sulla dialettica *realtà-nulla*. Schellinghianamente, qualunque dimensione – che sia l'egoità o il mondo fenomenico – concepita in sé, al di fuori del legame con l'assoluto reale, è un modo del non-essere. Si legge nello scritto del 1804:

Fichte dice: l'egoità è solo *atto di se stessa*, agire suo proprio, non è *nulla* se si prescinde da questo agire, ed è soltanto *per se stessa*, non *in se stessa*. Non ci potrebbe essere formulazione più precisa del fondamento dell'intera finitezza come qualcosa che non si trova nell'Assoluto, ma unicamente in se stesso. Questa schietta espressione dell'autentica filosofia si trova in questo *nulla* dell'egoità, considerato principio del mondo […][514].

In primo luogo, infatti, la filosofia della natura ha affermato nel modo più chiaro l'irrealtà dell'intero mondo fenomenico, e, a proposito delle leggi che secondo Kant ne esprimono la possibilità, ha mostrato «che esse sono piuttosto vere espressioni della sua assoluta nullità e inessenzialità, in quanto definiscono un essere al di fuori dell'assoluta identità, essere che in sé è un *nulla*»; in secondo luogo ha prospettato l'esigenza di «tener assolutamente separati (scindere completamente) il mondo fenomenico dal mondo assolutamente reale, come esigenza essenziale della vera filosofia, perché soltanto in tal modo quello viene posto come *assoluta irrealtà*, mentre ogni altro rapporto all'Assoluto che non sia di separazione gli darebbe una realtà»; in terzo luogo ha sempre presentato l'*egoità* come il vero e proprio punto di separazione e di passaggio delle forme particolari dall'unità, come vero principio della finitezza, e ha mostrato che essa è soltanto il suo *proprio atto* e che, indipendentemente dal suo agire, è veramente un *nulla*, proprio come il finito che *con essa* e soltanto *per essa* è separato dal tutto; […][515].

La comprensione dello statuto del finito in *Philosophie und Religion* è enormemente complesso, ma la dottrina della caduta, più che esserne motivo, sembra testimoniare una nuova esigenza nella riflessione schellinghiana. Di nuovo, nell'economia della filosofia della natura, non vi è spazio alcuno per un reale che non sia assolutamente connesso a-, che non coincida totalmente con l'Assoluto. L'ipotesi di qualunque dimensione pensata *per sé* – l'egoità fichtiana – può solo intendersi come non-essere, irrealtà, nulla. Sin qui tutto potrebbe ancora tenersi, il problema è che la dottrina della caduta deriva dall'esigenza di fornire un fondamento a questa irrealtà e, ancor più, che questo nulla sia identificato con il mondo fenomenico[516].

---

[514] Fil. Rel. p. 57.

[515] Fil. Rel. pp. 61-62.

[516] Un approfondito studio sullo statuto del finito, nella riflessione schellinghiana di questi anni, è quello di Forlin op. cit. (2005). Lo specifico contributo di questo lavoro consiste nella capacità di circoscrivere e porre legittimamente il problema stesso. Forlin spiega come occorra cominciare dall'originaria questione dell'auto-determinazione dell'assoluta indifferenza. A livello della teogonia trascendentale, l'assoluto si determina, tramite la *forma*, nelle idee, che assumono il particolare statuto di enti determinati ma assoluti, "immateriali eppure finiti". Dopo la caduta – intesa bene, se spiegatane l'origine pratica – il processo di *riassunzione* del finito nell'assoluto avviene, nell'intuizione intellettuale, come in sé dell'anima. È esattamente a questo punto che si pone il vero problema del finito-materiale, come residuo apparentemente non riassumibile e luogo fisico del male. Così: "la finitezza, specificamente per l'uomo la corporeità, lungi ormai da essere la preistoria dello spirito, diviene simulacro della limitazione che affligge tutti gli enti finiti, dunque scaturigine del male inteso come stato di separazione dall'Assoluto. Sull'inspiegabilità della caduta riposa infatti l'inspiegabilità del finito e la

La questione di cosa s'intenda per *reale* – di conseguenza cosa per *nulla* – è decisivo nella riflessione di entrambi i filosofi, in questi anni. Potrebbe sorprendere che, nei due scritti polemici cui si è fatto riferimento, Fichte e Schelling si accusino, in definitiva, vicendevolmente, di *empirismo*. Il primo, nel senso della perpetuata critica all'urgenza di accostare una filosofia della natura all'idealismo trascendentale, il secondo dell'accusa ad una visione prosaica, utilitaristica, "morta" del mondo sensibile[517].

Tuttavia, a una comprensione profonda, si capisce come in entrambi l'orizzonte fenomenico, il finito per sé rappresenti una realtà solo *apparente*, una dimensione del *nulla*, a fare differenza però, sono il *criterio del discernerla* e gli esiti dell'assumerla *come tale*.

Per riprendere i termini da cui si era partiti, in Schelling, per collocarsi nella totalità della realtà occorre ripristinare quella *Folge*, che nell'indipendenza dell'egoità si era perduta; in Fichte, per vivere nella verità, occorre precisamente riconoscere la *Nicht-Folge*, nella libertà altrettanto fondata.

Ora, una particolarissima formulazione del *criterio del discernere la realtà dall'apparenza* si trova nelle lezioni XII-XIV della WL di Erlangen[518].

problematizzazione della realtà fisica degli enti naturali e spirituali. Attraverso l'idea della *caduta originaria* Schelling ha dunque, in una volta, gettato le basi di quella che diverrà la sua ricerca sul problema del finito e della limitazione e, di qui, sulla realtà del male nel mondo e della storia". Forlin op. cit. (2005) p. 134.

[517] Cfr. Cart. p.223; p.293.

[518] Ci si riferisce esplicitamente, in questa parte dell'analisi, all'utilissimo contributo di G. Zöller op. cit. (2007), cui s'è attinto anche per le pagine di annotazioni di raccordo del 1805.

3.3 Il criterio assiologico del *Glauben* nelle lezioni XII-XIV

La dodicesima lezione della dottrina della scienza si apre con il seguente compito:

> […] lassen Sie die aufgezeigte absolute Reflektirbarkeit des Lichtes gelten als bloß faktisches Licht, d. h. welches zwar wirklich ist, aber in Beziehung auf Wahrheit und Wesen durchaus Nichtig ist, und nichts gilt, und setzen Sie dieses rein faktische Licht als Mittelpunkt, zwischen der Anfoderung des Scheines, zu gelten, gegen die Wahrheit, u. der Wahrheit, zu gelten gegen den Schein. […] Nicht gelten lassen: gelten lassen: wie nennen wir *Glaube*[519].

Nel processo di discernimento tra realtà e apparenza è necessario trovare un criterio di natura, potrebbe dirsi, *assiologica*, che consista cioè nel *lasciar valere* o *non lasciar valere* uno stato di cose. Tale operazione – si badi bene, in entrambe le direzioni – è, in queste lezioni, singolarmente identificata con la *fede*.

La specificità di questa funzione consiste non solo, non tanto, non affatto, nel credere in qualcosa ma, molto più e propriamente, nel *non* credere in qualcosa, nel *non* conferirgli valore. È immediato ripensare alle pagine di annotazioni, alla medesima dimensione del *credere* cui introducevano, all'importante distinzione tra religione *chiara* e religione *non chiara*; è possibile ora affermare che la formulazione di un criterio epistemologico, fondato su una libera *valutazione assiologica*, debba intendersi quale unico strumento per un'introduzione alla vita beata[520].

Rispetto a quanto appena visto nel confronto con la riflessione schellinghiana, infine, potrebbe dirsi che il *nicht Gelten* epistemologico-assiologico sia espressione del *nicht Folgen* ontologico-pratico.

In queste lezioni, Fichte chiarisce benissimo che sarebbe un grave errore intendere la fede come modo di cogliere l'assoluto senza alcuna mediazione, che vada invece propriamente concepita come un criterio che, *in negativo*, vagli la legittimità di questa *stessa pretesa*. Nella dialettica valutativa sulle possibilità epistemiche del sapere in relazione all'assoluto, l'autentica fede va pensata più come una *non fede* nell'immediata *riflessibilità* del primo rispetto al secondo.

---

[519] WL 1805 p. 233.

[520] Questa lettura si spera trovi nuova legittimazione nell'interpretazione che si darà della *Liebe*. Adesso, a conferma quanto meno della comune esigenza speculativa, si pensi, con Zöller, che: "In una prospettiva funzionale il concetto fichtiano di fede opera come un procedimento della decisione tra verità e parvenza. Il carattere di decisione della fede è impiegato in contesti epistemici nei quali qualcosa dev'essere valutato come verità o parvenza. La funzione tipica della fede è dunque il riconoscimento della parvenza in quanto parvenza e della verità in quanto verità. In questo senso la non-fede nella parvenza è collegata alla fede nella verità. La fede non serve solo alla differenziazione tra parvenza e verità, ma anche all'ascesa dalla parvenza alla verità." Zöller op. cit. (2007) p. 36.

Der Glaube erschafft nicht das absolute: wäre wieder der erste Irtthum, der durch einen neuen Glauben vernichtet werden müste, daß daher der erste Glaube nicht der absolute Glaube gewesen wäre; sondern ihm, als dem lezten u. absoluten Fakto giebt sich das absolute: Er hebt *in sich* an vom Unglauben an sich selber; diesem giebt sich das Absolute, u. so erst wird er positiver Glaube. […] Der Glaube ist Unglaube an die *absolute Reflektirbarkeit*: er ist daher bedingt dadurch dass man diese, als absolut faktisch, erkenne, und als solche sie gelten lassen[521].

È importante qui comprendere come il passaggio dalla *non fede* a una fede *legittimamente* positiva, non sia un progresso epistemologico del soggetto ma, piuttosto, il darsi dell'assoluto, in quanto *fatto ultimo*. Con Zöller: "La «fede assoluta» che risulta dall'agire di concerto di libertà assoluta e fatto assoluto non va per questa ragione vista solo come una fede *nell'*assoluto, ma anche come una fede *dall'*assoluto[522]".
D'altra parte, se si guarda all'opzione di intendere la fede come accesso privilegiato e immediato all'Assoluto, si ritrovano i tipici tratti della critica alla posizione schellinghiana, che, così intesa, è cieca, concresciuta con l'oggettività, principio di ogni fantasticheria.

Das Kunststük auf einem anderen Wege zu einem vermeinten Absoluten zu kommen, läß sich nun nachmachen: […] Dadurch macht man sich nun blind; u. es entsteht ein blinder Glaube, weil er eben blind ist, blind ist auch in sich selber, und sich drum nicht für Glauben, sondern für Wissen halt. Für was für eins, ist gleichfals nachzuweisen: objective Intuition; materiale, weil ihm etwas verwachsen ist, intellektuelle, weil sie absolut seyn soll. Wahres Princip der tollsten Schwärmerei […][523].

Nella tredicesima lezione, Fichte torna nuovamente sull'impossibilità di cogliere, senza residui, l'assoluto nella riflessione, di oggettivarlo; la fede consiste, anzi, esattamente nel prender sul serio, nel far valere quest'impossibilità:

Das *Absolute im Grundseyn*: kann ich nicht reflektiren, ist es nicht objectivirt; Antw. Dies gilt nicht, u. dies nicht gelten lassen ist eben Glaube, durch welchen allein die W. L. zum Absoluten kommt, u. selber wird[524].

Si giunge ora, in questa lezione, a un punto cruciale nell'economia dell'intera riflessione sin qui condotta.

---

[521] WL 1805 p. 233.
[522] Zöller op. cit. (2007) p. 37. Come a breve si vedrà, ciò vale esattamente anche per l'a*more di* Dio, nell'*Anweisung*.
[523] WL 1805 p. 234.
[524] WL 1805 p. 238. Ci si trova, ancora una volta, davanti a un'affermazione apparentemente problematica, quella per cui, la dottrina della scienza potrebbe cogliere l'assoluto solo tramite la fede. Di più, in quest'attingimento, la WL lo *diventerebbe*. Anche rispetto a questa questione, si accoglie la lettura di Zöller: "Diversamente dalle precedenti e successive esposizioni della dottrina della scienza, Fichte collega qui l'intellezione fondamentale della dottrina della scienza immediatamente all'atteggiamento della fede, ma senza trasformarla in una dottrina della fede. […] Qui Fichte coglie la fondazione ultima della dottrina della scienza come il suo auto-superamento sul cammino che, dal sapere falsamente valutato e che sopravvaluta se stesso, conduce, attraverso la fede assoluta, al sapere rettamente giudicato, condotto al giusto rapporto con l'assoluto". Zöller op. cit. (2007) pp. 36-38.

Può riproporsi il problema della *Folge*, da cui si era partiti, e mostrare come la funzione del *Glaube*, appena vista, ne consenta una specifica soluzione.

[…] nun dass wir dieser unmittelbaren Fakticität nicht glauben. Es ist daher hier eine Zweideutigkeit in der Ansicht des Innerhalb, die wir durch feste Unterscheidung entfernen müssen. Es führt uns hier tiefer ein in das Verständniß, u. ist *für die Folge* lehrreich. [...] A. existirt in a, indem a in A. ist, und dadurch, daß dieses in ihm *ist*, in absoluter Untheilbarkeit des Zustandes. Das Innerhalb des ersten Satzes redet *realistich*, u. von einer realistischen Folge: das des zweiten *idealistisch*, u. von einer solchen Folge. Die Blindheit verfällt nothwendig in irgend einen Idealismus, eine bloße Existenz, welche sie aber, eben drum weil blind ist, für Realismus hält. […] das Resultat wäre ein absoluter Skepticismus[525].

Il criterio epistemologico, fondato sulla libera valutazione assiologica della *fede*, consente di riconoscere la fatticità, l'apparenza della riflessibilità; alla sua luce, è possibile riaffermare, senza pericolo di concrescenza, il nesso d'implicazione tra essere ed esistenza, e da una posizione idealista e da una posizione realista. Come più volte emerso, la prima è affetta, senza residui, da una cecità nella posizione del principio, che vale tuttavia, nel senso già visto, anche per la seconda. Si è di fronte, così, a un assoluto *scetticismo*[526].
Ora l'aspetto dirimente qui è che proprio la specifica funzione della *fede* consenta di uscire da quest'*impasse*.

Der Glaube erst, der nur der vollendeten Klarheit möglich ist, unterordnet auf immer, u. entschieden die idealistische Ansicht unter die realistische[527].

La fede compresa nella sua *chiarezza*, compresa cioè, come criterio assiologico di discernimento tra realtà e apparenza consente di accogliere, senza pericoli, la visione realista.
Se si ripensa all'ipotesi di intendere il punto di vista della religione dell'*Anweisung* come una forma di realismo superiore e, assieme, alla problematicità di assegnarle uno statuto irriducibilmente fattuale, qui potrebbe trovarsi una prima quadratura del cerchio.
La tesi sarebbe: si può accettare, senza errori, la visione realista solo se legittimata dalla *fede*, intesa come momento di un processo auto-valutativo del sapere, che ne elimini il carattere latentemente fattuale. Ora, occorre capire se, e in quale forma, una simile dimensione si trovi nell'*Anweisung*; si ha idea, che la questione riguardi esattamente l'*amore*.
Lungi dal superare o sostituire il sapere, la fede vi istituisce una relazione di scambio, assumendo "una funzione centrale nella fondazione principiale del sapere, ed in particolare

[525] WL 1805 pp. 239- 240.
[526] Alle diverse declinazioni dello scetticismo nelle filosofie di Kant, Fichte e Hegel è dedicato l'intero 39° volmume delle *Fichte Studien*, 2013.
[527] Ibidem.

della sua origine nell'incondizionato"[528]. La fede non supera o sostituisce il sapere ma gli consente di comprendersi e, in questo, auto-trascendersi e *inverarsi*[529]:

Das Selbständige Seyn des A. giebt ihm offenbar die objective ExistentialForm in die es aufgenommen ist. Wie ist es denn zum dieser Form gekommen? Ist wohl einerlei mit der Frage: wie sind wir denn zu demselben gekommen; denn so *wir* zu demselben kommen, kommt es eben uns gegenüber in diese Form. Antw. Durch den Glauben. Er giebt diese Form, unmittelbar durch sein *faktische seyn*, durch sich selber, als Faktum; ohnerachtet er freilich an das Produkt dieser Form als solcher nicht glaubt, weil er sodann eben nicht Glaube wäre, u. das Absolute gar nicht hätte. [..] Er hält sich, nicht glaubend an das wirkl. Seyn dieser Form, an das Resultat seines Formgebens, und gibt über demselben sicht selbst sein Seyn, als das wahre, u. höchste Seyn[530].

Come per la religione chiara delle annotazioni, nella fede, *noi riconosciamo* il nostro stesso configurare ma *non crediamo* all'essere reale della sua forma e, solo in questo modo, ci si dà il nostro vero e più alto essere. Ripensando ora al confronto con la posizione reinholdiana, si capisce come, nonostante l'esigenza di fondazione principiale del sapere sia la medesima, se la fede non è intesa come criterio di auto-accertamento riflessivo-assiologico, non può entrare in effettiva relazione con il sapere[531] e la posizione realista cui apre rimane irriducibilmente fattuale.

[528] Zöller op. cit. (2007) p. 35.
[529] Efficacemente, Zöller parla di "autotrascendenza performativa", nella misura in cui: "La dottrina della scienza fondata sulla fede non diventa una dottrina della fede agnostico-fideistica, in cui la fede *sostituisce* il sapere – come in Friedrich Heinrich Jacobi – quanto piuttosto diventa una dottrina della fede (e mancanza di fede) nel sapere, in cui la fede *introduce* il sapere e in questo modo lo *realizza* e *restringe*". Zöller op. cit. (2007) p. 38.
In merito a Jacobi, tuttavia, forse non è un caso – lo si vedrà continuando con l'analisi della WL 1805 – che il processo di autotrascendenza del sapere, attivato dalla fede, faccia pensare alla funzione epistemologica dell'accusa di *nichilismo* jacobiana, illustrata nel primo capitolo.
[530] WL 1805 pp. 241-242. Come a breve si vedrà, una similissima relazione si istaura tra *amore* e *riflessione*, nell'*Anweisung*.
[531] "Das *reelle* Unendliche, an sich und durch sich selbst *Wahre, Gott – ist nicht* für den *Philosophen*; nur für den Menschen; *ist nicht* im Wissen, und durchs Wissen, sondern nur im Glauben und *durch* Glauben". *Sendschreiben* p. 84.

3.4 Dimensioni del reale, dimensioni del nulla

In questo paragrafo, potrebbe dirsi, quanto visto sin qui subisce un'ulteriore e ultimativa radicalizzazione teoretica, con un esito pratico.

Il contenuto delle successive lezioni della dottrina della scienza di Erlangen, la dottrina della *forma*, si annuncia come un'indagine sull'assoluto. Ripensando alla centralità del problema di cosa possa intendersi per *reale*, si veda come questa si svolga come una riflessione sull'*oggettività*. In apertura della XVII lezione:

> Der lezte Theil unsrer Vorträge läßt sich zusammenfassen, als die Erforschung des Absoluten und zwar insbesondre der absoluten Existenz […] Soviel ist uns klar: schlechthin nichts, was objektivirt sich findet, wie es auch immer sich nennen möge, kann das absolute seyn, denn es sezt ja eben dadurch das Objektiviren voraus: Drum das objektiviren selber ist das asbolute Existiren; u. ist das Existiren, so muß *im Ich* […] al factum absolute fiens. […]
> Das absolute verändert durch das Existiren sein eigenes inneres Wesen absolute, unwiederbringlich, und ohne alle Möglichkeit der Rükkehr in sich selber im Existiren, oder gar der Existenz: u. diese Veränderung ist unmittelbar die Objektivität. […] Identität in der Nichtidentität, u. Nichtidentität in der Identität, in absoluter, u. unabtrennenbarer Vereinigung – ist die Objectivität. […] Wesentliche Dieselbigkeit in der wesentlichen Nichtdieselbigkeit, als unmittelbare qualitative Einheit. – ist die Obiektivität[532].

In primo luogo, è chiaro come per Fichte l'*oggettività* non possa indentificarsi con la pura fattualità empirica – che ne è di certo un grado –, ma la stessa presuppone un più originario oggettivare. Ora, potrebbe dirsi, il 'catalizzatore'[533] dell'oggettivare dell'esistenza è l'*io*, inteso come *factum fiens.*

Guardando il processo dalla parte dell'essere, questi *esistendo* subisce un *definitivo* e *irreversibile* cambiamento della sua essenza, che costituisce la stessa oggettività.

Per tornare al problema da cui si era partiti, l'oggettività potrebbe assumersi come la *necessaria conseguenza del non-conseguire* e, da questo punto di vista, la sua struttura va intesa come "identità nella non identità e non-identità nell'identità".

Ora, quella che sarebbe la seconda parte dell'*Anweisung* si apre in un orizzonte problematico assai simile. Il sommario dell'ottava lezione ne riassume i contenuti:

---

[532] WL 1805 pp. 256-257.

[533] Si sceglie questa espressione, nella misura in cui, in chimica, un catalizzatore è un elemento o una forza in grado di favorire lo sviluppo di un processo e la sua manifestazione. Nella stessa suggestione, rispetto ad un'altra questione che emergerà a breve, Moiso tratteggia la dimensione di queste lezioni della WL: "L'abbondanza di metafore chimiche (*Zerlegung der Anschauung*, *Aussonderung*, *Ausscheidung*, *Niederschlag*, *Absatz*, *Spur*) dipinge l'immagine di uno «stato nascente», di un processo di «sviluppo» da una unità che è essa stessa un processo di *decantazione* e di *deposito* che sempre accade alle spalle delle qualità. Il nascere delle qualità appare qui come una sorta di processo chimico vivente un immanente *Sich-nieder-schlagen* dei *qualia* dal fondo assoluto della realtà. Il tramite di questo processo di decantazione è la forma, in cui le qualità si rivelano, diventano visibili, si «depositano» nel fenomeno". Moiso op. cit. (1988) p. 275.

Tutto ciò che consegue dalla semplice esistenza, in quanto tale (*Alles, was aus dem bloßen Dasein, als solchem, folge*), è sintetizzato per mezzo della denominazione della *forma*: in realtà l'essere è puramente e semplicemente inseparabile dalla forma e l'esistenza della forma è essa stessa fondata nell'interna necessità dell'esistenza divina. Illustrazione di questo principio mediante l'esempio del primo elemento della forma, l'infinità. Applicazione dello stesso principio al secondo elemento della medesima forma: la quintuplicità[534].

La *forma* è qui ciò che all'essere consegue dall'esistenza ma, si badi bene, all'esistenza, *in quanto tale*, all'esistenza come libertà.

Come nella WL, nel primo elemento della forma, l'*infinità*, "l'Uno [è] sicuramente scisso in modo irrimediabile in un tempo infinito", inoltre, anche qui, "la forma generale della riflessione è l'io […] un io autonomo e libero, appartiene alla forma assoluta= B, ed è il vero punto organico d'unità della forma assoluta e dell'essenza assoluta"[535]. Un secondo elemento della forma, poi, è la dottrina della *quintuplicità*.

Ora, la IXX lezione della WL si apre con il seguente compito:

Dies eben unsre Aufgabe: (Wo liegt im Wissen das unmittelbar *reale*, göttliche: wie weit geht es: durch Ausscheidung der NichtIdentität. Auch *Form:* nicht des *Begriffes*; (dieser hat keine weitere Form) sondern des unmittelbaren göttl. Existirens. Bestimmte Erklärung: diese Form= dem eignen inneren Wesen des Begriffes ist dasjenige, was aus dem eigne, u. selbständigen Seyn des Begriffes, als solchem, folgt: = dem Existiren, als selbständigem. – Was hieraus nicht folgt, bleibt als das Reale übrig; u. so wird durch diese Ausscheidung die Frage nach dem absolut realen beantwortet [536].

La risposta alla domanda su dove si trovi, nel sapere, l'immediato reale, il divino passa, nuovamente, per una chiara determinazione della forma. Identificata in queste lezioni con il *concetto*, è qui *ciò che consegue dall'esistenza in quanto indipendenza, autonomia*, è la sua *Nachconstruktion*.

A questo punto, dovrebbe esser chiaro come la libertà dell'esistenza di *riflettere l'essere, riflettendo sull'essere*, sia anche la cifra costituiva della dottrina della quintuplicità.

Continuando nella lettura, importante è che, chiarito lo statuto della forma, per ricavare lo spazio del *reale*, occorre guardare a ciò che dal concetto *non consegue*, a ciò che forma non è, a ciò che oltre rimane.

Ora, questo discernere è molto complesso, perché, a quest'altezza, l'intellezione dell'oggettività dischiude l'orizzonte della *vita* come *relazione con l'essere, nella forma, qualificata.*

---

[534] AzsL p. 383.
[535] AzsL p. 397.
[536] WL 1805 p. 266.

Nella quarta lezione dell'*Anweisung* – in cui Fichte dispiega la *Als-Funktion* – l'oggettivazione della vita da parte del sapere, come deposito delle qualità, è chiaramente messa a fuoco:

La coscienza, in quanto consiste in un distinguere è dunque ciò in cui l'essenza originaria dell'essere divino e dell'esistenza divina sperimenta una trasformazione. Qual è allora il carattere fondamentale, assolutamente uno e immodificabile, di questa trasformazione? Considerino quanto segue: il sapere, in quanto consiste in un distinguere, è un caratterizzare i distinti; tuttavia ogni caratterizzazione presuppone di per se stessa l'essere statico e in quiete e la presenza, ugualmente statica e in quiete di ciò che viene caratterizzato. Dunque, ciò che in se stesso è immediatamente la vita divina nella vita vivente, e che sopra fu descritto appunto in questi termini, tramite il concetto diviene un essere statico e presente (la scuola aggiungerebbe: diventa qualcosa di oggettivo, ma anche questo consegue dal concetto e non viceversa)[537].

Nella WL, in questa più complessa ricomprensione dell'oggettività, Fichte reimposta i termini della relazione tra essere e forma esistenziale, come segue:

Weiter: wo ist denn nun das eigentl. Reale, das göttliche Existiren hingekommen? Antw. Darin ruth es *daß*, u. *wie* gelebt wird (…). Das Leben selber, als Leben ist, wie wir gesehen haben, Resultat der Form als Relation; es bleibt daher dem absoluten nichts übrig, als reine *daß*, das reine absolute Grundseyn, schlechthin ohne allen Besitz[538].

Ci si trova, nuovamente, di fronte ad un'indescrivibile dimensione di pura certezza (*dass*), ottenuta tramite una radicale auto-riflessione, nella ricerca del fondamento.

In questo caso, tuttavia, la cosa è anche più complessa, perché, come osserva Moiso: "Questo passo difficile è dovuto alla necessità di andare a fondo in quell'unità provvisoriamente ammessa per definitiva, e che è la vita, e di separare in essa tutto quanto appartiene alla forma per lasciare residuo l'essere. Ma poiché qui la forma non è il sapere contrapposto all'unità vivente, bensì la stessa articolazione del vivente in quanto totalità, non c'è da stupirsi che i confini della forma coincidano con quelli del contenuto[539]".

Ora, come più volte riscontrato, a questo livello, sembra rilegittimarsi il problematico esito del realismo superiore, di fatti, in vista di un'ultimativa soluzione, Fichte torna esplicitamente sulla critica a Schelling[540]. In definitiva, se il pericolo della *concrescenza* riguarda la mancata comprensione delle intoglibili operazioni coscienziali sul principio assoluto, è solo una radicale penetrazione di questa proiezione, che può definitivamente fuggirlo. Ciò avviene, nella XXII lezione:

[537] AzsL p. 225.
[538] WL 1805 p. 268-269.
[539] Moiso op. cit. (1988) p. 272.
[540] Cfr. WL 1805 p. 279.

Wir nannten oben das *Projiciren*, lediglich sehend auf die äussere Form der Objrktivität, u. noch nicht bemerkend das innwendige Nichts dieser Form, praktische Thätigkeit, in dem erst in dem facto u. über dem facto die Anschauung aufgehe. Diese praktische Thätigkeit kennen wir hier besser. Sie ist nicht blind. Sondern sie ist zuförderst *formaliter* (diese Unterscheidungen mache ich, um mich deutlich auszusprechen) ein sich *Verstehen*; zugleich sich absolute s*etzen*: ist u. sezt sich nur durch das sich Verstehen, u. versteht sich nothwendig im sich Setzen: denn es ist absolut immanenter Verstand: materialiter, es versteht sich *als Nicht*. Nun aber ist sein Verstehen nicht ein blosses u. todtes (…) sondern es ist ein lebendiges, u. das ursprüngliche Leben selbst: es *ist* also wie es sich versteht, im sich also verstehen – eben *Nichts*, drum aussondernd das *Was*, u. die Spur seines Nichts ihm lassend[541].

La forma dell'oggettività è un proiettare, una *fatticità pratica*, ciò significa propriamente che, non è una cieca esteriorità, ma *costitutivamente assieme* un *autocomprendersi come tale*. Questo libero porsi è un vivente auto-comprendersi come *nulla*, come segno al negativo della legge auto-espositiva dell'originario e inoggettivabile principio[542].

In altre parole, ciò che fino a questo punto era una valutazione epistemologico-assiologica del sapere su se stesso si comprende come *momento interno e necessario* all'auto-esposizione dell'essere, nell'esistenza. In merito, intramontabile per efficacia è la lettura di Moiso:

[…] *la posizione-proiezione è già in quanto pienezza di vita, come un comprender sé e proiettare vivente, commista di nulla*. Il nulla è la traccia della luce nel processo di decantazione dell'assoluto, non è un ombra marginale, né è *legato all'oggettivazione* come ripetizione, secondaria e esteriore, di una pienezza originaria, ma *è* lo stesso autocomprendersi della luce[543].

Rispetto al confronto con Schelling, è solo a questo punto che è possibile impostare legittimamente la relazione tra reale e nulla.

In *Filosofia e Religione*, l'unica dimensione senza alcun residuo *reale* è quella dell'Assoluto. Qualunque posizione, pensata al di fuori del legame, completamente *per sé* – per eccellenza l'*egoità* fichtiana – sarebbe un *nulla* altrettanto assoluto. Nella WL 1805, radicalmente, Fichte pensa il nulla come il *necessario passaggio pratico* dell'unica *auto-esposizione reale* dell'essere, in quanto *vita-luce*. La XXII lezione si conclude così:

Objectivität im materiellen Sinne, als Wahrheit, u. Realität, u. im formalen, als projicirtes, sind durchaus unabtrennlich, u. im Wesen dasselbe: und die Form der Projektion ist eben das ewige Geständniß des Licht von seinem eignen Nichts gegenüber der Wahrheit. Wird nun aber diese

[541] WL 1805 p. 280.

[542] Ancora Moiso fa notare come solo qui, in questo tipo di comprensione dell'oggettività, si realizzi compiutamente ciò che, nel *Bericht* anti-schellinghiano del 1806, Fichte proponeva come riconciliazione della dottrina della scienza con la vita. La via *dalla vita all'essere*, nello scritto polemico, si dava nella comprensione per cui: Noi o la coscienza siamo la vita assoluta – accoglimento dell'istanza del realismo – tuttavia, lo siamo propriamente nella *forma* di Io – accoglimento dell'istanza dell'idealismo –; il riconoscere cosa, nel complesso della nostra vita, derivi da questa forma – non sia vita pura ma formata – e sottrarlo dà come risultato il *reale*. Cfr. Moiso op. cit. (1988) p. 272.

[543] Moiso op. cit. (1988) p. 275.

Objectivität, durch das sich selbst verstehen, in die Form des *Als* aufgenommen, so geht die Realität wieder verloren, und das ganze Nichts tritt abermals ein. – . Der leztere Satz, Schelling, als ein deutliches Bekenntiniß pp. Dieser Satz ist wie gesagt, unsrer Spekulation nicht sehr bedeutend: Sch. inzwischen würde ein großes Glük wiederfahren pp. um seines in einer sehr tiefer Potenz liegenden Nichts sich zu erledigen[544].

Non solo Schelling ha collocato la dimensione del nulla troppo in basso, nell'egoità e non nello stesso Assoluto ma, potrebbe dirsi, si affanna ad affrontare un falso problema.

Come visto, negli scritti polemici di questi anni, i due filosofi si accusano vicendevolmente di *empirismo*. Questa la critica fichtiana:

Sta bene, dice il Nostro, ma questo non è il vero reale, non è il realmente reale; come tale io accetto semplicemente e solo il mondo sensibile materiale. Ma nel corso della sua vita filosofica non gli è mai giunta all'orecchio la notizia che un mondo sensibile esiste realmente soltanto nei sensi, i sensi solo nell'idea, come sfera della vita autonoma dell'idea? […] E così in questo eroe filosofico, quando le cose si fanno serie, non si può trovare altro che il vecchio e ben noto scherzo di un materialismo dualistico. Non la dottrina della scienza, non Kant, ma tu, santo Leibniz, prega per lui![545]

Questa la critica schellinghiana:

Lui dunque, attribuendo a nostro avviso una vera realtà al mondo sensibile, si trova solo nel primo dei suoi cinque punti di vista, mentre crede di trovarsi nel più alto. È appunto *lui* quello che vuole conservare il mondo sensibile facendoselo creare dalla coscienza assoluta; *lui* non ne ha bisogno perché sia un mondo vivente, ma perché si tratta appunto di un mondo morto: per quanto *lui* non lo divinizzi – esso rimane infatti sempre ed eternamente qualcosa di non-divino – questo mondo acquista tuttavia ai suoi occhi, mercé la forma, una tale realtà come scissione all'infinito, *da non poter essere eliminato neppure da Dio stesso*, e diviene dunque una realtà stabile accanto a Dio e con Dio[546].

La questione, a ben vedere, ha a che fare con un'istanza genuinamente *trascendentale*.

Ciò che entrambi criticano è la legittimazione di un mondo *sensibile-materiale* – che sarebbe vero nulla – diverso, a sé stante, rispetto a quello che il soggetto possa intendere come tale-(reale).

Nella WL 1805, Fichte giungendo a comprendere la *vita* come relazione all'essere, nella forma-luce *qualificata*, giunge assieme ad assumere il *nulla come sedimento della stessa qualità*.

Ora, in questa prospettiva, si capisce come sia indispensabile disporre di un criterio che discerna la realtà dall'apparenza, là dove, la commistione tra essere e nulla è, potrebbe dirsi, la struttura stessa della vita. Si legge chiaramente nella prima lezione dell'*Anweisung*.

[544] WL 1805 p. 281.
[545] Cfr. Cart. p.223.
[546] Cart. p. 293.

[…] come essere e vita sono un'unica ed identica realtà, così lo sono morte e non essere. Non esistono tuttavia una pura morte e un puro non essere, come si è già ricordato sopra. Invece esiste certamente un'*apparenza*, che è la *commistione* di vita e morte, di essere e non essere. Ne consegue che l'apparenza, in riferimento a ciò che in essa la rende tale e a ciò che in essa è contrapposto al vero essere e alla vita vera, è morte e non essere[547].

Fondamentale, a questo punto, è capire cosa sia *ciò che, nell'apparenza, la rende tale*.

La questione può riprendersi continuando la lettura di alcuni luoghi della WL; in apertura della ventiquattresima lezione, Fichte dà una prima risposta all'originaria domanda, tipicamente trascendentale, cui questa dottrina della scienza è volta rispondere: che cos'è il sapere in sé.

Zwei Haupttheile des *Wissens*: Objectives Bewußtseyn, nach Gesetzen einhergehend; Form. Bewußtseyn u. Erfassung wieder dieser Gesetze als Gesetze in der Philosophie, u. in specie in der W.L. […] Offenbar liegt weder in dieser noch jener Seite der Form, sondern in der Wechselbestimmung dieser beiden die Form in ihrer wahren Einheit. […] Mit dieser Wechselbestimmung steht nun selbst wieder in Wechselbestimmung das Absolute[548].

Si legge qui una tra le più tipiche e chiare definizioni del sapere trascendentale che è, assieme, coscienza oggettiva, forma e saper-si e comprendersi in quanto tale nella filosofia. Se quest'interconnessione tra le due parti del sapere è stata sin qui lungamente legittimata, la sua successiva *determinazione reciproca* con l'assoluto ne chiarisce ancora un aspetto. Il sapere è, potrebbe dirsi, in relazione all'essere, *intentio recta* (*Folge*) e, assieme, *intentio obliqua* (*Nicht-Folge*)[549].

Nuovamente, il nesso d'implicazione necessaria tra i due, la legge d'autoesposizione del primo fa sì che il secondo sia sua immediata esistenza, ma la libertà costitutiva della forma, la dialettica pratica in cui funziona, ne sancisce irrimediabilmente la differenza.

Senza poter seguire qui nello specifico l'argomentazione fichtiana – questa volta, si badi bene, sulla *AlsForm* – è molto importante rilevare come, a questo punto, sia per Fichte possibile il prospettarsi di una *metafisica trascendentale*[550], che rifugga il dogmatismo. Si legge esplicitamente nella venticinquesima lezione:

---

[547] AzsL p. 103.

[548] WL 1805 p. 286.

[549] Per questa lettura del sapere come, assieme, *intentio recta* e *obliqua*, si veda Ivaldo op. cit. (2009) p. 303.

[550] Osserva Moiso: "[…] una metafisica oggettiva distruggerebbe la coscienza (…) mentre l'unica via percorribile dalla metafisica passa attraverso il trascendentalismo, come coscienza dell'inoggettivabilità dell'essere e della necessità del passaggio attraverso il nulla delle qualità". Moiso, F. (1988) p. 282. In questa dimensione, spiega il filosofo torinese, è possibile leggere una riedizione dell'argomento ontologico in versione non oggettivante, nella misura in cui, "la continuità fra essere e esistenza dell'assoluto è tale perché lacerata, ma è lacerata perché è una e non toglibile". Su questo anche: Asmuth, C. (2007) *Transzendentalphilosophie oder absolute Metaphisyk? Gründsatzliche Fragen an Fichtes Spätphilosophie*, in "Fichte Studien", 31, 2007; Zöller, G. (2010) *Fichte und das Problem der Metaphisyk*, in "Fichte Studien", 35, 2010. F. Fabbianelli, in un articolo del 2009, *La riabilitazione fichtiana dell'argomento ontologico*, ne giustifica la legittimità, nella WL 1804II, in cui, la prova ontologica "mostra in che maniera Dio si manifesta a partire dal pensiero che se ne ha: essa è in altri termini la stessa dottrina della scienza". In relazione all'*Anweisung*, invece, Fabbianelli rileva: "In quest'opera 'popolare' assistiamo ad un notevole spostamento di prospettiva rispetto alla dottrina della scienza, dal momento che la prova

Es wird hier recht klar, wie nur durch den Transcendentalismus die Metaphysik auf den rechten Weg gebracht werden konnte[551].

Una metafisica può darsi, in senso trascendentale, se prevede come proprio elemento costitutivo l'auto-comprensione del sapere di se stesso se, in altre parole, è predisposta ad una sicura legittimazione epistemologica, che escluda ogni forma di dogmatismo.
Nell'economia della presente analisi, la peculiarità di quest'esposizione della dottrina della scienza è che, come visto, un preciso dispositivo per *riconoscere* e *dissolvere* ogni posizione dogmatica sia il criterio assiologico della fede. Ci ritorna Fichte, in questa XXV lezione:

Im Gott folgt aus dem innern *Seyn* das Daseyn: *folgt*, al ob dies zweie wären: Nun ist es in unsrer eignen Einsicht der Folge nicht zweie, sondern Eins. Woher denn nun wieder die, troz unsrer Abläugnung durch die Einsicht, in der form dieser Einsicht selber dennoch bleibende Zweiheit? Offenbar aus der *Folge* selber. In die Form der Folge wird das absolute aufgefaßt, mit dieser Form absolut gemischt, vermischt, identisch gemacht, und vor ihr durchdrungen: in dieser Durchdringung zerrisen zwei, die doch, weil die Form, nicht vermögend sich selbst aufzuheben, nur ihre Gültigkeit aufhebt, durch das, was wir oben Glauben genannt haben, nicht zwei, sondern Eins sind[552].

La condizione di medesimezza nella non medesimezza e non medesimezza nella medesimezza, per come descritta qui, è particolarmente vicina alle riflessioni fichtiane nell'*Anweisung*. Basti, in questo senso, tornare alla prima citazione, tratta dall'ottava lezione, dai cui si è cominciato a indagare la questione del *Folgen*[553]. La duplicità, che lì sembrava derivare dalla limitatezza della nostra comprensione e non valida in sé, è qui legittimamente dedotta.
È il conseguire stesso della forma dall'assoluto che porta in sé la duplicità, che assieme li tiene uniti e differenti e, nella necessità di tale conseguenza, la forma stessa – pur cogliendosi nella propria nullità – non può auto-sottrarsi fattualmente. Ciò che solo rimane possibile, ciò in cui, in definitiva, si compie il compito della fede è *non* conferire valore di realtà all'intoglibile e multi-forme *apparenza*.

ontologica è qui riferita prioritariamente non al sapere ma all'essere dell'Assoluto". In Bertinetto, A. (a c. di) (2009) *Leggere Fichte*, Napoli Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, pp. 129-139. Alla luce di quest'ultima giusta precisazione, nella presente analisi, è ancor più interessante verificarne la tenuta trascendentale.
[551] WL 1805 p. 291.
[552] WL 1805 p. 292.
[553] Cfr. AzsL p. 384-391.

3.5 L'indeducibilità dell'essere nel sapere: *Glaube*, *Gefühl*, *Liebe*

Mostrami ciò che ami veramente, ciò che cerchi e ti sforzi di ottenere con tutto il tuo desiderio, quando speri di trovare il vero godimento di te stesso e tu, in tal modo, mi hai illustrato la tua vita. Ciò che ami, lo vivi. Questo amore da te dichiarato, è appunto la tua vita: la radice, la sede e il centro del tuo vivere[554].

Operando una necessaria semplificazione funzionale, potrebbe dirsi che, nelle ultime lezioni della WL 1805, si trovi la definitiva comprensione della *forma* dell'intelletto come duplicità nell'unità e unità nella duplicità.

Esattamente questa componente costitutiva dell'intelletto, fa sì che la relazione di scambio con il suo interno essere, con l'assoluto, si dia come *immediata indeducibilità dell'essere nel sapere*.

Nella XXVII lezione, Fichte chiama la dimensione *qualitativa* (*was*) della *comprensione* di questa relazione, *Gefühl*[555]:

1.) äussere Form, Duplicität in der Einheit. 2.) *Innere: sich* 3). dieses alles *schlechthin in sich* selbst gediegen, *durchaus unmittelbar*, und nie wieder in dieser Unmittelbarkeit zu vermittelnd. – . […] Wenn ich noch frage: *was* ist's, so heißt dies, ist es uns etwa dunkel schon bekannt, u. hat es in der Sprache einen Namen, sodaß man es wieder an*erkennen* könne. Zum Glük ja: ich sage: *Gefühl* – ist die Form der absoluten Gediegenheit des Verstandes, Einheit, in der Zweiheit, u. v. v. Dabei absolute *Unmittelbarkeit*, nicht weitere Beschreibbarkeit. So die blosse *Form* des Gefühls. Hier insbesondre, als absoluter Vstd. *Selbstgefühl*; noch keinesweges *material qualitatives*[556].

Come emerso dal confronto con Schelling, anche qui, l'*indescrivibile qualitativa* implicazione tra forma e assoluto – che ora dovrebbe articolare la manifestazione – non coincide meramente

---

[554] AzsL p. 101. Questo brano, tratto dalla prima lezione dell'AzsL, è probabilmente il più citato, quando vi si riferisce. Tuttavia, come si spera di aver mostrato sin qui e come si intenderebbe chiarire definitivamente in questo ultimo paragrafo, è necessario che tale esortazione fichtiana, per non esser banalizzata e svotata dell'autentico significato, si legga nella piena consapevolezza delle strutture teroretiche che intessono l'intero ciclo di lezioni.

[555] Si accoglie qui completamente la lettura di H. Traub: "Vielmehr erschließt die Abstraktion von der bloßen Begriffsform zunächst das weite Feld der Willens-, Strebens-, und Trieblehre, d.h. das Fundament von Fichtes praktischer Philophie und Religionslehre. Diesem Ansatz seiner Philosophie hat die systematisch begründete und vom Absoluten bis in die beschränkteste Endlichkeit hinein entwickelte Affekt- und Liebeslehre der Jahre 1806/07 eine neue und erweiterte 'Spitze' verschafft". Oesterreich, P. L., Traub, H. op. cit. (2006) p. 240.
Come sempre efficace la ricostruzione di Moiso: "Il puro intelletto sarebbe solo quando esso non comprendesse nulla; ma se comprende qualcosa, è perché esso è un *fuggirsi* secondo una legge: l'intelletto *stesso* rinvia all'intuizione, come *proprium* della sua *Zerrissenheit*. Cosi Fichte elimina definitivamente l'intuizione «non scissa» del vivente. Se allora la *Wissenschaftslehre* del 1804 aveva posto nel *Mittelpunkt* un *impulso*, come annientamento dell'intuizione, quella del 1805 ritorna ad una concezione del primo Fichte (…), quella del *sentimento* (*Gefühl*). Il sentimento era già inteso da Fichte come «conflitto» […] nella *Wissenschaftslehre* del 1805 il conflitto non è limitato ai fattori dell'Io (livello dell'immaginazione produttiva in presenza di oggettivazione), ma è riferito al *Wechsel* della forma con l'assoluto". Moiso op. cit. (1988) p. 283. Alle specifiche declinazioni della *Theorie der Gefühl* in Fichte è dedicato l'11° volume delle *Fichte Studien*, 1997, in particolare si veda l'articolo di Hammacher, K. *Die Vollendung der WL in einer Affektenlehre. Eine ungenutze Chance*.

[556] WL 1805 p. 300.

con il mondo *materiale* perché, più propriamente, è relazione tra l'assoluto e l'*auto-comprensione* della forma in quanto tale, in quanto comprendente il nulla del deposito delle qualità.

Il *Gefühl* non dice immediatamente dell'indeducibilità dell'essere nel sapere, non descrive un irrazionalistico approdo, un inservibile arresto della riflessione, ma è anzi l'esito della radicalizzazione di un'auto-comprensione dell'intelletto, in questo senso *Selbstgefühl*[557].

Lo scopo di quest'ultimo capitolo era provare a capire come, in uno specifico senso, l'auto-comprensione del sapere, in quanto manifestazione di Dio, potesse realizzarsi nella vita.

Come prospettiva utile, a tal proposito, si proponeva un approfondimento della dottrina della *quintuplicità*, nella sua componente *affettiva*. Il concetto fondamentale per comprenderne il funzionamento, s'era detto, è quello dell'*amore*, per come appare nelle ultime lezioni dell'*Anweisung*. Solo ora, tuttavia, a valle dell'articolato percorso svolto sin qui, è possibile proporne una legittima comprensione.

Per cominciare, avendo a mente l'approdo al *Gefühl*, appena visto nella WL, nella decima delle conferenze a carattere popolare, si legge:

> Soltanto l'essere è ciò che esiste nell'esistenza e soltanto in virtù del suo essere in essa l'esistenza è […] Ma nell'esistenza, in quanto esistenza, ovvero nella riflessione, l'essere trasforma in modo puramente e semplicemente immediato la sua forma – […] – in una *essenza*, in una determinatezza stabile dell'essere […]; Seppure, in sé, il nostro essere sia e rimanga perennemente l'essere dell'essere e non possa mai diventare qualcosa d'altro, nondimeno, ciò che noi stessi siamo, abbiamo e possediamo – nella forma dei nostri sé, dell'io, della riflessione nella coscienza – non è mai l'essere in sé, bensì l'essere nella nostra forma in quanto essenza. Ebbene l'essere che non entra assolutamente in modo puro nella forma, come è nondimeno unito alla forma? Come non la espelle irrecuperabilmente da sé e non introduce un secondo essere […]? Risposta: sostituisci ogni 'come' con un mero 'che' (*setze nur statt alles Wie ein bloßes Daß*). La forma gli è assolutamente congiunta: un tale legame, il quale è superiore ad ogni riflessione, non scaturisce da riflessione e non riconosce il tribunale di alcuna riflessione, semplicemente c'è, e prorompe insieme e accanto alla riflessione (*es gibt schlechthin ein solches Band* […] *mit und neben der Reflexion ausbricht*). In questo accompagnarsi alla

[557] L'esigenza della filosofia di riconciliarsi con la realtà legittima la funzione *sistematica* del *Gefühl* al suo interno. La seguente è la ragione della critica fichtiana alla comprensione del sentimento nella riflessione kantiana: "1.). Gefühl, dies absolut unbekannte, als absoluten Vstd begreifen: 2). Dass vor Kant irgend eine Spekulation das Gefühl begriffen hätte, hatte gute Wege. Kant aber, u. alle seine Nachfolger bis diesen Tag haben das Gefühl aus der Spekulation verweisen. Was der erstere in der Ktk der U., über das des Wohlgefallens, u. Misfallens sagt, reicht nicht bis zu Realität. Kants höchstes war das Noumen, was, wie wir zu seiner Zeit sehen werden, nur die Eine Seite ist. Drum sind diese Speculationen insgesammt leer". WL 1805 p. 301. Ancora, su questo, può leggersi l'osservazione di F. Moiso "[…] per Fichte la caratteristica *fattualità del Gefühl*, proprio perché contiene in sé la sua comprensione, non è da intendere secondo il modello del giudizio determinante kantiano (che in Kant conserva pur sempre una primazia), ma secondo quello, radicalizzato, del giudizio riflettente, Schellig con la sua svolta del 1801 avrebbe dunque mostrato di dipendere in effetti dalla visione noumenistica kantiana". Moiso, F. (1988) p. 284-285.

riflessione, tale legame è sensazione emotiva (*Empfindung*), ed essendo un legame, è amore; e poiché è il legame dell'essere puro e della riflessione, è l'amore di Dio[558].

Nel modo dell'esposizione popolare, per introdurre il concetto d'amore, Fichte sembra ripercorre i momenti che, nella WL, hanno condotto al *Gefühl*. L'essere, esistendo, è necessariamente *coscienza* secondo determinate leggi della riflessione, per le quali, la vita nell'esistenza trasforma la sua forma in un'*essenza*, in una *determinatezza stabile*. Nella forma dei nostri sé, dell'io, della riflessione l'essere è "nella nostra forma in quanto essenza".

Anche qui poi, la questione risente chiaramente della polemica con Schelling, nella misura in cui, si prospetta l'ipotesi di una completa espulsione – verrebbe da dire caduta – della forma, nel processo di auto-esposizione dell'assoluto[559]. Anche qui, infine, l'*indescrivibile dimensione qualitativa* del *legame* tra Dio e l'esistenza, in quanto forma dell'io, della riflessione, della coscienza è un sentimento: *die Liebe Gottes*[560].

Ora, tuttavia, ancora una volta, sembrerebbe che, nell'*Anweisung*, al sentimento d'amore, non si giunga tramite un processo auto-riflessivo – "sostituisci ogni 'come' con un mero 'che'" – poiché anzi, l'amore "è superiore a ogni riflessione, non scaturisce da riflessione e non riconosce il tribunale di alcuna riflessione".

Nuovamente, prima di accettare senza residui tale stato di cose[561], occorre andare nel profondo e comprendere bene la relazione tra riflessione e amore. Prosegue Fichte:

---

[558] AzsL p. 467.

[559] J. Widmann vede nella risposta a questa domanda la specifica funzione dell'amore, che sarebbe "die Lösung für eines der schwierigsten Probleme seiner [Fichtes] Absolutheitsphilosophie […] liegt in diese Liebe der *bewegende Grund* für die Äußerung Gottes". Widmann J. (1982) *Johann Gottlieb Fichte*: *Einfuhrung in seine Philosophie*, Berlin de Gruyter. p. 243.

[560] Come nel caso della fede, la struttura trascendentale del sapere-immagine consente di intendere l'amore *di* Dio nel suo significato, assieme, soggettivo e oggettivo. C. Asmuth mette bene in luce questo aspetto: "Fichte nutzt die Doppeldeutigkeit des Genitivs in dem Ausdruck: *Affekt des Seins*, um die Liebe als das dem Liebenden, subjektiv und tätig, und dem Geliebten, objecktiv und passiv, Gemeninsame und Vereinende darzustellen, dergestalt, daß Liebendes und Geliebtes, Subjectives und Objektives, Tätiges un Passives schließlich konvertebel sind". Asmuth op. cit. (1999) p. 103.

[561] A causa dell'interpretazione rigidamente bipartita, più volte messa in luce, Asmuth sostiene: "Gott offenbart sich und erhält sich in dieser Offenbarung. Daß diese Offenbarung einen epistemologischen Charakter trägt, daß diese Offenbarung als intellektuelle Anschauung zu denken ist, ist in der Perspektive der Religion ohne Bedeutung. Hier kommt es nur darauf an, daß es neben der ewigen Verborgenheit der Gottheit auch ein Für-sich gibt, in dem sich Gott auf sich selbst bezieht. Diese Beziehung der Gottheit auf sich selbst nennt die Religion Liebe. […] Eine letzte Klärung des Verhältnisses von Liebe und Denken gibt Fichte in der *Anweisung* nicht". Asmuth op. cit. (1999) p. 114. Questa interpretazione dell'amore si basa su un più originario presupposto, per cui: "Eine letzte Klärung des Verhältnisses von Begriff und Unbegreiflichem entält die *Anweisung* nicht. Die *Anweisung* ist *Religionslehre* und als solche populär". Asmuth op. cit. (1999) p. 116. Nell'economia di questo lavoro è, al contrario, importante ricordare la lettera del 1804 di Fichte a Jacobi. Nel presentargli le lezioni dell'*Anweisung,* Fichte scrive: "Che cosa io intenda per "concepire l'inconcepibile" come tale, diverrà in ogni caso assai chiaro con queste conferenze. Noi, in quanto "noi", siamo costretti nella forma: dove c'è un io, c'è già anch'essa, ce ne si serve e in tale uso essa non può mancare né può essere spiegata in virtù di un principio oltre se stessa. Il concetto concepisce tutto, ma non se stesso, altrimenti non *sarebbe*, non sarebbe *in modo assoluto*. Che la cosa succeda come ho detto, e *perché* succeda, lo si capisce da sé e nel momento in cui lo si è inteso, allora è concepito l'inconcepibile come inconcepibile. Lo stesso accade nel medesimo atto del concepire. Elèvati attraverso l'amore (decima lezione) al di sopra del concetto

Ora, quest'amore, non il suo né il nostro, bensì questo amore reciproco, che ci divide in due e pure insieme ci lega in uno, è anzitutto il creatore del nostro concetto vuoto, spesso menzionato, di un essere puro o di Dio. Che cos'è che ci porta oltre ogni conoscibile e determinata esistenza e al di là dell'intero mondo della riflessione assoluta? Il nostro amore, che non può esser colmato di esistenza alcuna. […] Che cos'è che ci rende certi di Dio al di fuori dell'amore, puramente e semplicemente fondato su di sé ed elevato al di sopra di ogni dubbio, ch'è possibile solo nella riflessione? […] Onorata Assemblea, non la riflessione, che in virtù della sua stessa essenza si scinde in se stessa e così si separa da se stessa. No! L'amore è la fonte di ogni certezza, di ogni verità, di ogni realtà. […] E che cosa rimane alla riflessione? Porre in modo oggettivo questa materia prima e continuare a configurarla all'infinito. Tuttavia anche a questo riguardo, che cos'è che non lascia mai riposare tranquillamente la riflessione, sospingendola invece senza soste [a passare] da un oggetto, su cui ha riflettuto e presso il quale è giunta, a uno successivo e da questo a quello che lo segue? È l'inestinguibile amore per l'assoluto puro e reale, il quale sfugge necessariamente alla riflessione, dietro ogni riflessione si nasconde e lì dietro necessariamente va cercato all'infinito; e questo amore che la sospinge attraverso l'eternità e la dispiega in un'eternità vivente. Pertanto l'amore è superiore ad ogni ragione, ed è esso stesso la fonte della ragione, la radice della realtà e l'unico creatore della vita e del tempo[562].

Per prima cosa, l'amore reciproco tra Dio e noi, come il *Gefühl* della WL, è un legame che ci divide e assieme relaziona e, per capire quanto ciò sia costitutivo, basta guardare alle primissime pagine dell'*Anweisung*:

L'amore *divide* l'essere, in se stesso morto, in un essere, per così dire, reduplicato, ponendolo di fronte a se stesso. Con ciò l'amore fa di questo essere un Io o un Sé, che si intuisce e conosce. In tale egoità è quietamente riposta la radice di ogni vita. Di nuovo l'amore *riunisce* e *compone* intimamente l'io diviso, che, privo d'amore, intuirebbe se stesso solo freddamente e senza alcun interesse. Quest'ultima unità nella dualità – che non è tolta dal processo di riunificazione ma rimane eternamente – è appunto la vita […][563].

Nell'introdurre i nuclei speculativi a fondamento di queste lezioni a carattere popolare, Fichte fa dell'amore un *principio d'individuazione*[564]. È l'amore che *dà vita* all'essere, nella sua *auto-intuizione* e conoscenza, che è l'*egoità*. Anche qui, questa dimensione di separatezza è una condizione costitutivamente *tesa* a una riunificazione, nuovamente, nell'amore. In altre parole, il legame tra Dio e l'io è un'unità nella dualità, mai completamente risolvibile, che è la *vita*. Continuando la lettura dell'estratto dalla decima lezione, può comprendersi in quale specifico senso l'amore sia "la fonte di ogni certezza, di ogni verità, di ogni realtà".

ed allora, immediatamente, starai addentro nell'essere senza forma, perciò nel puro essere". GA III/5 pp. 354- 356. Trad. it. in *Lttera a Fichte* pp. 220-221.

[562] AzsL p. 469-473.

[563] AzsL p. 104.

[564] Si veda in merito la riflessione di Wodarzik U. F., nell'articolo *Prinzip Liebe – Zwischen Natur und Freiheit beim späten Fichte*, in "Fichte Studien" 32, 2009.

Ripensando al criterio epistemologico-assiologico della fede, nelle lezioni XII-XIV della WL, può dirsi che l'amore svolga qui una simile funzione, nella fondazione principiale della riflessione.

La certezza di cui l'amore è fonte non è un immediato, ultimativo possesso in positivo ma il risultato di un continuo scambio con la riflessione: del suo infinito configurare, l'amore rivela l'apparenza, sospingendola ad auto-superarsi in un'eternità vivente.

L'ulteriorità di questa dimensione, in definitiva, riguarda, da una parte, l'*inoggettivabilità* di ciò che si trova *prima* e *dopo* la riflessione, dall'altra, la funzione *dissipamento dell'apparenza*, del lasciar o *non lasciar valere* le sue oggettive posizioni. Prosegue ancora Fichte:

> Infine, l'amore oltre ad essere in generale fonte della verità e della certezza, è pure fonte della compiuta verità nell'uomo reale e nella sua vita. Verità compiuta è scienza, ma l'elemento della scienza è la riflessione. Solamente quando quest'ultima diventa chiaramente consapevole di sé quale amore dell'assoluto e – come necessariamente deve fare – lo coglie puramente e semplicemente librantesi oltre ogni riflessione e ad essa inaccessibile, in qualsiasi possibile forma, soltanto allora penetra nella pura, obiettiva verità; proprio così come la scienza, solo attraverso questa presa di coscienza della riflessione, diventa capace di distinguere e di cogliere in modo puro la riflessione, che prima le si mischiava sempre con la realtà, di fissare in maniera esaustiva tutti i prodotti cha la riflessione apporta alla realtà, e di fondare così una dottrina del sapere. In breve la riflessione divenuta amore divino e perciò giunta ad annichilire puramente se stessa in Dio è il punto di vista della scienza[565].

Come si è cercato sin qui di mostrare, nell'*Anweisung*, al coglimento epistemologico della verità segue, o meglio avviene assieme, una modalità del *viverla*, per cui, l'amore "oltre ad essere in generale fonte della verità e della certezza, è pure fonte della compiuta verità nell'uomo reale e nella sua vita".

Come il *Gefuhül* nella WL è esito di un più alto auto-comprendersi – *Selbstgefühl* –, qui la riflessione diviene amore divino attraverso una presa di coscienza di se stessa, della sua pretesa di oggettivare l'assoluto, dell'apparenza delle sue stesse produzioni. L'esito ultimo di quest'autovalutazione è il suo auto-annichilirsi in Dio, che qui corrisponde al punto di vista della scienza.

Come dire, se inteso profondamente, se compresa la funzione auto-riflessiva che consente, proprio l'amore con il suo esito, l'auto-negazione in Dio, finisce per essere l'ultimativo approdo della scienza.

Si legga, in parallelo, il seguente passo tratto dalla ventottesima delle lezioni di Erlangen:

---

[565]AzsL p. 473. È a questa conclusione che si richiama Schelling, nel criticare l'estemporaneità del prospettarsi dell'amore, cui ci si è riferiti introducendo questo capitolo.

Das absolute allein umfaßt alles Seyn, und ausser ihm ist nichts. Die Anschauung demnach, als ausser ihm, u. seine äusserliche Umgebung u. ExistentialForm ist nichts, und muß in der Anschauung desselben als absoluten sich für Nichts erkennen, oder es ist nicht das absolute. Die Anschauung, als zugleich absoluter Vstd müsse sich *verstehen*, als Nichts. […]
Die VftErkenntniß des absoluten ist die, daß schlechthin ausser ihm nichts sey: Mithin ist selbst dasjenige an seiner vorher abgeleiteten VftErkenntiniß, was als ein Produkt des Verstandes sich zeigt, zu vernichten[566].

Uno specifico senso d'intendere quest'auto-annichilazione che, come visto, non può essere fattuale – considerata l'insolvibilità della forma – ma solo intellegibile, può leggersi nell'ottava lezione dell'*Anweisung*.

Per comprendere quest'esito, a sua volta, è utile rivolgersi all'approfondimento della quintuplicità, nella sua componente *affettiva*[567].

Nel primo paragrafo, in merito al confronto con Schelling, si è già visto il punto d'avvio dell'argomentare fichtiano. Nell'ottava lezione, si propone un approfondimento della dottrina dell'essere, in relazione alla comprensione della *forma* come "tutto ciò che accade all'essere conseguendogli dall'esistenza". La forma poi si compone di due elementi, il primo è l'*infinità*, il secondo la *quintuplicità*. Dopo esser tornato brevemente sul primo, Fichte comunica che "per il nostro scopo presente è importante la seconda parte della forma[568]", indagandone ora alcuni risvolti, si prova a capirne la ragione.

Come visto, l'essere nella forma dell'infinità è *irrimediabilmente scisso* e, importantissimo, riguardo alla seconda, del tutto *indeterminato* e *indipendente* rispetto al modo di essere assunto. Ciò significa che la libertà che l'essere pone al suo riflettervi è *assoluta* e *completa*, ancor meglio, l'essere nella sua esistenza *è* questa stessa libertà di essere riflesso-riflettuto[569]. Nell'economia della quintuplicità la riflessione, la cui forma generale è l'io, è la *libertà di riflettere l'essere, riflettendo sull'essere*. La nuova acquisizione si ha quando Fichte spiega:

Non di passaggio, bensì come appartenente in modo immediato al nostro scopo, diciamo quanto segue, per cui di nuovo chiedo risolutamente la propria attenzione. 1. Dato che quell'autonomia e quella libertà dell'io appartengono all'essere dell'io medesimo e ogni essere ha il suo affetto nella coscienza immediata, allora – nella misura in cui si verifica tale coscienza immediata della propria libertà – è necessariamente presente [nella coscienza immediata] anche un affetto per questa autonomia, l'amore per la medesima e la fede in essa, una fede che consegue da quell'affetto e da quell'amore (*ein Affekt für diese Selbständigkeit, die Liebe derselben, und der daraus folgende Glaube daran, vorhanden*). […] Ecco dunque quello che annuncio come risultato […]: la presenza di un affetto, di un amore e di una fede nella propria autonomia, da una parte, così come l'assenza del medesimo affetto dall'altra parte, sono i punti fondamentali

[566] WL 1805 pp. 304-306.
[567] Riflette, più in generale, sul tema B. Pecina, nel suo articolo *Die affektive Vermittlung Deutungs-und affekttheoretische Dimension der späten Religionsphilosophie Fichte*, in "Fichte Studien", 39, 2006.
[568] AzsL p. 395.
[569] Cfr. AzsL p. 397

di due – come ora con più precisione sintetizzo la quintuplicità di cui abbiamo fin qui parlato – di due modi affatto contrapposti di vedere e di godere il mondo (*zweier durchaus entgegengesetzter Ansichten, und Genussweisen, der Welt*)[570].

Qui si ha, per prima cosa, una precisa definizione dell'*Affekt* come "coscienza immediata della propria libertà". Si legge poi come sia la presenza o l'*assenza* di questo affetto a distinguere le visioni inferiori, prime due, da quelle superiori, ultime tre.

Come nella quinta lezione, Fichte non si dilunga particolarmente sulla più bassa tra le cinque, dando ormai per assunto, che ridurre la propria libertà al campo d'interessi del mondo sensibile significhi vivere una vita solo apparente.

Il punto di vista della legalità è, invece, qui approfondito con un riferimento allo *stoicismo*. La vuotezza e la formalità che lo caratterizzavano si declinano adesso nell'affetto per la propria libertà "sentita e amata solo in generale e, appunto perciò, in maniera pura e vuota"[571]. Nella consapevolezza stoica di poter obbedire come non obbedire alla legge, questa libertà si trasforma nella legge stessa e scompare ogni diritto alla felicità.

Per procedere nella spiegazione delle visioni più alte, Fichte introduce una nuova specificazione sull'affetto:

> Ovviamente questo essere dell'esistenza, come del resto ogni essere, porta con sé il proprio affetto; [questo] è la *volontà*, eterna e immutabile della realtà assoluta di svilupparsi così come necessariamente essa si deve sviluppare. 2. Ma finché un qualche io si trovi ancora in un qualche punto della libertà, esso ha ancora un *proprio* essere, ch'è un'esistenza unilaterale e manchevole dell'esistenza divina, quindi propriamente una negazione dell'essere, e un tale io ha anche un affetto di questo essere e una volontà ora immodificabile e stabile di affermare questo suo essere. Perciò la sua volontà sempre presente non è ancora una cosa sola con l'affetto stabile e la volontà dell'esistenza divina[572].

Questa specificazione è significativa, Fichte sta riportando la libertà alla propria origine nell'incondizionato, si capisce bene come l'affetto sia, *anche assieme*, "la volontà eterna e immutabile della realtà assoluta di svilupparsi", la conseguenza dell'auto-esposizione dell'essere. Tenendo a mente le ultime considerazioni svolte sulla WL 1805, tuttavia, è chiarissimo qui come la manifestazione stessa di questa volontà nell'essere sia, costitutivamente, commista di *nulla*. L'esistenza che le consegue è *già* e *sempre* "un'esistenza unilaterale e manchevole dell'esistenza divina, quindi propriamente una negazione dell'essere". Ciò compreso, può leggersi quale sia il movimento ascensivo, compiuto nella moralità superiore:

---

[570] AzsL pp. 399-403.
[571] AzsL p. 405. Per un approfondimento sulla relazione tra questo secondo grado di sviluppo spirituale e riflessione kantiana si veda Seyler op. cit. (2016) pp. 153-157.
[572] AzsL pp. 407-409.

Non appena, in virtù dell'atto supremo della libertà e del perfetto compimento della medesima, si attenua questa fede, l'io, che era stato, cade nella pura esistenza divina, e a rigore non si può neppure dire che in fine siano diventati suoi l'affetto, l'amore e la volontà di questa esistenza divina, in quanto in generale non sono più due bensì una sola esistenza, e non sono più due volontà ma in generale una sola e medesima volontà in tutto e per tutto. Fintantoché l'uomo desidera ancora essere qualcosa per conto suo, Dio non viene da lui, poiché nessun uomo può diventare Dio. Non appena però egli si annichila puramente, integralmente e fino nella radice (*Sobald er sich aber rein, ganz, und bis in die Wurzel, vernichtet*), resta soltanto Dio ed è tutto in tutto. L'uomo non può crearsi un Dio, può, però, in qualità di autentica negazione, annichilire se stesso (*aber sich selbst kann er vernichten*), e così sprofondare in Dio[573].

L'atto supremo di libertà, il suo perfetto compimento è, potrebbe dirsi, di nuovo, una riconduzione al suo principio. La vera libertà è quell'intoglibile indipendenza che l'essere trasmette all'esistenza, nel potervi riflettere, secondo uno dei cinque punti di vista. Nelle visioni inferiori, questa è pensata e amata per se stessa, le sue produzioni apparenti sono scambiate per l'autentico reale.

Nelle visioni superiori, la libertà si realizza perfettamente quando, concepitasi nella sua non assolutezza, si auto-sottrae, *trasfigurando* la propria *volontà* nella volontà di Dio e, in quest'atto, si riconcilia con il vero amore da cui proviene.

Rispetto a una considerazione superficiale, che di questa seconda parte dell'*Anweisung* potrebbe darsi, si assiste qui, se ben intesa, a un'interessante torsione interpretativa.

Quello che si pensava essere lo specifico di queste lezioni a carattere popolare, la componente affettiva della relazione tra Dio e il noi, può esserlo *legittimamente*, solo all'interno di una visione genuinamente trascendentale[574]. Diversamente, se l'affetto, la fede, l'amore si interpretano come sentimenti ordinari o accessi immediati all'assoluto – l'uomo non può crearsi un Dio[575] –, si rivelano precisamente come la componente da annichilire.

L'ottava lezione si apre con il compito di realizzare una comprensione più profonda della dottrina dell'essere. Con la riflessione sulla *forma*, nei suoi due elementi, si dà un approfondimento sulla condizione dell'esistenza, della manifestazione di Dio.

---

[573] AzsL p. 411.

[574] Seguendo ancora la convincente lettura di Traub: "Daraufhin wird die innere und materiale Qualität des göttlichen Erscheinens untersucht. Diese Untersuchung führt in die immanente Lebens-, Affekt- und Liebeslehre der Jahre 1806/7, die als lebendigen Grund des 'exponierenden Sehens' die 'Theorie' vom *materialqualitativen* Trieb und Gefühl des Absoluten erschließt. In Aufnahme der aus *der Anweisung* bekannten *ersten transzendentalen Funkion* der Liebe […]" Oesterreich P. L., Traub, H. op. cit. (2006) p. 241.

[575] Bellissima la lettura di M. Ivaldo che parla, in questo senso, di "de-creazione": "Il pensiero di Dio che qui Fichte evoca non è affatto una nostra proiezione […] Il pensiero originario ed esistenziale non si crea Dio. Occorre, piuttosto, *de*-creare (un termine che ricorda la de-creazione di Simon Weil), bisogna fare il vuoto in noi stessi e abbandonare ciò che è caduco e nullo e che ci riempie vanamente: se questo atto di svuotamento avviene, allora l'essere sostanzialmente ci abbraccia e riempie di se stesso il nostro essere". Ivaldo op. cit. (2016) p. 259.

Nello specifico, spiega Fichte, è importante la seconda parte della forma, la quintuplicità, per la quale, l'essere nella sua esistenza è la libertà di essere riflesso, riflettendovici, la libertà dell'immagine.

Ora l'autentico arricchimento della specificazione affettiva della dottrina della quintuplicità si ha nel momento in cui, ai gradi superiori di sviluppo della vita spirituale, riflettere Dio, riflettendo s*u Dio*, comporta immediatamente *volere, amare, vivere in* Dio. *Fare* dell'essere il principio esplicativo di noi stessi e del mondo, non è una semplice acquisizione epistemologica ma una totalizzante trasformazione interiore, un profondo conferimento di senso, un progetto d'esistenza[576].

Questa è la ragione per cui, come visto all'inizio, l'amore "oltre ad essere in generale fonte della verità e della certezza, è pure fonte della compiuta verità nell'uomo reale e nella sua vita" e, così, "Chi non agisce, neppure ama"[577]. Come ci si è sforzati di mostrare, è possibile leggere legittimamente tutto ciò nell'*Anweisung*, alla luce della struttura pratico-performativa del sapere-immagine, che la sostiene.

Certamente da questo punto di vista, l'orizzonte nel quale ci si trova è assai vicino a quello della dottrina della scienza. La ventinovesima e ultima lezione, dell'esposizione del 1805, si apre con il seguente risultato:

> GrundMaxime der W.L. zugleich der Beweiß ihrer Vollendung: Nichs, das *Produkt* des Denkens sey, muß vorausgesezt werden. Um dazu zu kommen, anknüpfen also: 1) Setzet ein *Bild* des absoluten, so wäre dies *realiter selbständig*, frei von sich durch sich in sich. Dadurch, daß es dies *ist*, keines weges es nur bildet, wäre es sein Bild. 2) Wiederum aber wäre es nicht Bild, sondern das absolute selber, wenn es sich nicht bildete, *als Bild*. […] Jetz zuerst: die Vollziehung dieses Gesetzes sezt objektive *Freiheit*, u. ein bilden dieser Freiheit, als Bild des absoluten: alles durch die praktische, u. reale Freiheit des seztens, u. bildens selber, zu allererst u. unmittelbar gesezt durch das Gesez[578].

All'inizio di questo capitolo ci si chiedeva in che modo l'auto-comprensione del sapere, in quanto manifestazione di Dio, *potesse realizzarsi nella vita*. In questo senso, si proponeva di guardare alla seconda parte dell'*Anweisung*, all'approfondimento della dottrina della quintuplicità, nella sua componente *affettiva*.

Per scongiurare una comprensione '*naìf*' del concetto di *amore*, su cui verte, si ammetteva di dover seguire un percorso apparentemente tortuoso. A sua conclusione, si spera di poterne rendere ragione.

---

[576] Si ripensi ora, apprezzandone la profondità, alle lezioni di Husserl all'università di Friburgo, cui si è fatto riferimento in apertura di questo capitolo.
[577] AzsL p. 497.
[578] WL 1805 p. 308.

Il suo punto di partenza era l'ipotesi, per cui, il *Leitfaden* di queste lezioni a carattere popolare fosse la ricerca di un sicuro criterio epistemologico-assiologico per discernere, nella vita, la *verità* dalla *parvenza*.

Potrebbe dirsi, tuttavia adesso, che la profonda comprensione di cosa possa e debba intendersi *realmente* per *vita sia già assieme* la realizzazione dell'auto-comprensione del sapere, in quanto manifestazione di Dio.

La legittimità di quest'affermazione viene da alcune considerazioni svolte in merito alla dottrina della scienza del 1805 di Erlangen.

Il confronto critico con la riflessione schellinghiana, in essa, mette chiaramente in luce come la *vita*, per Fichte, possa intendersi come manifestazione dell'assoluto, solo se si concepisce come articolazione del reale, commista di nulla, in due sensi complementari. Questa dimensione, da una parte, si scopre come contrappunto *pratico* nella stessa auto-esposizione dell'essere, dall'altra, come deposito delle qualità nell'oggettivazione dell'inoggettivabile, da parte dell'esistenza-coscienza.

In questa comprensione, così, diviene estremamente importante disporre di un criterio che, di volta in volta, discerna la realtà dall'apparenza o meglio, così nell'*Anweisung*, discerna "ciò che in essa la rende tale".

Ora, ai fini della presente riflessione, l'ulteriore acquisizione è che il criterio assiologico da trovarsi, non può essere ciò stesso che rende l'apparenza tale, la forma, la riflessione ma qualcos'*altro*.

Più esattamente, il trascendentale processo di valutazione del sapere su se stesso può innescarsi, compiersi e – in uno specifico senso – approdare in ciò che sapere *non è*.

In questa prospettiva, quelle dimensioni che apparirebbero immediatamente *fattuali*, *residuali*, perché non auto-riflessive, possono leggersi come *spazi di provvisoria sospensione teoretica*, in cui il sapere stesso si colloca, al fine di auto-trascendersi. Nella WL del 1805 questa funzione è paradigmaticamente svolta dal *Glaube* prima, dal *Gefühl* poi.

La lettura che s'è proposto dell'amore nell'*Anweisung* prova a tenerne assieme le componenti: la funzione di *dissipamento dell'apparenza*, del lasciar o *non lasciar valere* l'oggettivo configurare della riflessione; la dimensione di *inoggettivabilità* di ciò che si trova *prima* e *dopo* il sapere riflessivo stesso.

Su questa duplice funzione dell'amore si basa l'approfondimento della dottrina della quintuplicità, nella sua componente affettiva. La particolare forma di *auto-annichilazione dell'affetto per la propria autonomia* – come esito dei gradi superiori di sviluppo della vita

spirituale – si realizza pienamente, non solo, non tanto in un'acquisizione epistemologica ma, molto più e assieme, in una trasformazione interiore pratico-esistenziale.

A questo punto, una prima più generale conclusione comincia a emergere da quanto visto sin qui. Se una più profonda e articolata comprensione della realtà, in quanto manifestazione dell'essere nell'esistenza, ha condotto, nella *Wissenschaftslehre*, al prospettarsi di una metafisica *trascendentale* – una metafisica in grado di auto-legittimarsi epistemologicamente – la *stessa*, declinata secondo le esigenze di una *Religionslehre*, in un ciclo di lezioni a carattere popolare, potrebbe condurre al prospettarsi di una, altrettanto legittimabile, *ontologia trascendentale*. Per affermare con sicurezza ciò, tuttavia, occorre riprendere molte fila della riflessione e rivalutarne i diversi aspetti in connessione, compito per cui, si rimanda alle considerazioni conclusive di questo lavoro.

Considerazioni conclusive

A conclusione della presente ricerca, s'intende ridelineare l'ipotesi interpretativa, per cui, nelle lezioni di filosofia popolare del 1806, nell'*Anweisung zum seligen Leben*, possa rinvenirsi una specifica forma di *ontologia trascendentale*, intesa come un'ontologia in grado di auto-legittimarsi epistemologicamente.

La chiave di questa lettura consiste nell'individuare, nel loro svolgimento, la funzione del *sapere in quanto immagine dell'essere*.

Per saggiare la centralità di questo dispositivo speculativo, si può tornare, a valle del percorso svolto sin qui, sulla lungimirante lettura che, nel bellissimo studio su Fichte del 1976, ne dava Luigi Pareyson:

> […] la rimeditazione della religione impostagli dal fallimento della disputa sull'ateismo lo invita a ripensare intensamente il suo sistema per renderlo adeguato alla sua primitiva aspirazione. A tal fine basterà ch'egli si liberi del pregiudizio di fondo illuministico della riduzione della religione a morale, cioè abbandoni quel moralismo che raffrena ed estenua lo slancio speculativo del suo pensiero. […] Ma per far ciò è necessario che alla presenza dell'assoluto nello spirito umano non ci si limiti a conferire il carattere dell'idealità, bensì si attribuisca decisamente il carattere della realtà: l'imperativo categorico, pur nella sua sublime elevatezza, è ancora una forma troppo angusta per designare quella presenza vivente, attiva, efficace, sì che soltanto una volta rimossa l'assolutizzazione dell'etica si può far spazio a un Dio ben altrimenti presente che nella sola legge morale. E allora cessa anche quell'assolutizzazione dello spirito finito che caratterizza il suo sistema: il finito è ridimensionato nella sua riaffermata contingenza; non più assolutizzato, ritrova le sue vere proporzioni come coscienza dell'assoluto, anzi come unica coscienza possibile dell'assoluto, ch'è come dire, secondo le ulteriori esposizioni del sistema, immagine di Dio, anzi, per evitare il pleonasmo, immagine *tout court*[579].

A conclusione della sua riflessione, destinata efficacemente a eliminare il pregiudizio di due diverse fasi della filosofia fichtiana, Pareyson ne riconduce la continuità agli interessi che da principio la animavano: la politica e la *religione*.

Se di una specifica evoluzione può certo parlarsi, riguarda l'attribuzione del carattere di *realtà* all'assoluto, in quanto "presenza vivente, attiva, efficace", cui segue, nella riflessione fichtiana dopo il 1800, una novità teoretica: *il ridimensionamento del finito nella sua contingenza*. Necessario è stato poi comprendere come, in realtà, questa 'riduzione' conferisca profonda complessità alla coscienza, nella struttura del sapere-immagine.

Nel primo capitolo – in parte dedicato al contributo speculativo di Schelling e Jacobi – l'acquisizione principale è stata, precisamente, mettere in luce il movimento di *auto-valutazione del sapere su se stesso*, volto a ricondurre ultimativamente la *filosofia* alla *vita*.

---

[579] Pareyson op. cit. (1976) p. 406.

Alla luce del sapere-immagine, nel *Bericht* polemico del 1806, Fichte presenta la risoluzione di questo *compito* come segue:

Se tuttavia si ammettesse, in un certo senso ancora da determinare più precisamente, che il Noi, oppure, il che è lo stesso, che la coscienza è [...] ciò dovrebbe essere inteso solo nel senso che l'unica, assoluta, vita è appunto la nostra, e che la nostra è la vita assoluta, dal momento che non è possibile che vi siano due vite, ma solo un'unica vita e l'assoluto anche in noi potrebbe esistere solo come immediatamente vivente, e nella vita, e in nessun altro modo; [...] Se, come noi presumiamo preliminarmente con buon fondamento, questa forma dell'Io dovesse lasciarsi penetrare chiaramente, noi scorgeremmo ciò che in noi e nella nostra coscienza discenderebbe semplicemente da quella forma, e che per tanto non sarebbe vita pura ma formata; e se noi potessimo separare questa dal complesso della nostra vita, risulterebbe chiaro ciò che in noi rimarrebbe come vita pura ed assoluta, e che usualmente si chiama il *reale*. Ne nascerebbe una dottrina della scienza, che insieme è l'unica possibile *dottrina della vita.* […] Per quanto concerne l'essere morto che è stato presentato per primo, risulterebbe chiaro che questo non è per nulla l'assoluto, ma solo l'ultimo prodotto della vera vita che entra in noi nella forma dell'io [...] Apparirebbe chiaro che una vera filosofia vivente deve procedere dalla vita all'essere, e che la via dall'essere alla vita è completamente falsa. [...] Anche nella scienza non si può intuire l'assoluto *al di fuori* di sé, il che dà luogo ad una pura fantasticheria, ma si deve essere e vivere l'assoluto nella propria persona[580].

La certezza di vivere della medesima vita dell'assoluto è ricompresa, nella filosofia, come riflessione sull'intoglibilità della nostra forma di io. Penetrata chiaramente e fattane intellegibile astrazione, ci rimane la vita pura e assoluta che "usualmente si chiama il reale".

La valutazione del sapere sulle proprie pretese epistemologiche fugge, assieme, qualunque posizione *dogmatica* che, partendo dall'essere quale ultimo prodotto della forma, voglia riconciliarlo immediatamente con la vita. La medesimezza nella non medesimezza, garantita dalla struttura del sapere-immagine, contro ogni forma di astrazione, necessita e legittima il dover *vivere* l'assoluto nella propria persona.

Che questa sia precisamente la dimensione in cui si inseriscono le lezioni dell'*Anweisung* è efficacemente testimoniato dalla sua lettera di accompagnamento, indirizzata a Jacobi:

Nelle conferenze che allego, particolarmente nell'*Introduzione alla vita beata*, credo di aver esposto in maniera chiara i risultati del mio sistema di pensiero, e gliele invio, mio caro e stimato amico, poiché presumo che Lei sia ancora interessato a questo sistema. Credo, inoltre, che d'ora in poi saremo d'accordo, poiché, se non erro, proprio questo è ciò che lei ha sempre cercato. Lei ha sempre richiesto dalla speculazione, e a ragione, una chiarificazione dell'esistenza [*Daseyn*], naturalmente a partire dall'essere [*Seyn*], così che sia tolta la loro opposizione. […] Che cosa io intenda per "concepire l'inconcepibile" come tale, diverrà in ogni caso assai chiaro con queste conferenze. Noi, in quanto "noi", siamo costretti nella forma: dove c'è un io, c'è già anch'essa, ce ne si serve e in tale uso essa non può mancare né può essere spiegata in virtù di un principio oltre se stessa. Il concetto concepisce tutto, ma non se stesso, altrimenti non *sarebbe*, non sarebbe *in modo assoluto*. Che la cosa succeda come ho detto, e *perché* succeda, lo si capisce da sé e nel momento in cui lo si è inteso, allora è concepito l'inconcepibile come

[580] Cart. p. 198.

inconcepibile. Lo stesso accade nel medesimo atto del concepire. Elèvati attraverso l'amore (decima lezione) al di sopra del concetto ed allora, immediatamente, starai addentro nell'essere senza forma, perciò nel puro essere[581].

Il chiaro dispiegamento della relazione nella differenza, tra l'essere e la sua esistenza, conduce a una particolarissima posizione epistemologica: la possibilità di *concepire l'inconcepibile in quanto tale*.

Come indica il riferimento conclusivo all'*amore*, tuttavia, ciò che qui sembra una semplice possibilità o *impossibilità* epistemologica ha una fondamentale implicazione *e* conseguenza *pratica*.

In questa direzione, sul finire del primo capitolo, s'è cercato un primo senso del *realizzarsi* della *libertà* di essere immagine. Per impostare correttamente la questione e apprezzarne la specificità, è stato importante guardare all'*appendice* della sesta lezione dell'*Anweisung*, in cui Fichte, al fine di chiarire la sua interpretazione del prologo giovanneo, spiega la dirimente distinzione tra *storico* e *metafisico*:

> […] 'storico', e quel che vi è di puramente storico in ogni fenomeno possibile, è quanto si può cogliere appunto esclusivamente come semplice fatto assoluto, che se ne sta lì puramente per sé e separato da tutto il resto, che in nessun modo si può spiegare e dedurre da un principio superiore; invece 'metafisico', e l'elemento metafisico di ogni fenomeno particolare, è ciò che consegue necessariamente da una legge superiore e più generale e che può essere dedotto dalla stessa; […] Quest'ultimo elemento del fenomeno non giunge mai fino alla realtà effettiva del medesimo né mai il fenomeno effettivamente reale si risolve del tutto nell'elemento metafisico, ed è per questo che in ogni fenomeno realmente effettivo queste due componenti sono inseparabilmente congiunte[582].

L'indeducibilità della forma – dovuta alla libertà, assieme dell'essere e dell'esistenza –, dedotta sul piano teoretico, si esprime nella vita, ha come conseguenza nella *storia* la singolarità, l'irriducibilità, l'inesauribilità di ogni atto di libertà dell'uomo 'concretamente concreto'.

Illuminante s'è confermato in seguito, che l'elemento metafisico non giunga mai fino a realtà effettiva nello storico, così come, l'elemento storico non possa mai comprendersi e risolversi del tutto nel metafisico: "in ogni *fenomeno realmente effettivo* queste due componenti sono *inseparabilmente congiunte*".

L'intellegibile concepirsi del sapere in quanto *richiesta auto-manifestativa* dell'essere apre al *compito, mai ultimativo, continuamente riattivabile e creativo* di realizzazione esistenziale del principio, nella morale e nella religione. Si legge nei *Grundzüge*, in riferimento alla quarta epoca:

---

[581] GA III/5 pp. 354- 356. Trad. it. in *Lettera a Fichte* pp. 220-221.
[582] AzsL p. 327.

Anche per la scienza nulla vale se non quanto è concepibile. Solo riguardo all'*applicazione* di questo principio [*nur in Absicht der* Anwendung *dieses Prinzips*] il contrasto tra le due epoche è dato dal fatto che la terza, che per brevità vogliamo ora chiamare *quella della libertà vuota*, fa del suo concepire consolidato, e già esistente, la misura dell'essere, mentre quella della scienza, viceversa, fa dell'essere la misura non del concepire per essa già esistente ma di quello che è da richiedergli[583].

Gli scritti a carattere popolare, così, danno perfettamente conto, rispondono all'esigenza della *costitutiva apertura trascendentale* del sistema fichtiano. La riconciliazione della filosofia con la vita, in altre parole, deve assolutamente passare per la consapevolezza dell'intoglibile irriducibilità della seconda alla prima.

La difficoltà della dottrina della scienza, per questo, consiste nel restituire, in sede teoretica, la complessità pratica del *reale* e nell'istaurate, così facendo, una giustificata relazione tra sapere *ordinario-fattuale* e sapere *filosofico-genetico*.

Nel secondo capitolo, con una lettura dei *prolegomeni* alla WL 1804II, la questione si declina, in primo luogo, come relazione tra *introduzione* filosofica al sapere e *avviamento* alla vita beata. In entrambi occorre guardare al tipo di conoscenza cui s'intende giungere: una verità *certa*, *auto-producentesi* e *trasformativa*. Come si legge nella seconda lezione dell'*Anweisung*, tuttavia, nel primo caso:

[…] l'esposizione scientifica cava fuori la verità dall'errore, che ad essa è contrapposto da tutte le parti e in tutte le determinazioni, e, annientando tali visioni ad essa opposte – in quanto erronee e impossibili nel modo esatto di pensare –, mostra la verità come l'unica realtà corretta che rimane dopo la sottrazione di quelle visioni errate, perciò come unica possibile[584].

Quello appena descritto è precisamente il metodo *genetico*, dal *was* al *wie*, che garantisce la *scientificità* di un'esposizione.

Il *proprium* della filosofia popolare, diversamente, ha a che fare con un altrettanto importante *istanza principiale*:

Ora è manifesto che il filosofo, ancor prima di questa sua dimostrazione e per poterla anche soltanto progettare e iniziare, quindi indipendentemente dalla sua dimostrazione scientifica, deve già avere e possedere la verità. […] Ora, a questo senso naturale che, come qui si trova, è addirittura il punto di partenza della stessa filosofia scientifica, si rivolge immediatamente l'esposizione popolare, senza chiamare in aiuto qualcosa d'altro, esprimendo puramente e semplicemente la verità e nient'altro che la verità, com'è in se stessa per niente affatto com'è in se stessa di fronte all'errore[585].

[583] *Grundzüge* p. 100.
[584] AzsL p. 149.
[585] Ibidem.

Al netto di questa differenza – poi indagata e intesa come problema interno alla dottrina della scienza stessa –, all'altezza del secondo capitolo, dai prolegomeni della WL e dalla seconda lezione dell'*Anweisung*, si ricavano due conclusioni aperte.

Da una parte, nelle lezioni a carattere popolare, si ha che la vita vera è una vita, *nel sapere*, beata. Se il senso naturale della verità è quello cui si affidano, l'elemento, l'etere, la forma sostanziale della vita è il *pensiero puro*, che consiste nell'avere "una certa visione particolare di noi stessi e del mondo, in quanto usciti dall'intima essenza divina in sé nascosta", nel *pensare rigorosamente l'essere*, nel pensarlo cioè, secondo la struttura del sapere-immagine.

Dall'altra, nei preliminari passaggi della WL, al termine di un primo processo di genetizzazzione, il concetto concepisce propriamente se stesso, concependo il proprio *limite*, e torna alla vita ma, si badi bene, ad una vita *al di là dell'apparenza*, ad una vita *nuova*, una vita *divina*.

> Il concetto trova il suo limite, concepisce se stesso come limitato e il suo completo concepirsi è proprio *il concepire il suo limite*. Il limite che nessuno oltrepasserà a prescindere da ogni nostra preghiera o comando, ora essa lo riconosce precisamente; e al di là di questo risiede l'unica, pura luce *vivente*; esso rinvia perciò al di fuori di sé, alla vita o all'esperienza, solo non all'abituale miserabile raccolta di apparenze vuote e nulle cui mai è stato fatto l'onore di esistere, ma a quell'esperienza che sola contiene qualcosa di nuovo, una vita divina[586].

Discutendo l'ipotesi per cui filosofia scientifica e filosofia popolare avrebbero lo stesso contenuto, differenziandosi solo per modalità espositiva, se n'è verifica la tenuta, mettendo a confronto la *Wahrheitslehre* della WL con il nucleo speculativo della terza lezione dell'*Anweisung*.

Questa proposta interpretativa, tuttavia, è risultata problematica poiché non sembrava dar preciso conto di esigenze e specificità dei due testi. La preoccupazione metodologica di questa ricerca, diversamente, è stata capire, il più possibile, le ragioni dell'assenza di alcuni passaggi teoretici, nell'esposizione a carattere popolare.

Per questo, nel secondo paragrafo del secondo capitolo, si è provato a indagare la funzione delle lezioni che precedono la dottrina della verità, il cui corrispettivo, nell'*Anweisung*, sembrerebbe darsi immediatamente. Il produttivo confronto tra *idealismo* e *realismo*, nella *fenomenologia ascendente*, si è letto come una forma di *propedeutica* al contenuto veritativo, intesa come valutazione e negazione delle due forme esistenziali esteriori.

---

[586] WL 1804II p. 150.

Indagando le ragioni della loro *fattualità* – nelle rispettive versioni inferiori e superiori – si è prospettata l'ipotesi di leggere il contenuto speculativo dell'*Anweisung* come una forma di *realismo superiore.*

In un confronto critico con la filosofia reinholdiana di questi anni, si è compresa come specificità di questa posizione l'*istanza di riconduzione principiale del sapere*, che costituisce il suo *vantaggio* e assieme *inadeguatezza*:

> Finora tutte le espressioni della dottrina della scienza hanno indicato una preferenza per il punto di vista realistico, e la legittimità di questa preferenza si è mostrata anche dal fatto che l'idealismo rende impossibile perfino l'essere del contrapposto come essere, quindi è decisamente *unilaterale*: per contro il realismo lascia incontestato almeno l'essere del suo opposto. Solo che ne fa un essere *inconcepibile*, e con ciò palesa, cosa che per altro si può considerare un vantaggio, la sua inadeguatezza a essere principio della dottrina della scienza, in cui tutto deve essere colto geneticamente[587].

Da come emerge qui, il residuo d'*inconcepibilità* del realismo sarebbe il suo vantaggio ma, allo stesso tempo, il metodo rigorosamente *genetico* della WL non consentirebbe di assumerlo come principio superiore.

Se si fosse inteso il punto di vista dell'*Anweisung*, senza residui, come una posizione di realismo, ciò avrebbe anche spiegato l'assenza della relazione dialettica con l'idealismo, tuttavia, ancora una volta, c'è stata una conclusione problematica da indagare.

La parte intesa come propedeutica ha come risultato, nella quattordicesima lezione, la seguente acquisizione:

> Infine qui la libertà si mostra in una delle sue forme più originarie, considerando il suo reale effetto per come l'abbiamo sempre descritto, non come affermativa, *che crea* la verità, ma solo come negativa, che tien lontana la *parvenza* (secondo la nostra espressione spesso ripetuta, allora come adesso!)[588].

Se questo è l'esito della propedeutica, senza bisogno di ulteriori osservazioni, si capisce come questa, non solo non manchi nell'*Anweisung* ma, potrebbe dirsi, *sia l'Anweisung*, il cui principale compito è, precisamente, *discernere nella vita la verità dalla parvenza*.

Per quel che riguarda il diretto confronto tra la *Wahrheitslehre* e la terza delle lezioni a carattere popolare, si è trovata una corrispondenza contenutistica pressoché completa.

Naturalmente, nella WL, alla determinazione del principio primo si giunge – se pur d'un sol colpo – a fronte della deduzione genetica, avvenuta nella fenomenologia ascendente.

---

[587] WL 1804II p. 189.
[588] WL 1804II p. 221.

Nell'*Anweisung*, diversamente, se ne legge un'immediata descrizione, completata, tuttavia, da una peculiare illustrazione della natura *immaginale* dell'esistenza-sapere.

Esattamente per questa ragione, è occorso rivolgersi alla seconda parte della WL 1804II, alla fenomenologia discendente, assieme indisgiungibilmente, *Erscheinung- und Scheinungslehre*.

Nelle lezioni XVI-XXVIII, non si assiste ad una nuova posizione di principio ma alla giustificata connessione con *il sapere che dello stesso si ha*.

Con questa consapevolezza, s'è avanzata l'ipotesi di poter leggere la dottrina della *quintuplicità*, nell'*Anweisung*, come una particolare forma di *Erscheinungslehre*.

Senza la pretesa di ritracciare forzate equivalenze nei passaggi speculativi dei due contesti, s'è riscontrato come, sia nella dottrina della scienza, sia nella quarta delle lezioni a carattere popolare – dedicata alla *Als-Funktion* – l'indagine si avvii riflettendo sulla *struttura formale della posizione di sapere.*

Questo movimento, nella WL, comincia con una precisa istanza metodologica, per la quale:

> La spiegazione in una visione immediata è condizionata dalla presupposizione assolutamente fattuale di quanto è da spiegare[589].

L'operatore argomentativo dell'*Als*, nella quarta delle lezioni a carattere popolare, descrive la *libertà* della riflessione come generatrice della molteplicità, nel seno dell'assoluta unità. Questa intoglibile libertà si scopre poi, a sua volta fondata, su una più originaria libertà *dell'essere* che la pone a sua esistenza.

Anche nella WL, è dirimente il passaggio genetico in cui il sapere si scopre libera *ri-costruzione* di un'originaria *pre-costruzione* dell'essere che lo costituisce a suo fenomeno.

L'*auto-genesi* del sapere non è definitiva e totale, assoluta e irrelata ma, per il suo stesso carattere problematico, si fonda su un'ulteriore *non-autogenesi* o *non-genesi positiva*, quale dimensione ultimativa del suo essere. L'unica forma di tale più originario essere del sapere è la *certezza*, unità *qualitativa* senza alcuna determinazione quantitativa.

Un risultato complesso è che quest'ultima dimensione riacquista una componente di *fattualità* che le viene, tuttavia, da un'estrema *genetizzazzione* del sapere.

Effettivamente, è all'altezza di queste lezioni che la relazione tra sapere *ordinario* e sapere *trascendentale* è esplicitamente messa a tema, diviene, in altre parole, questione interna e propria alla dottrina della scienza stessa.

La struttura teoretica sin qui utilizzata, la WL *in specie*, si colloca in un punto mediano tra i due ed è intesa come semplice *strumento* per conseguire un preciso risultato.

---

[589] WL 1804II p. 248.

La descrizione della condizione cui è atta a condurre, cosa interessantissima, è quanto mai vicina al contenuto speculativo dell'*Anweisung.*

Nel cristianesimo – che quanto alla sua essenza potrebbe essere molto più antico ancora di quel che supponiamo, e di cui ho più volte asserito che, alla fonte, concorda completamente con la filosofia presentata, specialmente nel suo documento che io ritengo più puro – il fine ultimo è che l'uomo giunga alla *vita eterna*, al possesso di questa vita, della sua gioia e della sua beatitudine, in se stessa e da se stessa. Ora, in cosa consiste la vita eterna? Questa è la vita eterna vuol dire «Che essi *riconoscano* Te e colui che Tu hai inviato», cioè nei nostri termini, la legge originaria e la sua eterna immagine; che solo *riconoscano*, e questo semplice riconoscere non soltanto conduce alla vita, ma ancora di più *è* la vita[590].

L'originaria e fondamentale questione della relazione tra *filosofia* e *vita* si declina qui nella specifica problematizzazione del passaggio – ricorsivo, in entrambe le direzioni – dal sapere ordinario a quello trascendentale. Ora Fichte, nella ventiseiesima lezione, giunge a una conclusione decisiva, nell'economia della presente riflessione:

Il sapere assoluto è stato costruito oggettivamente e nel suo contenuto, e se avessimo avuto solo questa cosa da fare il nostro lavoro sarebbe terminato. Resta però ancora la domanda su come *noi*, quel noi che siamo diventati questo sapere, lo siamo diventati; e in caso ciò avesse altre condizioni, quali esse siano. Il primo sapere, in tutte le sue determinazioni, è il sapere trascendentale; il secondo l'ordinario. Il nostro punto di vista autentico: la condizionatezza dei due l'uno attraverso l'altro[591].

Se s'intende leggere in parallelo il plesso *sapere genetico-sapere ordinario* con quello *filosofia scientifica-filosofia popolare*, il risultato, cui si giunge quasi a termine di questa dottrina della scienza, è che, dal punto di vista *autentico*, si dia, più che un definitivo passaggio dall'uno all'altro, una *legittimata* comprensione della *reciproca condizionatezza* di sapere ordinario e sapere trascendentale.

Nella ventottesima e ultima lezione di quest'esposizione, il movimento genetico sin qui condotto è definitivamente proposto nei termini di una *necessaria astrazione* dalle diverse oggettivazioni del sapere – in quanto fenomeno, effetto della ragione – con una specificazione: che ciò avvenga non è altrettanto necessario, che sia, in altri termini, completamente affidato alla nostra *libertà*.

Quindi – conclusione ancora più importante se lo stesso fenomeno viene di nuovo ricondotto alla ragione – il fenomeno stesso è un originario farsi della ragione, un effetto-della-ragione […] Puramente nel *fenomeno* però = nell'effetto della ragione, a me inaccessibile solo nel suo *principio*, sta: 1. Che io debba necessariamente [*muesse*] assolutamente astrarre, in caso debba

[590] WL 1804II p. 353.
[591] WL 1804II p. 355.

[*solle*] giungere a quella coscienza, 2. Che io possa farlo o anche non farlo; quindi che io s*ia libero*[592].

Come si spera di aver mostrato, si ritiene di poter individuare, in quest'ultima condizione, la forza propulsiva della dottrina della *quintuplicità*.

Il suo funzionamento, com'è evidente nel punto di vista della religione, prevede che noi *riflettiamo l'essere, riflettendo liberamente sulla nostra relazione con lui*.

Quando ciò avviene, quando lo comprendiamo come nostro *principio esplicativo*, il mondo assume un nuovo significato che conduce a una *totalizzante trasformazione interiore*, a un performativo *progetto d'esistenza*.

La tesi per cui la quintuplicità potesse pensarsi come un'*Erscheinungslehre*, nell'economia della filosofia popolare, si completa e assume specifico valore se ne si comprende la componente *esistenziale*.

In questo orizzonte, ci si è domandati quanto, nei cicli di lezione *non* scientifici, si potesse trovare una particolare modalità di *applicazione* della dottrina della scienza.

Per porre correttamente la questione, tuttavia, è stato necessario rivolgersi ad ancora un luogo di filosofia, tecnicamente, scientifica: i *Prinzipien der Gottes-, Sitten-u, Rechtslehre* del 1805.

Programmaticamente, annuncia Fichte, in queste conferenze dovrebbe trovarsi l'applicazione dei quattro principi, trovati al termine della WL1804II, ai punti di vista particolari di religione, morale e diritto.

La soluzione al problema sembrava facilmente potersi trovare considerando che, subito nella prima lezione, si trovi una precisa definizione di applicazione:

Anwendung der W.L. die eben drum erläutert, erklärt: Anwendung auf einen *vor der* Untersuchung voher allerdings von auswärts her gegebnen Stoff, der aber *in* der Untersuchung nicht gegeben bleibt, sondern selbst wieder aus dem Wissen hervorgeht[593].

A ben guardare, tuttavia, il movimento indicato come *Anwendung* sembra essere simile al generale metodo *genetico-deduttivo*, chiaro sin dai prolegomeni della WL. Come visto, nelle lezioni a carattere scientifico, Fichte inizia l'indagine con un *dato fattuale*, che tale non deve restare, per dedurne via via il principio genetico.

Nel particolare movimento di *genesi pratica* dei *Principien*, tuttavia, l'acquisizione teoretico-deduttiva, per la quale il mondo-uno è manifestazione di Dio, comporta la scoperta del *senso* dell'io, nel dovere di manifestar*lo*, tramite la legge morale, nel mondo sensibile. Secondo questa lettura, si può concludere che in queste lezioni a carattere scientifico, prima ancora che ad una

[592] WL 1804II p. 383.
[593] *Principien* p. 380.

possibile *applicazione* della dottrina della scienza, si assista alla *legittimazione a priori* di questa stessa possibilità, alla deduzione genetica delle sue condizioni.

Se, diversamente, si pensa a un altro senso di *Anwendung* – come *concreta realizzazione* dell'auto-comprensione del sapere-immagine – è necessario guardare alle lezioni a carattere popolare, nelle quali solo, l'intoglibile *indeducibilità* della dimensione *finita*, nella sua libertà e nella storia, può trovar spazio.

Senza dubbio, una significativa acquisizione della filosofia trascendentale fichtiana, in questi anni, è la visione per cui l'*applicazione* di un contenuto teoretico, non solo derivi, ma *sia immediatamente assieme* la profonda comprensione dello stesso.

È possibile, così, che lo specifico delle esposizioni a carattere popolare sia una descrizione di cosa ciò comporti, effettivamente, nella vita: ne è illuminante esempio la ricomprensione *affettiva* della dottrina della quintuplicità, nella seconda parte dell'*Anweisung.*

È evidente che la preliminare questione cui doveva rispondersi – e assieme la comprensione ultimativa cui dovrebbe giungersi – fosse, in questa sede, cosa debba intendersi *realmente* per *vita*. Si legge chiaramente nella prima lezione dell'*Anweisung*.

> […] come essere e vita sono un'unica ed identica realtà, così lo sono morte e non essere. Non esistono tuttavia una pura morte e un puro non essere, come si è già ricordato sopra. Invece esiste certamente un'*apparenza*, che è la *commistione* di vita e morte, di essere e non essere. Ne consegue che l'apparenza, in riferimento a ciò che in essa la rende tale e a ciò che in essa è contrapposto al vero essere e alla vita vera, è morte e non essere[594].

Fondamentale, a questo punto, è capire cos'è *ciò che, nell'apparenza, la rende tale*.

Si comprende come sia indispensabile disporre di un criterio che discerna la *realtà* dall'*apparenza*, là dove, la commistione tra *essere* e *nulla* è, potrebbe dirsi, la struttura stessa della vita.

Una profondissima riflessione sulla complessità della dimensione della vita si trova nella dottrina della scienza di Erlangen, cui è stato utile, per questo, rivolgersi.

Il confronto critico con la riflessione schellinghiana, il teorema della *Nicht-Folge* mette chiaramente in luce come la *vita*, per Fichte, possa intender*si* come manifestazione dell'assoluto, solo se si concepisce come articolazione del reale, *commista di nulla*, in due sensi complementari.

Questa dimensione, da una parte, si scopre come contrappunto *pratico* nella stessa auto-esposizione dell'essere, dall'altra, come deposito delle *qualità* nell'oggettivazione dell'inoggettivabile, da parte dell'esistenza-coscienza.

---

[594] AzsL p. 103.

Ai fini della presente riflessione, l'ulteriore acquisizione è stata, quella per cui, il criterio epistemologico-assiologico richiesto, non possa essere ciò stesso che rende l'apparenza tale, la forma, la riflessione ma qualcos'*altro*.

Il trascendentale processo di valutazione del sapere su se stesso può innescarsi, compiersi e – in uno specifico senso – approdare in ciò che sapere *non è*. Il *Glaube*, per come emerge nelle lezioni XII-XIV della WL 1805, la *religione chiara* nelle pagine di annotazioni dello stesso anno possono intendersi come s*pazi di sospensione teoretica* – prima e dopo il sapere – delle sue necessarie oggettivazioni che vanno, nella loro intoglibilità fattuale, *gelten oder nicht gelten lassen*.

Il *Gefühl*, quale ultimativo esito di una *radicalizzazione nell'auto-comprensione del intelletto*, è espressione *immediata dell'indeducibilità dell'essere nel sapere*, di una dimensione *residuale*, a fronte della sua auto-annichilazione intellegibile.

Uno specifico senso d'intendere quest'auto-annichilazione, forse meglio, un modo del *viverla* può leggersi nell'*Anweisung*. Per questa ragione, per comprenderne a pieno il senso, è stato utile rivolgersi all'approfondimento della quintuplicità, nella sua componente *affettiva*.

Nelle lezioni quarta e quinta s'è compreso che l'essere, nella sua esistenza-immagine, *è* la stessa *libertà* di essere riflesso-riflettuto, in altre parole, la riflessione, la cui forma generale è l'io, è la *libertà di riflettere l'essere, riflettendo sull'essere*.

Nell'ottava, la coscienza immediata della propria libertà comporta un *Affekt*, la cui presenza o *assenza* distingue le visioni inferiori, da quelle superiori.

Nelle prime due, la libertà è pensata e amata per se stessa, le sue produzioni apparenti sono scambiate per l'autentico reale. Nelle ultime tre, la libertà si realizza perfettamente quando, concepitasi nella sua non assolutezza, si auto-sottrae, *trasfigurando* la propria *volontà* nella volontà di Dio e, in questo atto, si riconcilia con il vero *amore* da cui proviene.

Perché questo movimento non si legga come un irrazionalistico approdo, come un'auto-sottrazione in senso mistico è necessario comprendere a pieno la natura di quest'amore *di* Dio. Già nella prima lezione, Fichte ne spiega l'importante funzione di *principio d'individuazione*, nella relazione di unità nella dualità con l'essere, che è la vita:

> L'amore *divide* l'essere, in se stesso morto, in un essere, per così dire, reduplicato, ponendolo di fronte a se stesso. Con ciò l'amore fa di questo essere un Io o un Sé, che si intuisce e conosce. In tale egoità è quietamente riposta la radice di ogni vita. Di nuovo l'amore *riunisce* e *compone* intimamente l'io diviso, che, privo d'amore, intuirebbe se stesso solo freddamente e senza alcun interesse. Quest'ultima unità nella dualità – che non è tolta dal processo di riunificazione ma rimane eternamente – è appunto la vita […][595].

[595] AzsL p. 104.

L'amore ricompare poi, nell'ottava lezione, come dimensione di indeducibilità *prima* e *oltre* la riflessione, come l'*indescrivibile legame qualitativo* tra essere e esistenza.

Ancora una volta, tuttavia, la relazione tra *amore* e *riflessione*, non comporta una reciproca esclusione, un'immediata sostituzione dell'uno all'altra.

Come il *Glaube* della WL 1805, l'amore svolge la sua principale – e *principiale*! – funzione come *criterio epistemologico-assiologico*, nell'auto-valutazione della riflessione sulle sue stesse oggettivazioni:

> Che cos'è che ci rende certi di Dio al di fuori dell'amore, puramente e semplicemente fondato su di sé ed elevato al di sopra di ogni dubbio, ch'è possibile solo nella riflessione? […] Onorata Assemblea, non la riflessione, che in virtù della sua stessa essenza si scinde in se stessa e così si separa da se stessa. No! L'amore è la fonte di ogni certezza, di ogni verità, di ogni realtà. […] E che cosa rimane alla riflessione? Porre in modo oggettivo questa materia prima e continuare a configurarla all'infinito. Tuttavia anche a questo riguardo, che cos'è che non lascia mai riposare tranquillamente la riflessione, sospingendola invece senza soste [a passare] da un oggetto, su cui ha riflettuto e presso il quale è giunta, a uno successivo e da questo a quello che lo segue? È l'inestinguibile amore per l'assoluto puro e reale, il quale sfugge necessariamente alla riflessione, dietro ogni riflessione si nasconde e lì dietro necessariamente va cercato all'infinito; e questo amore che la sospinge attraverso l'eternità e la dispiega in un'eternità vivente[596].

La certezza di cui l'amore è fonte non è un immediato, ultimativo possesso in positivo ma il risultato di un continuo scambio con la riflessione: del suo infinito configurare, l'amore rivela l'*apparenza*, sospingendola ad auto-superarsi in un'eternità *vivente*.

Nella tredicesima lezione della WL 1805, il processo auto-valutativo del sapere, innescato dalla *fede*, consente di riaffermare, senza pericolo di concrescenza, il nesso d'implicazione tra essere ed esistenza, e da una posizione idealista e da una posizione realista. Tuttavia, di fronte a questo scetticismo:

> Der Glaube erst, der nur der vollendeten Klarheit möglich ist, unterordnet auf immer, u. entschieden die idealistische Ansicht unter die realistische[597].

La fede, intesa come indispensabile momento del processo auto-valutativo del sapere, legittima la primarietà della visione realista, delegittimandone assieme, verrebbe da pensare, il carattere senza residui fattuale.

Ora, se come s'è cercato di mostrare l'amore, nell'*Anweisung*, svolge la stessa funzione nei confronti della riflessione, potrebbe intendersi il suo nucleo speculativo, sì come un realismo,

---

[596] AzsL p. 469-473.
[597] Ibidem.

ma come un realismo in grado di auto-assicurarsi epistemologicamente, in altre parole, come un *realismo trascendentale*. Anche per questa conclusione è stato molto utile il confronto con la riflessione reinholdiana.

D'altra parte, la fede ricompare nella venticinquesima lezione della WL 1805, nella quale, Fichte può giungere ad affermare:

> Es wird hier recht klar, wie nur durch den Transcendentalismus die Metaphysik auf den rechten Weg gebracht werden konnte[598].

Una metafisica può darsi, in senso trascendentale, se prevede come proprio elemento costitutivo l'auto-comprensione del sapere di se stesso se, in altre parole, è predisposta ad una sicura legittimazione epistemologica, che escluda ogni forma di dogmatismo.

Nella stessa lezione, così, si legge la definitiva definizione-funzione del *Glauben*:

> Im Gott folgt aus dem innern *Seyn* das Daseyn: *folgt*, al ob dies zweie wären: Nun ist es in unsrer eignen Einsicht der Folge nicht zweie, sondern Eins. Woher denn nun wieder die, troz unsrer Abläugnung durch die Einsicht, in der Form dieser Einsicht selber dennoch bleibende Zweiheit? Offenbar aus der *Folge* selber. In die Form der Folge wird das absolute aufgefaßt, mit dieser Form absolut gemischt, vermischt, identisch gemacht, und vor ihr durchdrungen: in dieser Durchdringung zerrisen zwei, die doch, weil die Form, nicht vermögend sich selbst aufzuheben, nur ihre Gültigkeit aufhebt, durch das, was wir oben Glauben genannt haben, nicht zwei, sondern Eins sind[599].

Alla luce della struttura del sapere-immagine, è il conseguire stesso della forma dall'assoluto che porta in sé la duplicità, che assieme li tiene uniti e differenti; per questo, pur nella necessità di tale conseguenza, la forma stessa – cogliendosi nella propria nullità – non può auto-sottrarsi fattualmente.

Ciò che solo è possibile, ciò in cui, in definitiva, si compie il compito della fede è – esattamente come nell'*Anweisung* – *non* conferire valore di realtà all'intoglibile e multi-forme *apparenza*.

In definitiva, la relazione *immaginale* tra essere e sapere, la medesimezza nella non medesimezza, il conseguire liberamente non-conseguendo, cioè, la complessa dimensione stessa della *vita* – commista di realtà e di nulla, di metafisico e storico – necessita e giustifica che sapere trascendentale (*in specie*) e sapere ordinario debbano e possano *condizionarsi reciprocamente*.

In questo orizzonte, così, potrebbe dirsi che un sistema di pensiero autenticamente *trascendentale*, che provi a riflettere *la* vita, riflettendo *sulla* vita, legittimi e necessiti la reciproca condizionatezza di filosofia *scientifica* e filosofia *popolare*.

---

[598] WL 1805 p. 291.
[599] WL 1805 p. 292.

Tutto ciò considerato, se nell'*Anweisung* si trovano, con Fichte, "la metafisica e l'ontologia più profonde[600]", queste non possono essere che di natura costitutivamente *trascendentale*[601].

[600] AzsL p. 133.

[601] Nel suo studio del 1995 – *Fichtes Lehre vom Sein. Eine kritische Darstellung der Wissenschaftslehren von 1794, 1798/99 und 1812*, Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich – J. Brachtendorf si domandava se la *filosofia prima* fichtiana dovesse intedersi come una *metafisica*, come dottrina dell'essere uno-sommo, o propriamente come un'*ontologia, come dottrina di ogni sfera d'essere.* A conclusione della sua analisi, riteneva che in Fichte la metafisica avesse un primato sull'ontologia poiché, nella sua filosofia, non troverebbe spazio la forma d'essere *fattuale*. A conclusione delle riflessioni svolte sin qui, secondo una specifica comprensione della struttura del sapere-immagine dell'essere, si spera di aver mostrato quanto, più tosto, sia vero il contrario.
Ancora: riflettendo, in generale, sulla possibilità stessa del darsi di un'ontologia trascendentale, nel suo recente lavoro, M. Gabriel spiega: "Transcendental ontology investigates the ontological condition of our condicion of access to what ther is. It sets out with the simple insight that the subject (in whichever way conceived) *exists* […] is part of the world". Gabriel, M. (2013) *Transcendental ontology: essays in German idealism*, London Bloomsbury. p. 9. Se di questo si tratta, si spera, anche in questo caso, di aver mostrato come l'ontologia dell'*Anweisung* possa dirsi pienamente trascendentale. Tuttavia, poco dopo, l'autore mostra come la lettura che in questo lavoro si è cercato fortemente di problematizzare sia ancora, in certa misura, da lui assecondata: "Fichte Schelling and Hegel are no doubt in the bad habit of sometimes trascending the limits of transcendental ontology and relapsing into onto-theology [..] I pick up some essential motives of transcendental ontology in post-kantian idealism and I try to disembed them from their onto-theological context". p. 10. Per un utlmo riferimento a questo tema, si veda: Siemek, M. J. (2007) *Unedlichkeit und Schranke: zum Fichteschen Entwurf einer transzendentalen Ontologie des Wissens*, in "Fichte Studien", 31, 2007.

Bibliografia

Johan Gottlieb Fichte, Edizione completa delle opere:

Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, a c. di R. Lauth *et. alii*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 - 2013 (= GA).

Singole opere e traduzioni:

Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung (1798) GA I/IV pp. 318-357. Tr. it. di G. Moretto, *Sul fondamento del nostro credere in un governo divino del mondo*, in G. Moretto (a c. di), *Fichte J.G. La dottrina della religione*, Napoli, Guida, 1989, pp. 71-84.

Appellation an das Publikum (1799) GA I/V pp. 375-453. Tr. it. di G. Moretto, *Appello al pubblico*, in G. Moretto (a c. di), *Fichte J.G. La dottrina della religione*, Napoli, Guida, 1989, pp. 85-126.

Rükerinnerungen, Antworten, Fragen (1799) GA II/V pp. 97-186. Tr. it. di G. *Richiami, risposte, domande*, in G. Moretto (a c. di), *Fichte J.G. La dottrina della religione*, Napoli, Guida, 1989, pp. 185-220.

Die Bestimmung des Menschen (1800) GA I/VI, pp. 145-311. Tr. it di R. Cantoni, (a c. di) C. Cesa, *La destinazione dell'uomo*, Roma-Bari, Laterza, 2001. (*Bestimmung*)

Rezension: Grundriß der ersten Logik..von C. G. Bardili GA I/VI, pp. 433-450.

Antwortschreiben an Reinhold (1801) GA I/VII, pp. 275-463.

Wissenschaftslehre. Zweiter Kurs Vortrag im Jahre 1804 (1804), GA II/8. Tr. it. di M. V. d'Alfonso, *Dottrina della scienza: seconda esposizione del 1804,* Milano, Guerini, 2001. (WL 1804II)

Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1805), GA I/8, pp. 141-397. Tr. It di A. Carrano, *I tratti fondamentali dell'epoca presente*. Milano, Guerini, 1999. (*Grundzüge*)

Die Principien der Gottes-, Sitten-u, Rechtslehre (1805), GA II/7 pp. 369-499. (*Principien*)

Nach dem Schlusse der Vorlesungen. Wiederaknüpfung der lezten Berliner Spekulationen (1805), GA II/9, pp. 1-17. (*Nach dem Schlusse*)

Istitutiones ominis philosophiae (1805), GA II/9 pp. 35-171.

4ter Vortrag der Wissenschaftslehre- Erlangen in Sommer 1805 (1805), GA II/9, pp. 174-311. (WL 1805).

Über das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen in Gebiete der Freiheit (1806), GA I/8, pp. 37-139. Tr. it. di A. Cantoni, *L'essenza del dotto e le sue manifestazioni nel campo della libertà*, Firenze, La Nuova Italia, 1935. (*Wesen Gelehrten*)

Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre (1806), GA II/9, pp. 1-211. Trad. it. di F. Buzzi, G. Boffi, *Introduzione alla vita beata*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2004. (AzsL)

Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bischeringen Schicksalderselben (1806), GA II/10 pp. 21-65. Trad it. di F. Moiso, *Rapporto sul concetto della dottrina della scienza e sulle sorti che essa ha avuto sin ora*, in F. Moiso (a c. di) *J. G. Fichte – F. W. J. Schelling. Carteggio e scritti polemici*, Napoli, Prismi, 1986, pp. 191-231. (Cart.)

Vorarbeiten zu enier Beantwortung des jacobischen Schreibens von 99 (1806-7), GA II/5 pp. 194-195.

Contemporanei di Fichte:

F. H. Jacobi, *Sendscreiben an Fichte* (1799), Jacobi's Werke, Bd. III, Leipzik, Flescher, 1816, pp. 1-58. Trad. it. di A. Acerbi, *Lettera a Fiche*, in A. Acerbi (a c. di) *F. H. Jacobi, Lettera a Fichte (1799-1816)*, Napoli, La scuola di Pitagora, 2017, pp. 115-147.

K. L. Reinhold, *Über die Paradoxien der neuesten Philosophie* (1799), Hamburg, bei Friedrich Perthes.

K. L. Reinhold, *Sendschreiben an J. C. Lavater und J. G. Fihte, über den Glauben an Gott* (1799), Hamburg, bei Friedrich Perthes. (*Sendscreiben*)

K. L. Reinhold, *Beiträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfange des 19. Jahrhunderts* (1801-1803), Hamburg, bei Friedrich Perthes. (*Beiträge*)

F. Schelling, *Philosophie und Religion* (1804), SW Band I,14. Trad. it. di L. Pareyson, *Filosofia e Religione*, in L. Pareyson (a c. di) *F. Schelling, Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Milano, Mursia, 1974. (Fil. Rel.)

F. Schelling, *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichtescen Lehre* (1806), SW Band VII pp. 21-126. Trad it. di F. Moiso, *Esposizione del vero rapporto della filosofia della natura con la dottrina fichtiana migliorata. Scritto esplicativo della prima*, in F. Moiso (a c. di) *J. G. Fichte – F. W. J. Schelling. Carteggio e scritti polemici*, Napoli, Prismi, 1986, pp. 233-355.

Letteratura critica:

ACERBI, A. (2017): F. H. Jacobi, *Lettera a Fichte (1799-1816)*, Napoli, La scuola di Pitagora.

ADOLPHI, R. (2013): *Eine nicht eingestandene Auseinandersetzung Über das implizite Verhältnis von späterem Fichte und Schelling*, in "Fichte Studien", 37, 2013, pp. 49-66.

ADOLPHI, R. (2016): *Warum wir allen gleich ticken Ent-Intellectualisierung der Idealistischen Rtionalität: Eine Schelling'sche Einsicht und eine Theorieentwicklung des späteren Fichte*, in "Fichte Studien", 42, 2016, pp. 135-151.

AHLERS, R. (2003): *Fichte, Jacobi und Reinhold. Über Spekulation und Leben*, in "Fichte Studien", 21, 2003, pp. 1-25.

AMMON, S. (2007): *Relismus oder Idealismus? – Irrealismus!*, in "Fichte Studien", 31, 2007, pp. 81-92.

ASCHOFF, F. (1994): *Rückehr zur Metaphysik? Reinholds Abkehr von der Philosophie Fichtes*, in "Fichte Studien", 6, 1994, pp. 345-354.

ASMUTH, C. (1997): *Die Lehre vom Bild in der Wissenstheorie Johann Gottlieb Fichtes.* In Asmuth (1997) (a c. di): *Sein- Reflexion- Freiheit*, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, pp. 225-284.

ASMUTH, C. (1999): *Das Begreifen des Unbergreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte. 1800-1806,* Stuttgart Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.

ASMUTH, C. (2006): *Die Als-Struktur des Bildes*, in "Image. Journal of Interdisciplinary Image Science", 3, 2006, pp. 62-73.

ASMUTH, C. (2007): *Transzendentalphilosophie oder absolut Metaphysik? Grundsätzliche Fragen an Fichtes Spätphilosophie,* in "Fichte Studien", 31, 2007, pp. 45-58.

ASMUTH, C. (2009): *Fichtes Theorem der Nicht-Folge. Der Anfang transzendentaler Freiheit*, in ,"Fichte-Studien", 34, 2009, pp. 49- 66.

BACIN, S. (2003): *Fichte a Schulpforta (1774-1780). Contesto e materiali*, Milano, Guerini e Associati.

BARTH, R. (2007): *Wahrheit als Sein von Einheit: Die gewißheitstheoretische Reformulierung des absoluten Wahrheitsbegriffs in Fichtes Phänomenologie von 1804II*, in "Fichte Studien", 31, 2007, pp. 103-115.

BERTINETTO, A. (a c. di) (2009): *Leggere Fichte*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

BERTINETTO, A. (2010): *La forza dell'immagine: argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di J. G. Fichte*, Milano, Mimesis.

BINKELMANN, C. (2009): *» Die absolute Relation ist das Licht.«: Urteil, Licht und Sein in Fichtes Erlanger Wissenschaftslehre*, in "Fichte Studien", 34, 2009, pp. 67-87.

BONDELI, M. (1995): *Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold: eine systematische und etwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur Philosophie Reinholds in der Zeit von 1789 bis 1803*, Frankfurt am Main, Klostermann.

BREAZEALE, D., ROKMORE, T. (2008): *After Jena: New essays on Fichte's later philosophy*, Evanston, Northwestern University Press.

BRITO, E. (2007): *La theologie de Fichte*, Paris, Les editions du Cerf; Enders,

BRITO, E. (2004): *J. G. Fichte et la transformation du christianisme*, Leuven, University press.

BYKOVA, M. F. (2012): *Fichte: Bildung as a True Vocation of Man*, in "Fichte Studien", 36, 2012, pp. 403-415.

BUZZI, F. (2004) *L'ermeneutica. Il prologo di Giovanni*, in AzsL pp. 51-64.

CERUTTI, P. (a c. di) (2017): *Lire: "L'initiation à la vie bienheureuse" de Fichte*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.

CIANCIO, C. (2008): *Verso un'ontologia dell'immagine*, in "Giornale di Metafisica", 2, 2008, pp. 281-290.

CROWE, B. D. (2009): *Fact and fiction in Fichte's theory of religion*, in "Journal of History of Philosophy", 4, 2009, pp. 595-617.

CROWE, B. D. (2010): Fi*chte's transcendental theology*, in "Archiv für Geschichte der Philosophie", 1, 2010, pp. 68-88.

D'ALFONSO, M.V. (2002a): *In guisa di introduzione: l'interpretazione moisiana della filosofia della luce di Fichte"*, in "Rivista di storia della filosofia", 3, 2002, pp. 381-397.

D'ALFONSO, M.V. (2002b): *La rielaborazione del sistema nei primi anni berlinesi: la dottrina della scienza del 1804.* In "Rivista di storia della filosofia", 3, 2002, pp. 445-459.

D'ALFONSO, M.V. (2005): *L'impulso nella Dottrina della scienza 1804[2] di J. G. Fichte pp. 204-215*, in F. Viganò (a c. di): *La natura osservata e compresa. Saggi in onore di Francesco Moiso*, Milano, Guerini e Associati, 2005, pp. 204-215.

D'ALFONSO, M.V. (2009): Die Anweisung zum seligen Leben. *Fünftes Treffen des Italienischen Netzwerker der Fichte-Forschung. Bologna 23. 02. 2007*, in "Fichte Studien", 33, 2009, pp. 387-389.

DANZ, C. (1995): *Im Anfang war das Wort. Zur Interpretation des Johannesprologes bei Schelling und Fichte*, in "Fichte Studien", 8, 1995, pp. 21-39.

DANZ, C. (1997): *Die Duplizität des Absoluten in der Wissenschaftslehre von 1804 (zweiter Vortrag). Fichtes Auseinandersetzung mit Schellings identitätsphilosophischer Schrift «Darstellung meines Systems» 1801*, in "Fichte Studien", 12, 1997, pp. 335-350.

DANZ, C. (2000): *'Das Bild als Bild'. Aspekte der Phänomenologie Fichtes und ihre religionstheoretische Konsequenz*, in "Fichte Studien", 18, 2000, pp. 1-17.

DE VOS, L. (2007): *Der Gedanke des Lebens in den späten Schriften Fichtes*, in "Fichte Studien", 31, 2007, pp. 125-134.

DI GIOVANNI, G. (2010): *Karl Leonhard Reinhold and the Enlightenment*, Dordrecht, Springer.

DRECHSLER, J. (1955): *Fichtes Lehre vom Bild*, Stuttgart, W. Kohlhammer.

DUSO, G., RAMETTA, G. (2000): *La libertà nella filosofia classica tedesca: politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, Milano, F. Angeli.

FABBIANELLI, F. (2009): *La riabilitazione fichtiana dell'argomento ontologico. Riflessioni intorno alla 27 lezione della dottrina della scienza 1804*[2], in Bertinetto (2009), pp. 129-139.

FABBIANELLI, F. (2011): *Coscienza e realtà. Un saggio su Reinhold*, Pisa, Edizioni della Normale.

FERRAGUTO, F. (2005): *Dimensioni trascendentali e speculative del problema dell'introduzione alla dottrina della scienza di J. G. Fichte*, in "Archivio di Filosofia", 1-3, 2005, pp.407-427.

FERRAGUTO, F. (2009): *L'elevazione al punto di vista trascendentale nella* Wissenschaftslehre *di J. G. Fichte. Aspetti metodologici e questioni sistematiche*, in Bertinetto (2009), pp.87-111.

FERRAGUTO, F. (2010): *Filosofare prima della filosofia: il problema dell'introduzione alla dottrina della scienza di J. G. Fichte*, Hildesheim [etc.] Olms.

FERRAGUTO, F. (2015): *La fenomenologia di Fichte: propedeutica e applicazione*, in "Fogli di filosofia", 2015, http://scuoladifilosofia.it/fogli.

FERRAGUTO, F. (2017): *A Confrontação de Fichte com o realismo racional de Reinhold e Bardili. Perspectivivas práticas*, in "Revista de Estud(i)os sobre Fichte", 13, 2017.

FERRER, D. (2000): *Der Begriff der Existenz und der Gang der Wissenschaftslehre 1805*, in "Fichte Studien", 17, 2000, pp. 259-267.

FORLIN, F. (2005): *Limite e fondamento: il problema del male in Schelling, 1801-1809*, Milano, Guerini e Associati.

FUCHS, E., IVALDO, M., MORETTO, G. (hrgs. von) (2001): *Der Transzendental-philosophische Zugang zur Wirklichkeit: Beitrage aus der aktuellen Fichte-Forschung*, Stuttgart, Frommann-Holzboog.

FURLANI, S. (2004): *L'ultimo Fichte. Il sistema della* Dottrina della scienza *negli anni 1810-1814*, Milano, Guerini e Associati.

ENDERS M., KÜHN, R. (2011) *'Im Anfang war der Logos'. Studien zur Rezeptionsgeschichte des Johannesprologos von der Antike bis zur Gegenwart*, Freiburg-Basel, Herder.

GABRIEL, M. (2011): *Transcendental ontology: essays in german idealism*, London, Continuum.

GHIA, G. (2003): *Fichte nella teologia: dall'Atheismusstreit ai giorni nostri*, Milano, Guerini.

GILLI, F. (2001): *Popülarphilosophie und Religionslehre*, in Fuchs E., Ivaldo M., Moretto G., (hrgs. von) (2001), pp.471-505.

GILLI, F. (2007): *Die Präsenz der «Populärphilosophie» im Spätwerk Fichtes*, in "Fichte Studien", 31, 2007, pp. 195-204.

GIASSI, L. (2007): *La question de l'image chez Fichte*, Paris, Philopsis.

GIRNDT, H. (1990): *Die fünffache Sicht der Natur im Denken Fichtes*, in "Fichte Studien", 1, 1990, pp. 108-120.

GIRNDT, H. (2009): *» Ich «: Im Licht der Wissenschaftslehre von 1805*, in "Fichte Studien", 34, 2009, pp. 31-47.

GLIWITZKY H., FUCHS E., RUFF, E. (hrgs. von) (1984): *Einleitung a: J.G. Fichte Wissenschaftslehre: 1805*, Hamburg, Meiner;

GLOY, K. (1990): *Der Streit um den Zugang zum Absoluten*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 1, 1990, pp. 25-48.

GODDARD, J. C. (2009): *Réflexivité, affectivité et anéantissement de soi. De la* Wissenschaftslehre *de 1805 à l'*Anweisung zum seligen Leben *de 1806*, in "Fichte Studien", 34, 2009, pp. 221-233.

HAMMACHER, K. (1962): *Comment Fichte accède à l'historie*, in "Archives de Philosophie", 25, pp. 388-340.

HAMMACHER, K. (1997): *Die Vollendung der WL in einer Affektenlehre. Eine ungenutze Chance*, in "Fichte Studien", 11, 1997, pp. 379-396.

HANKOVSZKY, T. (2016): *Die Logik und der Grundsatz der Philosophie bei Reinhold und Fichte*, in "Fichte Studien", 43, 2016, pp. 71-82.

HEINTEL, E. (1987): *Das Evangelium Johann Gottlieb Fichtes,* Hans Wagner in freundschaftlicher Verbundenheit zu seinem 70. Geburtstag, in "Wiener Jahrbuch für Philosophie", 19, 1987, pp. 135-186.

HENNIGFELD, J. (1997): *Schelling Identitätssystem von 1801 und Fichtes Wissenschaftslehre*, in "Fichte Studien", 12, 1997, pp. 235-246.

HINDRICHS, G. (2006): *Der Standpunkt des natürlichen Denkens. Fichtes Bestimmung des Menschen in der Auseinandersetzung mit der Unphilosophie Jacobis*, in Sandkaulen, B. (2006) *System und Systemkritik. Beiträge zu einem Grundproblem der klassischen deutschen Philosophie*, Würzburg, Königshausen & Neumann.

HIRSCH, E. (1974): *Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes*, Gottingen, Vandenoeck & Ruprecht.

HUSSERL, E. (1917): *Fichtes Menschheitsideal*, in *Aufsätze und Vorträge 1911-1921*, Neonon, T., Sepp, H.R. (hrgs. von) (1987), *Husserliana* XXV, Dordrecht. Trad. it. di Rocci F. (2006) *E. Husserl, Fichte e l'ideale di umanità. Tre lezioni*, Pisa, ETS.

IACOVACCI A, (1991): *K. L. Reinhold e l'interpretazione jacobiana di Fichte*, in "Archivio di filosofia", 1991, pp. 89-116.

IACOVACCI, A. (2012): *Il doppio grido di Jacobi*, in Dini, T., Principe, S. (2012) *Jacobi in discussione*, Milano, Franco Angeli pp. 83-96.

IVALDO, M. (1983): *Fichte l'assoluto e l'immagine*, Roma, Edizioni Studiorum.

IVALDO, M. (1984): *La struttura della filosofia fichtiana*. *Analisi della Wissenschaftslehre 1804*, in "Giornale di Metafisica", 6, 1984, pp. 359-396.

IVALDO, M. (1987): *I principi del sapere: la visione trascendentale di Fichte*, Napoli, Bibliopolis.

IVALDO, M. (1991): *Filosofia trascendentale e nichilismo. A partire dalla "Lettera a Fichte"*, in "Teoria", 19/1, 1991, pp. 19-39.

IVALDO, M. (1992): *Libertà e ragione: l'etica di Fichte*, Milano, Mursia.

IVALDO, M., MASULLO, A. (1995): *Filosofia trascendentale e destinazione etica: indagini su Fichte*, Milano, Guerini e Associati.

IVALDO, M. (1997): *Figure della filosofia della religione nel pensiero di Fichte*, in "Archivio di filosofia", 1997, pp. 97-112.

IVALDO, M. (1998): *La visione dell'essere nella Dottrina della scienza 1084 di Fichte*, in "Acta Philosofica", 1, 1998, pp. 41-46.

IVALDO, M. (2003): *La fichtiana Dottrina della scienza 1805 e l'interpretazione di Francesco Moiso*, in "Annuario filosofico", 19, 2003, pp. 401-419.

IVALDO, M. (2005): *Schelling di fronte alla Dottrina della scienza. Gli studi di Reinhard Lauth su Schelling*, in "Rivista di storia della filosofia", 4, 2005, pp. 719-732.

IVALDO, M. (2009): *L'esistenza dell'assoluto. Sulla dottrina della scienza del 1805*, in "Rivista di storia della filosofia", 2, 2009, pp. 295-307.

IVALDO, M. (2012): *Fichte. Lineamenti della dottrina della religione*, in "Archivio di storia della cultura. Napoli", 25, 2012, pp. 189-201.

IVALDO, M. (2015): *Nihilismus, Subjectivität, Leben. Im Anschluss an Jacobi und Fichte*, in (hrgs. von) Dierken J. Krüger M. D. (2015) *Leibbezogene Seele? Interdisziplinäre Erkundungen eines kaum noch fassbaren Begriffs*, Tübingen, Mohr Siebek.

IVALDO, M. (2016a): *Filosofia e Religione. Attraversando Fichte*, Napoli, La scuola di Pitagora.

IVALDO, M. (2016b): *The Doctrine of manifestation in Fichte's Principien (1805)*, in "Laval theologique et philosophique", 2016, 1, pp. 35-64.

IVALDO, M. (2018): *Ein neuer Sinn zu entwickeln: Fichtes letztes Vermächtinis*, in "Fichte Studien", 45, 2108, pp. 92-109.

JANKE, W. (1993): *Vom Bilde des Absoluten: Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, Berlin, Walter de Gruyter.

JANKE, W. (1996): *«Das Wissen ist an sich die absolute Existenz». Der oberste Grundsatz in Fichtes 4. Vortrag der Wissenschaftslehre. Erlangen in Sommer 1805*, in "Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch", 22, 1996, pp. 188-230.

JANKE, W. (1999): *Johann Gottlieb Fichtes "Wissenschaftslehre 1805". Methodisch-systematischer und philosophiegeschichtlicher Kommentar*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

JANKE, W. (2000): *Besonnenheit. Der Philosophiegeschichtliche Ort von Fichtes Spätphilosophie*, in "Fichte Studien", 17, 2000, pp. 1-15.

JIMÉNEZ-REDONDO, M. (2000): *Logos und Erscheinung beim späten Fichte*, in "Fichte Studien", 17, 2000, pp. 241-258.

JIMÉNEZ-REDONDO M. (2003): *Der Aporetische Begriff der Erscheinung des Absoluten bei Fichte WL 1805*, in "Fichte Studien", 20, 2003, pp. 185-199.

JIMÉNEZ-REDONDO M. (2013): *Husserls Begriff der transzendentalen Reduktion aus der Sicht der Philosophie des späten Fichtes*, in "Fichte Studien", 37, 2013, pp. 145-162.

KAHLEFED, S. (2003): *Standpunkt des Lebens und Standpunkt der Philosophie. Jacobi Brief an Fichte aus dem Jahr 1799*, in "Fichte Studien", 21, 2003, pp. 117-130.

KIMURA, H. (2003): *Sehen und Sagen. Das sehen sieht das Aussagen seines Grundes*, in "Fichte Studien", 20, 2003, pp. 215-227.

KLOC-KONKOLOWICZ, J. (2006): *«Jeder wird Gott» Zur Erfüllung des Gesetzes und zum Status des handelnden Ich*, in "Fichte Studien", 29, 2006, pp. 1-11.

KLOC-KONKOLOWICZ, J. (2017): *«Wir alle werden im Egoismus erzeugt und geboren»: Fichtes Grundzgüge des gegenwärtigen Zeitalters als Selbstreflexive Kritik der Moderne*, in "Fichte Studien", 44, 2017, pp. 234-254.

KUHNE, F. (2007): *Selbstbewusstsein und Erfahrung bei Kant und Fichte*, Hamburg, Meiner.

KÜHN, H. (2011): *Fichtes Religionslehre des ewigen Wortes als «Fleisch» persönlichen Dasein. Zur Phänomenologie und Hermeneutik des Johannesprologos und seiner Rezeption im Deutschen Idealismus*, in "Salzburger Jahrbuch für Philosophie", 56, 2011, pp. 9-35.

LANDENNE Q. (2013): *Spekulative Ableitung und/oder phänomenologische Beschreibung der Geschichtlichkeit? Fichtes und Husserls transzendentale Geschichtphilosophie*, in "Fichte Studien", 37, 2013, pp. 193-205.

LAUTH, R. (1974): *Philosophie aus einem Prinzip Karl Leonhard Reinhold: Sieben Beitrage nebst einem Briefekatalog aus Anlass seines 150. Todestages*, Bonn Bouvier Verl. Herbert Grundmann.

LAUTH, R. (1980): *Über Fichtes Lehrtätigkeit in Berlin von Mitte 1799 bis Anfang 1805 und seine Zuhörerschaft*, in "Hegel Studien", 15, 1980, pp. 9-50.

LAUTH, R. (1981): *Die Kontitution der Zeit im Bewußtein*, Hamburg, Meiner.

LAUTH, R. (1984): *Die transzendentale Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Hamburg, Meiner.

LAUTH, R., IVALDO, M. (1996): *Il pensiero trascendentale della libertà: interpretazioni di Fichte*, Milano, Guerini.

LAUTH R. (1997): *Dovere elementare e moralità superiore*, in Ivaldo. M. (a c.di) (1997): *Il pensiero trascendentale della libertà: interpretazioni di Fichte*, Milano, Guerini pp. 229- 247.

LAUTH R. (1997): *Filosofia e Profezia*, in Ivaldo, M. (a c.di) (1997): *Il pensiero trascendentale della libertà: interpretazioni di Fichte*, Milano, Guerini, pp. 285-326.

LOOCK, R. (2000): *Das Bild des absoluten Seins beim frühen und späten Fichte*, in "Fichte Studien", 17, 2000, pp. 83-103.

LOOCK, R. (2003): *Das Schweben des absoluten Wissens. Zur Logik der Einbildungskraft in Fichtes Wissenschaftslehre von 1801/02*, in "Fichte Studien", 20, 2003, pp. 117-133.

LUKJANOW, A.V. (2003): *Die Beziehung zwischen Geist und System bei Fichte und Reinhold*, in "Fichte Studien", 21, 2003, pp. 111-116.

LUKJANOV, A. V. (2007): *Auf der Suche nach einier neuen Theorie des Absoluten: die Idee der Synthesis in den Späteren Systemen von Fichte und Schelling*, in "Fichte Studien", 31, 2007, 117-124.

LUTTERFELDS, W. (1994): *Fichtes Konzept absoluter Einheit (1804). Ein performativer Selbstwiderspruch?*, in "Fichte Studien", 6, 1994, pp. 401-421.

MAUSLLO, A. (1986): *Fichte: l'intersoggettività e l'originario*, Napoli, Guida.

MECKENSTOK, G. (1973): *Das Schema der Fünffachheit in J.G. Fichtes Schriften der Jahre 1804-1806*, Göttingen, Diss.

MAESSCHALCK, M. (2009): *La religion comme miroir de la philosophie? Confrontation de Fichte et Schellin in 1804*, in "Archives de Philosophie", 3, 2009, pp. 443-462.

MAESSCHALCK, M. (2014): *Le langage philosophique comme langage spéculatif. Philosophie scientifique et philosophie populaire chez Fichte*, in "Revue Philosophique de Louvain", 2, 2014, pp. 289-311.

MARTIN, W.M. (2008): *Trascendental philosophy and atheism*, in "European journal of Philosophy", 2008, 1, pp. 109-130.

MINOBE, H. (2000): *Das Absolute in der Wissenschaftslehre von 1804*, in "Fichte Studien", 17, 2000, pp. 163-168.

MINOBE, H. (2016): *Selbstnegation des Wissens: Überlegungen über das Verhältnis des Wissens zum Absoluten bei Fichte unter besonderer Berücksichtigung von Jacobi Kritik*, in D'Alfonso, M. V., De Pascale, C., Fuchs, E., Ivaldo, M., (vrgs. von) (2016) *Fichte und Seine Zeit. Kontext, Konfrontationen, Rezeptionen*, Boston, Brill Rodopi.

MOISO. F., (1979): *Filosofia e vita: dialogo e polemica tra Fichte e Schelling*, in "Università di Macerata, Annali Lettere e Filosofia", Padova, Antenore, pp. 211-250.

MOISO, F. (1979): *Unità e identità nel tardo Fichte*, in Melchiorre, V. (1979): *L'uno e i molti*, Milano, Mursia.

MOISO, F. (1988): *Il nulla e l'assoluto. La* Wissenschaftslehre 1805 *e* Philosophie und Religion, in Moiso, F. (1988): *Vita, Natura, Libertà: Schelling 1795-1809*, Milano, Mursia, pp. 228-293.

MORETTO, G. (1989): *Fichte J.G. La dottrina della religione*, Napoli, Guida.

MORETTO, G. (1997): *Coscienza e giovannismo. La cristologia filosofica di Schleiermacher e Fichte*, in Moretto, G. (a c. di) (1997): *Filosofia e religione nell'età di Goethe*, Brescia, Morcellania, pp. 265-286;

MÜLLER, G. (1968): *Die Welt als "Sohn Gottes"*, in "Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie", 10, 1968, pp. 89-101.

MURSKIY, V. (2013): *Fichte und Husserl als Wissenschaftslehrer und Phänomenologen*, in "Fichte Studien", 37, 2013, pp. 207-219.

OESTERREICH, P. L., TRAUB, H. (2006): *Der ganze Fichte. Die populäre, wissenschaftliche und metaphilosophische Erschliessung der Welt*, Stuttgart, Kohlhammer.

PAIMAN, R. (2006): *Die Logik und das Absolute. Fichtes Wissenschaftslehre zwischen Wort, Begriff und unbegreiflichkeit*, Würzburg, Königshausen Neumann.

POTEPA, M. (2003): *Transzendentale Ontologie: Fichte und Husserl*, in "Fichte Studien", 22, 2003, pp. 141-154.

PATRIARCA, S. (2006): *Gesetz und Selbstbestimmung des Absoluten: ein Vergleich zwischen der späten Philosophie Fichtes und der mittleren Philosophie Schellings*, in "Fichte Studien", 30, 2006, pp. 131-140.

PAREYSON, L. (1976): *Fichte: il sistema della liberta,* Milano, Mursia.

PECINA, B. (2006): *Die affektive Vermittlung Deutungs- und affekttheoretische Dimension der späten Religionsphilosophie Fichte*, in "Fichte Studien", 29, 2006, pp. 187-197.

PECINA, B. (2009): *Das dreifache Absolute. Fichtes Kantskritik in der Wissenschaftslehre 1804II*, in "Fichte Studien", 33, 2009, pp. 97-110.

PICARDI, R. (1999) *Progetto di sistema e concezione etica nel primo Fichte: dal Saggio di una critica di ogni rivelazione alla Praktische Philosophie*, in "Annali dell'Istituto italiano di studi storici", 16, pp. 363-424

PORCHEDDU, R. (2009): *Evidenz und ontologische Geschlossenheit der Existenz. Ein argumentationsanalytischer Versuch zu Johann Gottlieb Fichtes* Wissenschaftslehre 1805, in "Fichte Studien", 34, 2009, pp. 135-151.

PRATA GASPAR, F. (2016): *Entweder Gott oder Nichts – Nihilismus und transzententaler Idealismus*, in D'Alfonso M.V., De Pascale, C., Fuchs, E., Ivaldo, M., (hrgs. von) (2016) pp. 158-170.

RADDRIZZANI I. (1994): *Quelques réflexions sur le statut de l'histoire dans le système fichtéen*, in "Revue de théologie et de philosophie", pp. 293-304.

RADDRIZANI I. (2000): *Die Bestimmung des Menschen: der Wendepunkt zur Spätphilosophie*, in "Fichte Studien", 17, 2000, pp. 19-42.

RADDRIZZANI, I. (2009): *Die Erlanger Vorlesungen « Über das Wesen des Gelehrten». Eine «eine neue und verbesserte Ausgabe» der «Bestimmung des Gelehrten?»*, in "Fichte-Studien", 34, 2009, pp. 381-392.

RADDRIZANI I. (2018): *Die Bestimmung des Menschen: Fichte Antwort auf Jacobis Brief an ihn*, in "Fichte Studien", 45, 2018, pp. 154-180.

RAMETTA, G. (1995): *Le strutture speculative della dottrina della scienza: il pensiero di J. G. Fichte negli anni 1801-1807,* Genova, Pantograf.

RAMETTA, G. (2000): *Libertà, scienza e saggezza nel «secondo Fichte»*, in G. Duso, Rametta G. (2000), pp. 87-115.

RAMETTA, G. (2002): *L'idea di filosofia nel tardo Fichte*, in "Rivista di storia della filosofia", 3, 2002, pp. 461-468.

RAMETTA, G. (2009): *Der Begriff «Repräsentation» in der* Wissenschaftslehre 1805, in "Fichte Studien", 34, 2009, pp. 153-170.

RAMPAZZO BAZZAN, M. (2008): *La nozione di* Gesicht *nel tardo Fichte*, in G. Panno (a c. di) (2008): *Il silenzio degli angeli*, Padova, Unipress, pp. 75-95.

RAMPAZZO BAZZAN, M. (2009): *Idee und Gesicht in den* Bestimmun des Gelehrten *(1811),* in "Fichte Studien", 32, 2009, pp. 97-110.

RICHILI, U. (1994): *Ich aber fordere Sie auf, absolute Genesis ins Auge zu fassen!*, in "Fichte Studien",, 6, 1994, pp. 423-433.

RICHILI, U. (2000): *Tun und Sagen in der Transzendentalpragmatik und der WL 1804,* in "Fichte-Studien", 17, 2000, pp. 105-215.

RICHILI, U. (2003): *Genetische Evidenz- was ist das eigentlich?*, in "Fichte Studien", 20, 2003, pp. 161-166.

RINALDI G. (2006): *Metod and speculation in Fichte's later philosophy*, in "Fichte Studien", 30, 2006, pp. 153-161.

RICONDA, G. (2009): *Il peccato originale nel pensiero moderno,* Brescia, Morcelliana.

RIVERA DE ROSALES, J. (2017): *Das Göttliche. Der Atheismusstreit und die Wende im Denken Fichtes*, in "Fichte Studien", 44, 2017, pp. 31-48.

ROTTA, G. (1995): *La 'idea' Dio: il pensiero religioso di Fichte fino all'Atheismusstreit,* Genova, Pantograf.

SCHMID, D. (1995): *Religion und Christentum in Fichtes Spätphilosophie 1810-18013,* Berlin-New York, De Gruyter.

SCHNELL, A. (2006): *Schema- Soll- Sein*, in "Fichte Studien", 28, 2006, pp. 75-83.

SCHÜTTLER, H. (1984): *Freiheit als Prinzip der Geschichte. Die Konstitution des Prinzips der Geschichte und der historiscen Faktizität nach J. G. Fichtes Wissenschaftslehre*, Würzburg, Königshausen u. Neumann.

SENIGAGLIA, C. (2009): *Das Leitmotiv der Existenz in der* Wissenschaftslehre 1805 *und seine Bedeutung für Menschen,* in "Fichte Studien", 34, 2009, pp. 171-186.

SEYLER, F. (2016): *Fichtes "Anweisung zum seligen Leben". Ein Kommentar zur Religionslehre von 1806,* Freiburg-München, Karl Alber.

SIEMEK, M., GAREWICZ, J. (1984): *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*, Hamburg, Meiner.

SIEMEK, M. (2001): *Bild und Bildlichkeit als Hauptbegriffe der transzendentalen Epistemologie Fichtes,* in Fuchs E., Ivaldo M., Moretto G. (hrgs. von) (2001), pp. 41-63.

SIEMEK, M. (2007): *Unendlich und Schranke. Zum Fichteschen Entwurf einer transzendentalen Ontologie des Wissens*, in "Fichte Studien", 31, 2007, pp. 56-67.

STOFFERS, J. (2011): *Die Befreiung vom Bösen und der Aufstieg zum Absoluten. Fichte, Schelling und der Gedanke göttlicher Gnade,* Münster-Wien-Berlin-Zürich, Pontes.

STOHLDREIER M., *Zur allgemeinen Nutzanwendung in Fichtes Anweisung zum seligen Leben: Interpretation der 11. Vorlesung*, in "Fichte Studien" 15, 1999.

STOLZENBERG J. (2006): *Fichtes Dedukionen des Ich 1804 und 1794*, in "Fichte Studien" 30, 2006, pp. 1-13.

STRUMMIELLO, G. (2004): *L'idea rovesciata: Schelling e l'ontoteologia*, Bari, Edizioni di Pagina.

TILLIETTE, X. (1995): *Fichtes Religionsphilosophie. Versuch eines Gesamtüberblicks*, in "Fichte Studien", 8, 1995 pp. 193-224.

TILLIETTE, X., Lauth, R. (2003): *Fichte: la science de la liberte*, Paris, J. Vrin.

TRAUB, H. (1995): *Vollendung der Lebensform. Fichtes Lehre vom seligen Leben als Theorie der Weltanschauung und des Lebensgefühls*, in "Fichte Studien", 8, 1995, pp. 161-191.

TRAUB, H. (2009): *Von der Wissenschaft zur Weisheit. Systematische und biographische Aspekte zu Fichtes Erlanger Vorlesung* Über das Wesen des Gelehrten (1805), in "Fichte Studien", 34, 2009, pp. 393-416.

TRAUB, H. (2016): *Fichte und seine Zeit Versuch einer transzendentallogischen Erörterung der "Zeitigung" nebst näherer Bestimmung eines personalen Zeitbegriffs im Thema*, in "Fichte Studien", 43, 2016, pp. 3-18.

VALENZA P. (1991): *Tra speculazione e fede: l'adesione di K. L Reinhold all'idealismo fichtiano negli anni 1797-1799*, in "Archivio di filosofia", 1991, pp. 117-140.

VALENZA P. (2006): *K. L. Reinhold: am Vorhof des Idealismus*, Pisa, Istituti editoriali e poligrafici internazionali.

VALENZA, P. (2012): *Reinholds Freiheitkonzeption im Atheismusstreit*, in Stoltz, V., Heinz, M., Bondeli, M (hrsg. von) (2012): *Wille, Willkür, Freiheit. Reinholds Freiheitskonzeption im Kontext der Philosophie des 18. Jahrunderts*, Berlin-Boston De Greyter.

VETÖ, M. (1998): *Fichte: l'assoluto e l'apparizione*, in "Annuario filosofico", 14, pp. 25-60.

VLADIKA, M. (2008): *Moralische Weltordnung, Selbstvernichtung und Bildwerden, seliges Leben. Johann Gottlieb Fichtes Religionphilosophie*, Würburg, Könighausen Neumann.

WAGNER, F. (1971): *Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel*, Gerd Mohn, Gütersloher Verlagshaus.

WIDMANN, J. (1977): *Die Grundstrukturen des transzendentalen Wissens nach J. G. Fichtes Wissenschaftslehre 1804*^{2}, Hamburg, Meiner.

WIDMANN, J. (1981): *Das Problem der veränderten Vortragsformen von Fichtes Wissenschaftslehre am Beispeil der Texte von 1804*^{2} *und 1805*, in K. Hammacher (hrgs. von) (1981) *Der Transzendentale Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Hamburg, Meiner. pp. 143-154.

WIDMANN, J. (1982): *Johann Gottlieb Fichte*: *Einfuhrung in seine Philosophie*, Berlin, De Gruyter.

WODARZIK, U. F. (2009): *Prinzip Liebe – Zwischen Natur und Freiheit beim späten Fichte*, in "Fichte Studien" 32, 2009, pp. 213-223.

ZANELOTTI, K. (2008): *How not to read Fichte's Anweisung zum seligen Leben (1806): Against the mystical reading*, in Breazeale, D., Rockmore, T., (2008), pp. 131-150.

ZÖLLER, G. (2001): *Leben und Wissen. Der stand der Wissenschaftslehre beim letzten Fichte*, in Fuchs E., Ivaldo M., Moretto G., (hrgs. von) (2001), pp. 436-470.

ZÖLLER, G. (2004): *Fichte als Spinoza, Spinoza als Fichte. Jacobi über den Spinozismus der Wissenschaftslehre*, in Jaeschke, W., Sandkaulen, B. (2004), pp. 37-52.

ZÖLLER, G. (2009): «*Einsicht im Glauben*». *Der dunkle Grund des Wissens in der* Wissenschaftslehre 1805, in "Fichte-Studien", 34, 2009, pp. 203- 219.

ZÖLLER, G. (2009): *«Das proton pseudos der gewöhnlichen profanen Philosophie». Gott und Welt in Fichtes Erlanger Darstellung der Metaphysik*, in "Fichte Studien", 34, 2009, pp. 359-379.

ZÖLLER, G. (2010): *Fichte und das Problem der Metaphisyk*, in "Fichte Studien", 35, 2010, pp. 13-41.