

# *Fichte, Kant e l'orientarsi nel pensare*

## *(Fichte, Kant and the Orientation in Thought)*

Federico FERRAGUTO

Recibido: 1 de diciembre de 2014

Aceptado: 17 de junio de 2015

### **Sommario**

L'articolo si occupa della ricezione fichtiana del saggio di Kant *Was heißt: Sich im Denken zu orientiren?*, che Fichte impiega in diverse fasi del suo pensiero per mettere in luce la specificità della sua *Wissenschaftslehre* rispetto al criticismo kantiano o per individuare i malintesi che hanno portato alla sua interpretazione psicologica (Fries) e realistica (Bardili). L'articolo discute la natura dell'oggettività delle rappresentazioni che possono essere costruite dal punto di vista trascendentale, su cui Fichte riflette nella *Wissenschaftslehre nova methodo* (§ 2); la possibilità di derivare un oggetto reale dalla logica pura, tema delle ultime lezioni della *Transzendente Logik II* (§ 3) e la diversa costituzione dell'oggetto che può essere configurato dal punto di vista trascendentale proposta nelle *Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre 1813* (§ 4).

*Parole chiave:* Fichte, Bardili, Fries, Kant, oggetto, logica pura, *Wissenschaftslehre*, *Gesicht*, orientarsi nel pensare.

### **Abstract**

The paper discusses Fichte's reception of the kantian essay *Was heißt: Sich im Denken zu orientiren?* that Fichte employs in different phases of his thought in highlighting the specific nature of his *Wissenschaftslehre* respect to Kant's critical philosophy and to identify the misunderstandings that led to psychological (Fries) and realistic (Bardili) misrepresentation of criticism. The article discusses the definition of objectivity of representations that can be formed from the transcendental point of view, that Fichte elaborates in the *Wissenschaftslehre nova methodo*; the possibility to derive a real object from the logic, which Fichte reflected in the

*Transzendente Logik II* (§ 3) and the different constitution of the object that can be configured within the transcendental context, that Fichte describes in the *Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre 1813* (§ 4).

*Keywords:* Fichte, Bardili, Fries, Kant, object, pure logic, Wissenschaftslehre, Gesicht, Orientation in thought.

## 1. L'orientarsi nel pensare tra idealismo e realismo

«Ho sempre detto, e torno a ripeterlo, che il mio sistema non è altro che quello di Kant; e intendo: esso ha per contenuto la stessa concezione, mentre nel suo procedimento è del tutto indipendente»<sup>1</sup>. Fichte resta fedele a questa convinzione in ogni fase del suo pensiero. Il compito della dottrina della scienza (d'ora in poi WL), infatti, non sarebbe altro che una riesposizione del criticismo volta a chiarire, spiegare e fondare l'intuizione presentata da Kant nelle sue tre critiche. Ciò avviene, come è noto, attraverso la riconduzione delle diverse dimensioni della ragione presentate da Kant a un'operatività razionale unitaria, capace di giustificare se stessa attraverso l'atto del vedersi e del descriversi del soggetto filosofante<sup>2</sup>.

Questa ambizione genetica non caratterizza solo la WL. Qualifica, piuttosto, un'ampia tendenza filosofica che assume i risultati della filosofia critica come premessa per sviluppi e fondazioni ulteriori. L'obiettivo è sempre quello di radicalizzare la "lettera" di Kant e coglierne lo "spirito"<sup>3</sup>. Questo è il senso di esperienze filosofiche come quella del Reinhold della *Elementarphilosophie*, di Maimon, Beck o Schulze, oltre che di tutti quei «kantiani» che Fichte liquida nel § 6 della *Zweite Einleitung* interrompendo «ogni rapporto con loro»<sup>4</sup>. Il legame con Kant, tuttavia, sembra mutare anche in funzione delle relazioni che Fichte stabilisce con gli altri suoi interlocutori e con le loro ambizioni di farsi eredi autentici delle istanze critiche kantiane.

Tra il 1797 e il 1798 Fichte non si illude di ricevere da Kant quell'approvazione che lo avrebbe reso continuatore ufficiale dell'impresa critica. Egli intende perciò mettere in evidenza la specificità della sua posizione teorica, che con Kant pare condividere solo l'elemento della soggettività quale orizzonte in cui elaborare un

<sup>1</sup> *Prima introduzione alla dottrina della scienza*, Fichte (1962), I, 4, p. 184.

<sup>2</sup> La letteratura critica su Fichte e Kant è sterminata. Mi limito qui a rinviare a un solo testo che legge il rapporto tra WL e criticismo kantiano in questa direzione: Thomas-Fogiel (2004).

<sup>3</sup> Questa tendenza risulta evidente nel lungo § 6 della *Seconda introduzione alla dottrina della scienza*.

<sup>4</sup> Fichte (1962), I, 4, p. 244. Sulla ricezione di Kant in questo contesto, cfr. Bonelli Munegato (1992); Ciafardone (1987), p. 159-67.

sistema di filosofia trascendentale. Secondo Fichte, infatti, Kant avrebbe fondamentalmente commesso due errori. Il primo: egli «assume le forme del pensare per via euristica, indovina soltanto le forme dell'intuizione e le dimostra per via induttiva»<sup>5</sup>. Il secondo: esclude la possibilità dell'intuizione intellettuale. Così facendo nega la possibilità della costruzione di un discorso dotato di validità oggettiva proprio su quelle forme del pensare che egli pone alla base del conoscere. L'intuizione intellettuale, secondo Fichte, non consiste nel coglimento immediato di una cosa in sé, ma nella capacità di costruire un piano argomentativo a partire da una comprensione dell'attività che sottende quelle stesse forme<sup>6</sup>. L'unificazione del lato materiale (empirico) e di quello formale (trascendentale) del sapere implica la riconduzione della sua dinamica alle azioni necessarie dello spirito umano. Sapere significa agire in un certo modo. La filosofia ne esprime sistematicamente le leggi<sup>7</sup>.

In un contesto diverso, e in una direzione molto differente, l'esigenza di correggere e rifondare la filosofia critica è presente anche in autori come Fries, il Reinhold dei *Beiträge* del 1801 e il fondatore della posizione filosofica a cui quest'ultimo si ispira, ovvero Ch.G. Bardili. Nel caso di Fries lo sviluppo della filosofia critica deve passare per una «critica trascendentale», che rappresenta «una scienza empirica che parte dall'esperienza interna»<sup>8</sup>. Ma gli stati empirici dell'io devono essere unificati da leggi logiche universali le quali, a loro volta, devono essere riportate a verità speculative trascendenti che oltrepassano la psicologia e a cui il soggetto accede tramite intuizione immediata o, per usare un termine friesiano, tramite un "acume" (*Scharfsinn*) individuale. Nel caso estremo costituito da Bardili e dal suo *Grundriss der ersten Logik*, è il realismo logico a dare voce all'istanza recondita del kantismo. Secondo Bardili, infatti, la filosofia critica realizza il suo progetto solo derivando un oggetto reale dalla logica pura<sup>9</sup>. La critica verrebbe così a compiersi in una metafisica che abbandona la sintesi a priori e si dedica all'analisi di un assoluto reale, presupposto dal pensiero e contenuto in esso<sup>10</sup>.

L'esigenza di svincolare la filosofia trascendentale da distorsioni psicologistiche o realistiche spinge perciò Fichte a stringere, accanto alla critica delle incom-

<sup>5</sup> Fichte (1962), III, 2, p. 345.

<sup>6</sup> Nella *Wissenschaftslehre nova methodo* Fichte scrive: «Kant nega solo una intuizione intellettuale sensibile, e ciò con ragione. L'intuizione dell'io non è qualche cosa di statico, in *quiete*, ma di un io agente» Fichte (1962), IV, 2, p. 31.

<sup>7</sup> Fichte (1962), IV, 2, p. 26.

<sup>8</sup> Fries (1982)a, p. 273.

<sup>9</sup> Bardili (1800), p. XI.

<sup>10</sup> L'analisi di questa linea di pensiero permette di sviluppare e discutere la prospettiva assunta da Beiser (2002), secondo il quale «Lo sviluppo dell'idealismo tedesco non consiste in una intensificazione del soggettivismo, ma nell'esatto opposto: una crescita di realismo e naturalismo» (p. 3). Beiser tuttavia non prende in considerazione né gli sviluppi maturati nell'ambito dello psicologismo, né quelli maturati nel contesto del realismo razionale.

piutezze kantiane, un'alleanza più stretta con il filosofo di Königsberg. Questa seconda strategia risulta evidente, ad esempio, nel passo iniziale delle *Einleitungsvorlesungen* del 1813. Qui Fichte scrive che «la dottrina, di cui do qui un'introduzione, esposta da Kant nelle tre critiche e da me sotto il titolo di WL, è giunta quasi al terzo decennio e non è stata compresa quasi per nulla»<sup>11</sup>. Il compito della WL sarebbe in questo caso quello di chiarire un'istanza trascendentale condivisa tanto da Kant quanto da Fichte. E le “geniali intuizioni” kantiane non sarebbero fonte di errore. Piuttosto darebbero spunto a equivoci ermeneutici che permettono il proliferare di interpretazioni inappropriate e inconseguenti dei suoi risultati.

Fedele all'esigenza di assimilare selettivamente il pensiero e il linguaggio dei suoi interlocutori<sup>12</sup>, Fichte non si dedica sempre a una discussione puntuale e rigorosa dei testi kantiani. Soprattutto nei momenti decisivi della sua argomentazione egli ricorre alle *Kleine Schriften*, cioè a quei testi in cui Kant si abbandona all'autointerpretazione ed effettua un bilancio della sua impresa critica. Oltre al saggio del 1796, *Su un tono da signori assunto di recente in filosofia*<sup>13</sup>, risulta cruciale e ricorrente anche quello di dieci anni prima: *Che cosa significa orientarsi nel pensare?* Fichte vi si riferisce, anche in fasi molto diverse di elaborazione della WL, sia per mettere in luce la specificità di quest'ultima rispetto al criticismo di Kant, sia per individuare i malintesi che hanno portato al travisamento psicologico e realistico del suo pensiero<sup>14</sup>.

Cenni espliciti al saggio kantiano del 1786 si trovano sia nelle *Einleitungen* alla dottrina della scienza del 1797-1798, sia nelle lezioni di *Wissenschaftslehre nova methodo*, dove Fichte, oltre a un confronto esplicito con la filosofia di Kant, entra nelle questioni che ne avevano dominato la ricezione, mediata soprattutto dalla teoria reinholdiana della rappresentazione. Ma il confronto di Fichte con il saggio sull'orientarsi nel pensare non è limitato alla fase cosiddetta “jenese” della dottrina della scienza. Riferimenti evidenti al testo kantiano si trovano anche nella seconda *Transzendente Logik* del 1812 e nelle *Einleitungsvorlesungen* del 1813.

<sup>11</sup> Fichte (1845), IX, p. 3.

<sup>12</sup> Questa tesi, relativa allo stile espositivo di Fichte e alle modalità di confronto e intervento nel dibattito filosofico coevo, è chiarita in maniera convincente da Zöllner (2013).

<sup>13</sup> Cfr. XXX (2010), p. 213-224 e Ivaldo (1998).

<sup>14</sup> Sotto il profilo storico questi riferimenti non sorprendono. Nel 1786 Kant, infatti, anticipa un tema – quello del rapporto tra sano intelletto umano e delimitazione filosofica trascendentale della ragione concreta – che Fichte mette a fuoco fin dalla prefazione alla prima edizione del saggio sul concetto di dottrina della scienza del 1794 e che determina le coordinate della ricezione del criticismo di Kant definite da Reinhold nel primo volume delle *Lettere sulla filosofia kantiana*. Si tratta di un testo determinante per la ricezione della filosofia di Kant all'indomani della pubblicazione della prima critica, soprattutto per comprendere le torsioni dell'impianto epistemologico della prima critica in una discussione che, in Fichte così come in Reinhold, si concentra progressivamente sulla deduzione genetica del primato del pratico. Sul rapporto tra le *Lettere* reinholdiane e il saggio kantiano del 1786 cfr. Breazeale (2010).

Nelle pagine che seguiranno cercherò di chiarire, a partire da questi testi, il rapporto di Fichte con l'idea kantiana dell'orientarsi del pensare rispetto al tema dell'oggettività delle rappresentazioni che possono essere costruite dal punto di vista trascendentale (§ 2), rispetto alla possibilità di derivare un oggetto reale dalla logica pura (§ 3) e relativamente alla diversa costituzione dell'oggetto che può essere configurato dalla WL (§ 4).

## 2. La conoscenza del soprasensibile

Ripensare, o riesporre, Kant non significa solo dare una presentazione più chiara e ordinata dei contenuti della sua filosofia. Significa anche oltrepassare la descrizione critica della ragione umana ed esibire ciò che ne è sempre la condizione e mai il risultato. Delimitare la ragione, infatti, significa orientarla e nello stesso tempo diventare consapevoli della possibilità che essa possa smarrirsi<sup>15</sup>. La definizione genetica delle sue leggi immanenti mira, però, anche a determinare un percorso intellettuale che deve giungere necessariamente a un approdo sicuro e legittimo. Il pensare non deve essere più frutto di una disposizione soggettiva, ma espressione di una dinamica necessaria ed extrasoggettiva, di cui il soggetto si fa interprete e strumento<sup>16</sup>. Così, mentre in Kant l'orientarsi nel pensare è espressione di un corretto uso della ragione, in Fichte esso si presenta come un processo attraverso il quale la ragione costituisce se stessa come operatività autoconsapevole<sup>17</sup>.

In *Che cosa significa orientarsi nel pensare?* Kant tocca il problema dell'estensione della ragione in una direzione in cui il sapere non può più trovare un riscontro nell'intuizione empirica. All'inizio della sua argomentazione egli considera possibile una simile estensione sovransensibile della ragione, ma a due condizioni. La prima è che essa sia subordinata a un'analogia con quanto si dà nelle nostre rappresentazioni sensibili, secondo un uso della ragione che Kant stesso definisce «sperimentale». I nostri concetti, infatti, possono acquisire significato solo a partire da un'intuizione basata su un'esperienza possibile<sup>18</sup>. La seconda condizione consiste

<sup>15</sup> Sul tema della “mappatura” della ragione cfr. Imperato (2014), p. 68.

<sup>16</sup> Questo il senso di quanto Fichte scrive ad esempio in Fichte (1962), II, 12, p. 233: «Nessun uomo può cambiare semplicemente la propria visione, non è lui che fa questa ma è questa che fa se stessa e anche a lui».

<sup>17</sup> Anche questo è un modo per chiarire come Fichte proceda al di là della lettera kantiana per coglierne lo spirito (cfr. ad es. Fichte (1962), I, 4, p. 231-232. Proprio facendo leva sullo “spirito” della filosofia di Kant la WL mette a fuoco il «dischiudersi del “senso trascendentale” per cui l'io si coglie come libera attività o vita: sia nel senso, espresso dalla prima fase del pensiero fichtiano, dell'io come *Tathandlung*, attività genetica che pone se stessa; sia nel senso della filosofia posteriore al 1800, in cui l'io è inteso come immagine autocosciente dell'assoluto» (Bertinetto (2011), p. 161). Su concetto fichtiano di spirito cfr. complessivamente Bertinetto (2011), p. 161-177).

<sup>18</sup> Kant (1923), p. 133.

nella limitazione del valore della conoscenza derivante da questa estensione all'ambito soggettivo<sup>19</sup>. Orientarsi, da questo punto di vista, significa tener per vero soggettivamente qualcosa in mancanza di un'intuizione empirica che soltanto può garantire l'oggettività della conoscenza in questione. Tale condizione va applicata innanzitutto all'idea di Dio, che non può essere conosciuto oggettivamente, ma alla cui ammissione siamo soggettivamente necessitati o, che è lo stesso, orientati<sup>20</sup>.

L'interpretazione che Fichte dà a questi passaggi permette di vedere come le assunzioni di principio sulla relazione tra filosofia critica e WL si concretizzino nel procedere specifico di quest'ultima. Alla fine del § 8 della WL *nova methodo*, infatti, egli evidenzia esplicitamente potenzialità e limiti di questa argomentazione kantiana<sup>21</sup>. Ha ragione, infatti, Kant a sostenere che di «Dio non è possibile alcuna conoscenza oggettiva»<sup>22</sup>. Ma «Dio non è conoscibile oggettivamente solo se si prende oggettivo nel senso di *reale (reell)*». Dal punto di vista della WL, però, il termine «oggettivo» va inteso diversamente. «Oggettiva, infatti, è quella rappresentazione che segue da un sentire». L'essere umano «si fa il mondo», in quanto, concomitantemente al sentire, è capace di figurare un oggetto in funzione di una certa affezione. Ma si fa anche Dio<sup>23</sup>. Nel caso della conoscenza empirica, infatti, il sentimento che innesca la rappresentazione dell'oggetto proviene da un «dato» esterno e la sua figurazione fonda una conoscenza teoretica del mondo. Ma siccome la conoscenza teoretica innesca anche una riflessione della coscienza concreta su se stessa e sulle sue potenzialità, l'intuizione empirica è sempre anche la base per un'intuizione – non-empirica – dell'agire della coscienza vincolato nell'intuizione stessa<sup>24</sup>. Tale intuizione non investe solo la limitazione esibita dall'affezione, ma anche la libertà, che viene vista nella sua capacità di oltrepassare il dato empirico e figurare una condizione ideale in cui il vincolo empirico è superato<sup>25</sup>. In altre paro-

<sup>19</sup> Kant (1923), p. 136: «Infatti, nel determinare la propria capacità di giudizio la ragione non è allora più in grado di sottomettere i suoi giudizi a una massima determinata, conformemente ai principi oggettivi della conoscenza; li sottomette bensì seguendo unicamente un principio di distinzione soggettivo».

<sup>20</sup> Kant (1923), p. 139.

<sup>21</sup> Cfr. Fichte (1962), IV, 2, p. 97: «La WL si scosta qui dalla lettera del sistema kantiano, che attribuisce alla rappresentazione di Dio solo una validità soggettiva, in quanto Kant ha visto la cosa del tutto giustamente ma l'ha esposta solo in modo unilaterale. Nella WL invece entrambi, mondo e Dio, sono veri oggettivamente e soggettivamente».

<sup>22</sup> *Ibid.* Oltre al saggio kantiano *Che cosa significa orientarsi nel pensare?* (Kant (1923), pp. 138-139), Fichte potrebbe riferirsi anche al capitolo sull'ideale della ragione della *Critica della ragion pura* (B 595 e segg.). La stessa questione viene presentata da Kant in B 611, B 669 e nell'appendice alla dialettica trascendentale.

<sup>23</sup> Fichte (1962), IV, 2, p. 97.

<sup>24</sup> Fichte (1962), IV, 2, p. 98: «Infatti, l'attività ideale, come tale non può venire ostacolata o limitata, ma è presupposto che essa si possa sottomettere al sentimento con libertà, potendo essa non assoggettarsi affatto».

<sup>25</sup> Fichte (1962), IV, 2, pp. 94-96.

le, ogni figurazione di un oggetto è accompagnata anche dalla possibilità di figurare l'attività limitata che la caratterizza. Questa nuova figurazione non produce un oggetto reale, ma un'istanza universalmente condivisibile, ovvero una rappresentazione il cui criterio di oggettività non risiede nel riscontro empirico, bensì nella struttura stessa dell'attività che permette di costruirla<sup>26</sup>.

Per Fichte le rappresentazioni che sorgono dall'intuizione della libertà sono valide oggettivamente ma non reali, nella misura in cui non implicano l'esistenza di un oggetto esterno. E, nondimeno, sono vere, poiché la verità è costituita da una piena armonia con se stessi, espressione di una concordanza tra l'intuizione della limitatezza e il sentirsi come limitati<sup>27</sup>. Rappresentazioni di questo tipo sono, per Fichte, quelle che rientrano nella sfera del «diritto, dell'etica e del concetto di Dio»<sup>28</sup>. La loro validità non si basa, come voleva Kant, su un'analogia con le rappresentazioni empiriche, ma sull'universalità della struttura stessa che permette di costruirla<sup>29</sup>.

Questa distinzione accurata tra realtà, oggettività e verità degli oggetti correlati alle nostre rappresentazioni implica anche la possibilità di concepire la riflessione filosofica come un movimento che, pur prendendo le mosse dai fatti, può anche elevarsi «sopra l'esperienza e unirvi qualche cosa che non v'è nel *fatto*, o nell'esperienza, cioè la dichiarazione del suo fondamento»<sup>30</sup>. A questo livello la coerenza tra rappresentazione fattuale e oggetto ideato non è strumentale. Essa riflette un percorso necessario della ragione che parte dalla percezione sensibile e giunge alla formazione di modelli di comprensione del mondo non-sensibili, ma universalmente condivisibili<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> Sull'importanza di questa struttura nel confronto tra Kant e Fichte, cfr. Franken (1993).

<sup>27</sup> Fichte (1962), IV, 2, p. 96: «Il concetto di verità è però qui solo applicato a un aspetto, cioè all'oggettività del mondo. La verità si estende però ancora più in là, ed è più generale. Essa viene applicata anche ai concetti di diritto, di etica, di Dio. Anche in essi invero vi deve essere una validità oggettiva, se devono essere veri; si devono fondare anche sul sentimento, e sono quindi anche veri. Nella prima specie di verità, cioè per la oggettività del mondo, è verità in quanto si fonda sul sentimento della nostra limitatezza. La seconda specie, invece, cioè la verità del diritto, dell'etica e del concetto di Dio, si fonda sul sentimento del tendere all'azione: da entrambi seguono rappresentazioni che sono vere oggettivamente e soggettivamente».

<sup>28</sup> Fichte (1962), IV, 2, p. 97.

<sup>29</sup> Questi concetti sarebbero simili a quanto nella logica contemporanea è stato chiamato "informazione virtuale", vale a dire un'informazione non data, né fattualmente deducibile dalle premesse di un'argomentazione, ma che risulta rilevante per la concretizzazione pratica del senso del ragionamento stesso. Su questo cfr. D'Agostino-Floridi (2009).

<sup>30</sup> Fichte (1962), IV, 2, p. 19.

<sup>31</sup> Questo passaggio potrebbe essere considerato uno sviluppo della definizione kantiana di noumeno positivo (B 307) quale oggetto di una intuizione non-sensibile e anche una legittimazione della possibilità di ricorrere a una intuizione intellettuale «a patto che sia riferita, non a un essere, ma a un agire» (Fichte (1962), I, 4, p. 224). Sulla definizione kantiana del noumeno positivo cfr. Palmquist (1986), p. 138 sg. Sul noumenalismo fichtiano come approfondimento ed estensione di quello kantiano cfr. Zöller (1999).

Si tratta di uno schema ricorrente, che Fichte perfeziona progressivamente, fin dal § 2 della seconda edizione del *Saggio di una critica di ogni rivelazione*<sup>32</sup>. La stessa argomentazione si può trovare, oltre che nella *Nova methodo*, anche nei *Fatti della coscienza*<sup>33</sup> e negli altri corsi introduttivi esposti tra il 1810 e il 1813. In questo caso la consapevolezza della legittimità di estendere la ragione oltre la sfera fenomenica rappresenta l'obiettivo del percorso formativo che Fichte si propone di realizzare con l'introduzione alla WL. L'elevazione al punto di vista della dottrina della scienza, che deve essere orientata e/o guidata dal *Wissenschaftslehrer*, infatti, richiede l'esercizio di un escogitare «puro e creativo il fondamento che deve andare oltre ogni rappresentazione e per il quale quindi non esiste nessun punto di inizio da cui poter partire»<sup>34</sup>. L'estensione immaginativa del dato empirico, infatti, è essenziale per la formazione di un sapere scientifico, che si estende dalla percezione di un fenomeno all'intellezione del suo fondamento, che per Fichte è invisibile, sovrasensibile ed eterno<sup>35</sup>. La figurazione immaginativa del fondamento si svincola dal fenomeno e si sviluppa in un ragionamento che mette a tema l'ideare stesso senza il quale la scienza non potrebbe compiersi<sup>36</sup>. Non solo, dunque, la filosofia coglie l'agire libero e creativo dell'immaginazione come l'elemento che muove le sue considerazioni. Ma lo rende anche tema specifico del suo comprendere<sup>37</sup>. Ne trova le leggi e pretende di ricondurlo a una legalità stabile e unitaria<sup>38</sup>.

Per distinguere l'escogitare creativo del fondamento da un mero prodotto della fantasia Fichte lavora su due piani, uno linguistico, l'altro speculativo. Sotto il profilo linguistico, elaborato soprattutto nei corsi introduttivi alla WL, l'escogitazione pura del fondamento deve trasformare una connessione tra rappresentazioni note in un «simbolo», cioè deve esprimere una regola da applicare anche a rappresentazioni di oggetti non dati<sup>39</sup>. Dal punto di vista speculativo, elaborato nelle esposizioni di WL *in specie*, tale regola deve esibire una legge che la riflessione filosofica lascia emergere considerando se stessa e giustificando il suo procedimento. Tale legge è,

<sup>32</sup> Fichte (1962), I, 1, p. 140-141. Sviluppando e radicalizzando la teoria reinholdiana del *Vorstellungsvermögen* Fichte trova nell'idea dell'assolutamente giusto una rappresentazione che determina la facoltà appetitiva, ma il cui oggetto non è sensibile, bensì è costituito dalla pura capacità autoriflessiva della coscienza di porre come tema della sua capacità figurativa l'attività stessa che permette di formare la rappresentazione.

<sup>33</sup> Fichte (1962), II, 12, p. 23.

<sup>34</sup> Fichte (1962), IV, 4, p. 20.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> Fichte (1962), IV, 4, p. 25.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> Molto chiaro su questo punto è il Fichte delle pagine introduttive dell'esposizione di WL del 1812 in cui il compito della WL viene fatto consistere nel cogliere «assolutamente solo la legalità del sapere come tale; il sapere intravisto mediante la legge, e come prodotto della legge» (Fichte (1962) II, 13, p. 43).

<sup>39</sup> Fichte (1962), IV, 4, p. 21.

per Fichte, problematica e categorica nello stesso tempo. Problematica, perché può emergere solo *a condizione* che l'autoriflessione abbia luogo. Il sapere “deve” (*soll*) esibirla, ma questo dovere richiede un'attuazione fattuale che la filosofia non può dedurre come necessaria. Categorico, perché quando l'autoriflessione ha luogo l'attuazione fattuale viene progressivamente assorbita nella comprensione del nesso che lega l'escogitazione del fondamento e la sua giustificazione. Così, in quanto pura determinazione dell'immaginazione, il sapere trascendentale esprime un'attuazione della libertà conforme a una legge. Ma in quanto tale regola esprime un'esigenza categorica, essa deve anche rinviare a una perdita di sé, e dunque a un sacrificio<sup>40</sup>. L'attenzione costante, che deve tenere insieme figurazione del fondamento e giustificazione della figurazione, non rende dipendente l'agire dell'immaginazione dalle inclinazioni dell'individuo, ma la espone come un tratto costituente dell'individuo stesso e, per essere più precisi, come una determinazione fondamentale della forma-io di cui l'individuo è espressione<sup>41</sup>. In altre parole, il processo che porta alla figurazione del fondamento deve comprendersi come espressione della capacità della ragione di prescriversi spontaneamente una legge e seguirla<sup>42</sup>.

Il potenziale creativo della ricerca filosofica, perciò, non resta vincolato alla formulazione di ipotesi o all'ideazione di esperimenti in grado di estendere la ragione a partire da fenomeni dati, ma muove verso la presentazione di un principio che li giustifichi. Nelle lezioni introduttive del 1813 Fichte scrive addirittura che l'estensione della ragione empirica oltre il dato sensibile è una «ricreazione» (una *Umschaffung*) che non richiede un principio di differenziazione soggettivo, come afferma Kant, bensì un «sensorio (*Sinnenwerkzeug*) interiore completamente nuovo, mediante il quale viene fatto nascere un nuovo mondo, che non è affatto presente all'uomo ordinario»<sup>43</sup>.

### 3. Orientarsi al buio

Per chiarire le conseguenze di questo ragionamento è necessario sviluppare tre questioni. La prima è relativa alla natura del sapere correlato al “mondo nuovo” dischiuso dalla filosofia trascendentale. La seconda concerne la sensibilità peculiare che lo qualifica. E la terza investe la natura dei suoi oggetti. Anche a questo livello l'argomentazione di Fichte prende spunto da elementi presenti nel saggio kantiano

<sup>40</sup> Per comprendere questo passaggio cfr. ad esempio i passaggi della *Wissenschaftslehre* del 1805, Fichte (1962), II, 9, p. 227, p. 254 e p. 309; cfr. anche la *Wissenschaftslehre* 1811, Fichte (1962), II, 12, p. 192.

<sup>41</sup> Su questo punto Fichte è molto chiaro nelle *Tatsachen des Bewusstseins* del 1813. Cfr. in particolare. Fichte (1845), X, p. 426.

<sup>42</sup> Una descrizione molto approfondita di questa dinamica si trova in D'Alfonso 2014.

<sup>43</sup> Fichte (1845), IX, p. 4.

del 1786, radicalizzandoli nelle sue conseguenze. Nel saggio sull'orientarsi nel pensare, infatti, Kant afferma che i «puri concetti intellettuali» formati tramite un'estensione della ragione oltre l'esperienza possibile, pur non potendo fondare una conoscenza oggettiva, permettono di costruire regole generali del pensiero che possono articolarsi nella «logica generale». Il loro vantaggio sarebbe quello di «arricchire la filosofia di molte massime utili, anche per il pensiero astratto»<sup>44</sup>. Si tratta di un passaggio denso di implicazioni contrastanti. Da una parte, infatti, il discorso kantiano potrebbe indurre a considerare la logica generale come espressione di un processo di generalizzazione o di astrazione da dati empirici, in linea con i tentativi di Locke e Fries. Lo psicologismo sarebbe, però, solo l'involucro di un realismo ben più radicale. Infatti, ben lungi dal proporsi come sostenitore di uno psicologismo che egli stesso considerava ingenuo<sup>45</sup>, Fries mette in questione la distinzione fra conoscenze trascendentali – immediate, non empiriche e a priori – e procedure necessarie alla loro conoscenza, rigorosamente fondate sull'autoosservazione degli stati empirici del soggetto. Tali stati empirici vengono unificati da leggi logiche rigorose che rappresentano anche lo strumento per operare una generalizzazione su di essi e costruire le massime euristiche necessarie per il procedere della ricerca psicologica<sup>46</sup>. Le leggi della logica non rappresentano un orizzonte di senso ultimo, entro il quale devono essere iscritte anche le conoscenze razionali o, seguendo la terminologia friesiana, le immediate verità speculative<sup>47</sup>. Queste ultime, infatti, eccedono radicalmente l'ambito del sapere filosofico-trascendentale e possono essere colte solo attraverso un atteggiamento epistemico di tipo diverso, vale a dire con un sentimento immediato che attesta la consapevolezza di tali verità implicite in ogni essere razionale<sup>48</sup>.

Per altro verso, la tesi di Kant renderebbe evidente il «sacrificio di ogni filosofia alla sensibilità» che Bardili critica nel trascendentalismo di Kant e Fichte. Con la sua concezione della logica, Kant avrebbe concepito un legame «esclusivamente privativo» tra ragione e mondo, secondo il quale «la natura non avrebbe una logica, né una logica peculiare; il mondo non sarebbe un sistema [...] il caso e l'arbitrio sarebbero le sue leggi supreme»<sup>49</sup>, a cui solo l'io potrebbe rimediare, anche se continuando a scegliere arbitrariamente gli scopi e gli strumenti della sua azione. Il compito del realismo razionale sarebbe invece quello di sviluppare una concezione della logica come analisi di un pensare puro e assoluto dal quale deve necessariamente conseguire un oggetto reale nelle sue diverse articolazioni il quale, nel corso

<sup>44</sup> Kant (1923), p. 133.

<sup>45</sup> Fries (1982)b, p. 202.

<sup>46</sup> Fries (1982)b, p. 321-322.

<sup>47</sup> Fries (1982)b, p. 15.

<sup>48</sup> Fries (1982)b, p. 354.

<sup>49</sup> Bardili (1800), p. XII.

dello svolgimento del *Grundriss*, e soprattutto grazie al successivo lavoro di Reinhold<sup>50</sup>, può essere configurato come sistema della natura<sup>51</sup>.

Nella xxv lezione della seconda logica trascendentale del 1812 Fichte coglie perfettamente tutte queste implicazioni e le rende oggetto di un confronto complessivo tra approccio filosofico-trascendentale e realismo<sup>52</sup>. In linea con Kant, infatti, egli vede la logica generale come un «tentativo necessario di trovare mediante l'osservazione empirica ciò alle cui leggi la visione non si era ancora sollevata». Ma nella logica trascendentale queste leggi non vengono più considerate come il risultato di un lavoro euristico. Chi si è elevato al punto di vista della WL, infatti, può vederle:

In base alla legge, pertanto l'osservazione empirica viene a cadere. Una volta che si è accesa la luce l'organo mediante cui certamente ci si poteva orientare nelle fitte tenebre, l'andare a tentoni, viene licenziato dal suo servizio. (Una inconseguenza inopportuna, peraltro molto gravosa per la dottrina della scienza, di Kant [...] fu che egli volle ancora lasciare accanto alla sua logica trascendentale la logica comune e farla valere)<sup>53</sup>.

L'obiettivo generale della logica fichtiana è quello di riportare la logica comune alla sua radice trascendentale. Attraverso una scomposizione genetica del sapere, presentato come fenomeno autoriflessivo dell'assoluto, Fichte pretende di spiegare, contro Bardili, che la logica comune «non ha affatto il pensiero», e cioè che le sue leggi non coincidono con le leggi della ragione. Essa semmai possiede solo un'«immagine riproduttiva del pensiero, che non conosce e che però ritiene essere il pensiero stesso». Secondo Fichte si può dare ragione alla psicologia e affermare che «questa riproduzione sia un fatto del senso interno che si produce assolutamente»<sup>54</sup>, anche perché la verità e la correttezza di questa riproduzione sarebbero garantite dal suo essere comprensibile come riproduzione del sapere originario. Ma il suo

<sup>50</sup> Reinhold (1803).

<sup>51</sup> I cui principi sono espressi in Bardili (1800), p. 3-4.

<sup>52</sup> Sul fatto che Fichte conoscesse direttamente il *Grundriss* di Bardili non ci sono dubbi. Diversamente stanno le cose per quanto riguarda il rapporto con Fries completamente trascurato dalla *Fichte-Forschung*. In realtà Fichte non sembra essere a conoscenza, né della *Neue Kritik der Vernunft*, né del *System der Logik* pubblicato da Fries nel 1811. Sulla conoscenza indiretta del punto di vista friesiano i dubbi, invece, sono pochi. L'attività accademica berlinese di Fichte è caratterizzata, infatti, dal rapporto conflittuale con W.M.L De Wette, teologo e allievo di Fries, chiamato come professore all'Università di Berlino nel 1810. Come lo stesso De Wette scrive a Fries il 5 Novembre del 1813 (Fuchs (1978), V, p. 59) scopo delle sue lezioni era, fra gli altri, quello di esporre i tratti del pensiero friesiano contro Fichte e Schleiermacher. Nondimeno la stessa nomina di De Wette doveva rappresentare un primo passo per chiamare ad insegnare a Berlino lo stesso Fries, obiettivo caldamente sostenuto anche da Jacobi (cfr. Lauth (1998), p. 458). Un rinvio alla presenza di Fries nella tarda fase berlinese della riflessione fichtiana sulla logica è poi formulato da Ivaldo (2007).

<sup>53</sup> Fichte (1982), p. 195.

<sup>54</sup> Fichte (1982), p. 192.

merito non sarebbe che quello della fedeltà. Il problema, e gli strumenti, della logica trascendentale permettono, invece, di ricondurre la riproduzione tipica della logica comune a un piano diverso, cogliendola come espressione della dinamica interna al fenomeno dell'assoluto e come riflesso della legge che regola l'autoriflessività del sapere. E poi, a differenza dello psicologismo, tale coglimento deve essere mediato da una «intuizione intellettuale della legge». Questa permetterebbe, infatti, di configurare il sapere non come un oggetto, sia pure di un sapere metafilosofico, ma come un procedimento mediante il quale esso *si fa* nella coscienza secondo una dinamica che non dipende più dalle determinazioni del senso interno, ma esprime la struttura generale della ragione. Anche in questo caso l'intuizione intellettuale fichtiana è purificata da ogni tratto metafisico e resa strumento per la costruzione virtuale e immaginativa di un processo che coglie il sapere come visione di se stesso e ne deriva organicamente le conseguenze:

Il pensiero è, come abbiamo visto, effettivamente e di fatto soltanto in quanto è un comprendere, e in quanto comprendere che ritorna in sé, un comprendere del comprendere. In esso v'è l'intuizione intellettuale di una legge, in quanto premessa maggiore, l'intuizione fattuale, appunto di un fatto, in quanto premessa minore, e l'assoluta visione che il fatto procede secondo la legge, in quanto sussunzione<sup>55</sup>.

In questo senso, la visione genetica del pensiero offerta dalla logica trascendentale mostra la necessità dell'intuizione fattuale e la comprende come tale: «appunto come un'intuizione fattuale, una riproduzione in quanto percezione del senso interno». La WL non nega *tout court* la legittimità della psicologia, ma rifiuta la sua pretesa di presentarsi come suolo ultimo per comprendere le determinazioni della razionalità. Allo stesso modo, basandosi sull'intuizione – non-sensibile – di una legge, non può derivare immediatamente un oggetto reale dal pensiero, ma, rimodulando l'esigenza bardiliana, definisce la dinamica secondo la quale la relazione della ragione con un oggetto effettuale deve essere necessariamente implicata nella struttura della razionalità. Si può dunque ricondurre la separazione radicale di pensiero e mondo, che Bardili criticava nella logica, a un riflesso dello sviluppo immanente del pensiero stesso<sup>56</sup>. Pensiero e mondo, cioè, non sarebbero due elementi reali e separati, ma prospettive e determinazioni dello sviluppo di una razionalità unitaria che li precede e, per così dire, li fonda<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> Fichte (1982), p. 194.

<sup>56</sup> Anche negli appunti preparatori alla recensione del *Grundriss* Fichte si permette di fare, proprio in questo senso, alcune concessioni alla critica di Bardili a Kant, che identifica a torto il pensare con il giudicare e non chiarisce il pensare nella sua purezza. Bardili avrebbe ragione, secondo Fichte, ma solo a condizione di un passo ulteriore: comprendere pensare, giudicare e intuire come attività radicalmente unificate espressioni di unica dinamica di determinazione e autodeterminazione della ragione (Fichte (1962), II, 5, p. 248).

<sup>57</sup> Sulle implicazioni realistiche della tarda WL, e segnatamente sulla funzione della seconda logica trascendentale di Fichte in questo senso, cfr. Rivera de Rosales (2007), p. 50-54.

Comprendere in questi termini la relazione tra pensiero e oggetto permette anche di svincolare la formazione del sapere dalla preminenza del senso del tatto, che per Fichte è l'indice del realismo della coscienza comune. Al tatto deve sostituirsi il "nuovo sensorio (*Sinnenwerkzeug*)" richiesto dal nuovo mondo trascendentale, in grado di illuminare non il mondo, ma l'attività che ne determina la genesi<sup>58</sup>. Solo così la filosofia può mettere fine al procedere a tentoni – al *Tappen* – nel buio del senso comune. Questa immagine, di cui Fichte si serve spesso nelle lezioni introduttive degli ultimi anni berlinesi, e non solo nella seconda *Logica trascendentale*, riprende esplicitamente quella usata da Kant nel 1786. Per Kant, come è noto, è sempre possibile muoversi in una stanza buia se ci si ricorda della posizione degli oggetti che vi si trovano, accompagnati da un sentimento soggettivo che indica quale sia la destra e quale sia la sinistra. In linea con questo esempio, si potrebbe però sostenere anche che il procedere in una stanza buia è sempre malsicuro. L'orientarsi al buio presuppone la possibilità di avvalersi del tatto per evitare i rischi connessi a una perdita, anche solo momentanea, dell'orientamento.

Il *Tappen* presuppone perciò un *Tasten*. E anche Kant scrive: «io mi oriento al buio in una stanza che conosco a condizione che io possa afferrare un oggetto di cui rammenti il posto»<sup>59</sup>. Ora, se per Kant questa immagine esprime il concetto generale dell'orientarsi nel pensare, per Fichte si tratta di un errore fatale a ogni comprensione coerente del pensare stesso. La condizione descritta nel saggio del 1786, infatti, sarebbe simile a quella in cui si troverebbe chi giungesse a insegnare una dottrina dei colori in un mondo di ciechi. Questi cercheranno di comprendere le determinazioni del colore servendosi dei modi propri del tatto o degli altri sensi. E tuttavia saranno costretti a «mentire a se stessi» o a «inventarsi» quello che il colore è in verità<sup>60</sup>. Il rapporto che Fichte istituisce fra colore e oggetto del tatto è, infatti, identico a quello che esiste tra percezione sensibile e forza figurativa dell'intelletto. Nel tatto è necessario toccare una cosa esterna che non deve necessariamente essere vista per poter essere colta. Il colore richiede invece la forza visiva del soggetto. La sua intensità dipende dal contributo che quest'ultimo dà al formarsi della percezione stessa<sup>61</sup>.

Un rapporto simile definisce la relazione tra la visione trascendentale e la logica comune. Assumendo la percezione sensibile come base per svolgere le sue considerazioni il sapere ordinario, di cui la logica comune è espressione, giunge alla necessaria ammissione di una cosa in sé come sua base definitiva. La WL, invece,

<sup>58</sup> Cfr., fra le moltissime occorrenze, Fichte (1982), p. 45: «L'altro mondo è la genesi del mondo, al di là del mondo. L'osservazione della genesi è perciò il suo organo, l'organo della filosofia e della scienza».

<sup>59</sup> Kant (1923), p. 135.

<sup>60</sup> Fichte (1845), IX, p. 13.

<sup>61</sup> Fichte (1845), IX, p. 19-20.

deve sviluppare un «senso del senso»<sup>62</sup>, ossia una nuova sensibilità che prevede una comprensione della partecipazione del concreto soggetto senziente alla formazione di ciò che viene sentito. Fichte scrive: «secondo noi: non vediamo, udiamo, ma giudichiamo di vedere e in questo modo diveniamo coscienti delle cose»<sup>63</sup>. La nuova sensibilità rischiarata dalla WL coincide con la capacità di giudicare e, dunque, con la possibilità di formare un'immagine, non della cosa, ma del rapporto che il soggetto, che la giudica e la percepisce, ha con essa. Per questo Fichte può affermare che il nuovo sensorio della WL non coglie il dato, ma un divenire o un sorgere. E anche in questo divenire non è l'essere che viene visto, bensì ciò che in esso è vincolato: libertà, vita, spirito.

#### 4. Il Gesicht

L'idea di una sensibilità completamente nuova presuppone l'esigenza di configurare un oggetto che le sia conforme (cioè non-sensibile e riflesso di una visione della libertà). Una prima indicazione relativa a questa esigenza si trova proprio alla fine del § 8 della *WL nova methodo* dove Fichte conclude la sua interpretazione di *Was heißt: Sich im Denken orientiren?* Egli spiega, infatti, che mentre la conoscenza di un oggetto del mondo si basa su un sentimento avvertito in maniera immediata e direttamente riconducibile alla relazione tra un soggetto e un oggetto esteriore,

Sul sentimento con cui poniamo Dio, non si riflette così necessariamente, bensì si presuppone lo sviluppo di un modo di pensare morale, mediante cui si è capaci di queste rappresentazioni. Io posso per me ben essere senza questo sviluppo: esso non è condizione necessaria della coscienza in generale, ma solo di una coscienza perfetta: io intendo il gran fine che mi viene proposto dalla ragione, ma anche comprendo che non lo posso raggiungere completamente senza ammettere Dio, e vengo perciò sospinto ad ammetterlo<sup>64</sup>.

La relazione con gli oggetti non-sensibili presuppone dunque uno sviluppo della libera attività riflessiva che si dispiega in due direzioni: costruisce liberamente un oggetto e lo pone come obiettivo ideale della sua attività. Il richiamo alla libera costruzione permette a Fichte di tornare sulla questione kantiana relativa all'opportunità di assumere il sano intelletto umano come principio-guida nelle considerazioni filosofiche, soprattutto nel momento in cui la ragione si svincola dall'intuizione sensibile e si dispiega nel territorio della speculazione<sup>65</sup>. Più che dal senso comune,

<sup>62</sup> Fichte (1845), IX, p. 7.

<sup>63</sup> Fichte (1845), IX, p. 27.

<sup>64</sup> Fichte (1962), IV, 2, p. 97.

<sup>65</sup> Kant (1923), p. 133.

l'esercizio della libertà implicato dall'estensione speculativa della ragione deve essere condizionato da una legge che la ragione dà a se stessa per non trovarsi costretta a «soffrire il giogo delle leggi che altri le impongono»<sup>66</sup>. Anche perché ogni posizione filosofica che pretende di legittimare se stessa assumendo il senso comune come criterio per le sue ammissioni speculative rischia di trasformarsi nel suo contrario, cioè in un'esaltazione fantastica<sup>67</sup>. Questo sarebbe l'esito paradossalmente condiviso da Jacobi e Mendelssohn i quali, nelle loro dimostrazioni dell'esistenza di Dio, come ben sintetizza Reinhold, «pretendono di fare del tutto a meno della ragione»<sup>68</sup>.

Ora, anche per Fichte pensare da sé significa rendere la propria ragione un principio universale. In particolare, l'universalità e l'autonomia della ragione devono manifestarsi nella forma di un modello per l'agire pratico e teorico del soggetto concreto costruito dall'immaginazione, alternativo rispetto al cieco e meccanico corso della natura<sup>69</sup> e riconoscibile anche da soggetti diversi da colui che lo costruisce<sup>70</sup>. Per essere riconoscibile, poi, il modello in questione deve esibire un autotrascendimento della ragione concreta – Fichte parla di *Hingeben*: rinuncia, abbandono dell'individualità – che coincide con l'esercizio dell'attenzione e che costituisce la radice e, nello stesso tempo, il limite per l'esercizio della libertà<sup>71</sup>. Trascendendo se stessa nella costruzione di un modello, infatti, la libertà si comprende come riflesso di una ragione che non è puramente individuale. Per altro verso, però, attraverso questa stessa dinamica, essa si sottomette a un principio che non le è esteriore, pur inscrivendola in un orizzonte che la eccede e, per così dire, la contiene.

La tensione tra il distanziamento dal dato empirico e la consapevolezza delle sue potenzialità è alla base della costituzione degli “oggetti” del nuovo mondo trascendentale. La costruzione del modello, infatti, coincide con «una libera costruzione di un qualcosa, che non deve essere dato mediante i sensi» ed esprime «una libertà positiva che già presuppone quella negativa dell'essersi strappati dall'essere e dalla coscienza naturali»<sup>72</sup>. In particolare, ciò che deve essere costruito è una «figura (*Gestalt*), una forma, solo non dal materiale del senso esterno, ma dalla libera costruzione interiore. Appunto lo spirito della stessa nella figura e nella forma determinata, nel *Gesicht*»<sup>73</sup>. È lo stesso Fichte a spiegare il senso di questa parola rifacendosi alla traduzione luterana della Bibbia: «non *facies*, oppure *vultus*, ma

<sup>66</sup> Kant (1923), p. 145.

<sup>67</sup> Kant (1923), p. 134.

<sup>68</sup> Reinhold (1789), p. 60.

<sup>69</sup> Fichte (1962), II, 12, p. 117.

<sup>70</sup> Su questo punto cfr. Lauth (1984), p. 97 sg.

<sup>71</sup> Ho sviluppato in maniera più approfondita questo passaggio in Ferraguto (2012).

<sup>72</sup> Fichte (1845), IX, p. 27.

<sup>73</sup> *Ibid.* Sul *Gesicht*, cfr. Rampazzo-Bazzan (2009).

*visum*»<sup>74</sup>. Questa formazione immaginativa indipendente dalla sensibilità indica una procedura che può essere fissata in una schematizzazione ma non in un'immagine determinata. E tuttavia mantiene una funzione apofantica: esibisce una procedura in un'immagine nell'orizzonte di una quasi-percezione che non lascia concludere a un oggetto esteriore<sup>75</sup>. La sua funzione è orientare le figurazioni effettive del sapere concreto<sup>76</sup> ed esprimere la consapevolezza di una «*norma di una costruzione determinata*»<sup>77</sup> che, svincolata dalla percezione sensibile, emerge solo attraverso un'«ininterrotta attenzione (*Aufmerksamkeit*) verso se stessi»<sup>78</sup>.

Il *Gesicht* è, perciò, fine e strumento della formazione dell'occhio spirituale propria della WL. Fine: perché lo scopo della WL è la realizzazione di una visione autoriflessiva e il *Gesicht* stimola una riflessione, non sull'oggetto esterno, ma sulla procedura (psicologica e trascendentale) che lo figura come elemento di quella relazione peculiare che chiamiamo sapere. Strumento: perché orienta, sia sotto il profilo pratico, sia sotto quello teorico, l'occhio spirituale di chi costruisce la dottrina della scienza. Dal punto di vista pratico, sollecita all'attenzione verso una legge e non verso un fatto. Da quello teoretico, spinge a comprendere il mondo dato a partire da un orizzonte di possibilità più ampio rispetto a quello offerto da una visione empirica<sup>79</sup>.

Il *Gesicht* fissa perciò la tensione fra condizioni date nel mondo – o nel sapere – e condizioni da realizzare, che lascia emergere, secondo piani diversi, la possibi-

<sup>74</sup> Fichte (1845), IX, p. 53; per un'analisi dei rapporti di Fichte con Lutero e la Riforma cfr. Ivaldo (2002).

<sup>75</sup> Evidente è, in questa analisi, il debito verso il linguaggio e la concettualità della fenomenologia trascendentale, per la cui legittimità si rinvia a Bernet (2004), p. 146, p. 150 n. 2, p. 151 n.

<sup>76</sup> Fichte (1845), IX, p. 53: «Un'unità durevole nel porre l'essere, e non lacerata mediante il contrario, quello che cercavamo è stato trovato. In questa unità della duplicità, si trova ciò che viene visto e proiettato (*das Hingesehene*) a partire da essa; in essa lo stesso uno. Il vedere si trova in entrambi, ma procede oltre entrambi, e come essi differiscono, così essi sono però visto in un vedere: [...] così con la *linea*, la linea è certo solo nel *Gesicht*».

<sup>77</sup> Fichte (1845), IX, p. 32.

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> Nelle *Tatsachen des Bewusstseins* del 1813, ancora poco trattate dalla *Fichte-Forschung*, Fichte coglie questa dinamica distinguendo tra la sfera della *Wirklichkeit* – della effettualità del dato empirico – e della *Überwirklichkeit*, cioè del procedimento in base a cui il dato empirico viene recepito, elaborato e configurato come oggetto del conoscere. La *Überwirklichkeit* rende conforme la *Wirklichkeit* al pensiero e consente di estendere l'ambito dell'esperienza oltre la sfera empirica dei fenomeni integrandovi la dimensione noumenale. La *Überwirklichkeit* è la cifra di una capacità che non produce il mondo, ma attesta l'eccedenza della comprensione discorsiva delle sue condizioni rispetto alle forme della sensibilità. La rappresentazione del sovraeffettuale deve essere intesa come «immagine di una legge, di figurare (o di pensare) un essere» Fichte (1845), IX, p. 427. La sfera sovraeffettuale coincide, pertanto, con la dimensione della progettualità razionale dell'io (Fichte (1962), II, 12, p. 133) e la sua integrazione nella comprensione del fenomeno sensibile mostra come quest'ultimo possa essere compreso nei termini di una legittima modificabilità (Fichte (1962), II, 12, p. 66).

lità di attingere e perseguire ciò che esso stesso annuncia e consente di sviluppare, sia che venga sintetizzato nell'idea di Dio (come nella WL *nova methodo*), sia che appaia come il “mondo nuovo” che la WL è in grado di cogliere (come nelle *Einleitungsvorlesungen* del 1813).

Sarebbe questa una delle ultime conclusioni che Fichte trae dal confronto con Kant, durato più di vent'anni e strumento costante per riflettere di continuo sulla struttura della WL e “compierla” come espressione rigorosa del trascendentalismo, anche rispetto alle diverse pieghe della discussione sulla filosofia critica tra la fine del XVIII secolo e il primo decennio del XIX. L'analisi della ricezione fichtiana del saggio sull'orientarsi nel pensare mostra come la WL tenti di articolare il criticismo, non solo rispetto alla “forma” del sapere, ma anche relativamente al suo “tema” o al suo oggetto. Con implicazioni forse fatali per la tenuta dell'impianto trascendentale fichtiano.

### Riferimenti bibliografici

- BARDILI, C.G. (1800): *Grundriss der ersten Logik, gereinigt von de Irrthümern bisheriger Logiken überhaupt, der kantischen insbesondere; keine Kritik sondern eine Medicina mentis brauchbar hauptsächlich für Deutschland kritische Philosophie*, Löflund, Stuttgart.
- BEISER, F. (2002): *German Idealism. The struggle against subjectivism, 1781-1801*, Harvard University Press, London.
- BERNET, R. (2004): *Conscience et Existence*, Paris, PUF.
- BERTINETTO, A. (2011): *La forza dell'immagine. Argomentazione trascendentale e ricorsività nel pensiero di J.G. Fichte*, Mimesis, Milano.
- BONELLI MUNEGATO, C. (1992): *Johann Schultz e la prime recezione del criticismo kantiano*, Verifiche, Trento.
- BREAZEALE, D. (2010): *Reason changing needs: From Kant to Reinhold*, in G. Di Giovanni (ed.), *Karl Leonhard Reinhold and the Enlightenment*, Springer, Dordrecht-Heidelberg-London-New York, pp. 89-111.
- CESA, C. (1999): “Introduzione”, in J.G. Fichte, *Prima e seconda introduzione alla dottrina della scienza*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma, p. VII-XXXVII.
- CIAFARDONE, R. (1987): *La critica della ragion pura nella Aetas kantiana*, vol. I, Japadre, L'aquila.
- D'AGOSTINO, M., FLORIDI, L. (2009): “The enduring scandal of deduction”, in *Synthese* *Synthese*, 2009, vol.167(2), p. 271-315.
- D'ALFONSO, M. (2014): “La genesi dello spazio semantico nella tarda filosofia di Fichte”, in *Rivista di Storia della filosofia*, 4/2014, p. 663-682.
- FERRAGUTO, F. (2012): “Decisione e dedizione”, *Archivio di Filosofia*, p. 217-225.

- FICHTE, J.G. (1962): *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth, H. Jacob und H. Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962-; I, Opere; II, Opere postume; III, Corrispondenza; IV, Lezioni, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962.
- FICHTE, J.G. (1845): *J.G. Fichtes sämtliche Werke*, hrsg. von I. E. Fichte, De Gruyter, Berlin 1846.
- FICHTE, J.G. (1982): *Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie oder Transscendentale Logik*, hrsg. von R. Lauth, P. Schneider u. K. Miller, Meiner, Hamburg 1982.
- FRANKEN, M. (1993): *Transzendente Theorie der Einheit und systematische Universalontologie. Studien zur Kategorienlehre Kants und Fichtes*, Rodophi, Amsterdam-Atlanta.
- FRIES, J.F. (1982)a: “Über das Verhältniss der empirischen Psychologie zur Metaphysik” (1798), in J.F. Fries, *Sämtliche Schriften*, Bd. II, hrsg. von G. König u. L. Geldsetzer, Scientia, Aalen , pp. 251-297.
- FRIES, J.F. (1982)b: “Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft” (1828<sup>2</sup>), J.F. Fries, *Sämtliche Schriften*, hrsg. von G. König u. L. Geldsetzer, Aalen, Bd. IV.
- FUCHS, E. (1978): *Fichte im Gespräch – Berichte der Zeitgenossen*, hrsg. von E. Fuchs, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1978-
- IMPERATO, L. (2014): “I limiti della ragione e la possibilità della filosofia”, in *Il canocchiale*.
- IVALDO, M. (1998), “Fichte zu Jacobi in der ersten Transzendentalen Logik von 1812”, in *Fichte-Studien*, 14, p. 107-119.
- IVALDO, M. (2002): “Fichte e la Riforma”, in G. Beschin, F. Cambi, L. Cristellon (ed.), *Lutero e i linguaggi dell'Occidente*, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 343-368.
- IVALDO, M. (2007): Recensione al Volume II, 14 della J.G. Fichtes Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, *Rivista di Storia della Filosofia*, p. 625-626.
- KANT, I. (1923): *Was heißt: Sich im Denken orientiren?*, in *Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. VIII, De Gruyter, Berlin-Leipzig 1923, pp. 131-147.
- LAUTH, R. (1984): *Die transzendente Naturlehre Fichtes nach den Principien der Wissenschaftslehre*, Meiner, Hamburg.
- LAUTH, R. (1998): “Eine Bezugnahme Fichtes auf Hegels Wissenschaft der Logik im Sommer 1812”, in *Kant-Studien*, p. 456-464.
- PALMQUIST ,S. (1986): “Six Perspectives on the Object in Kant's Theory of Knowledge”, in *Dialectica*, 40, p. 121-151.
- RAMPAZZO BAZZAN, M. (2009): “Idee und Gesicht in den Fünf Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (1811) ”, in *Fichte-Studien*, Bd. 32, p. 25-37.

- REINHOLD, K.L. (1789): *Briefe über die Kantische Philosophie*, Bd. I, Mannheim, Bender.
- REINHOLD, K.L. (1803): “Elemente der Phänomenologie oder Erläuterung des rationalen Realismus durch seine Anwendung auf die Erscheinungen”, in K.L. Reinhold (ed.), *Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts*, IV, Hamburg, Perthes, 1803, p. 104-185.
- RIVERA DE ROSALES, J. (2007): “Die Transzendente Logik (1812). Ihr systematischer Ort und ihre Bedeutung”, in *Fichte-Studien*, Bd. 31, p. 245-254.
- THOMAS-FOGIEL, I. (2004): *Fichte. Réflexion et Argumentation*, Vrin, Paris.
- ZÖLLER, G. (1999): “Die Einheit von Intelligenz und Wille in der Wissenschaftslehre nova metodo”, in *Fichte-Studien*, 16, p. 91-114
- ZÖLLER, G. (2013): *Fichte lesen*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Federico Ferraguto  
Pontificia Universidade Católica do Paraná (Brasil)  
federicoferraguto@yahoo.it