

## ALLE ORIGINI DEL METODO FENOMENOLOGICO<sup>1</sup>

(Giannino Di Tommaso – Università dell'Aquila)

Vorrei proporre una ipotesi e alcune riflessioni sulla genesi del metodo fenomenologico nell'ambito dell'idealismo tedesco, visto come tema accomunante i suoi massimi esponenti, anticipando che l'ipotesi concerne la possibilità di interpretare anche le *Eigene Meditationen über ElementarPhilosophie* di Fichte come appartenenti alla *Vorgeschichte* di quel metodo. Farò precedere un riferimento a Hegel e una sua interessante metafora, che risulta particolarmente efficace per illustrare la tesi secondo cui, tra i grandi pensatori dell'idealismo tedesco, non sono da registrare solo opposizioni e dissidi, ma anche profonde e istruttive affinità.

All'inizio della sezione "Spirito" della *Fenomenologia*, Hegel illustra il concetto di sostanza spirituale, in cui vede convergere il fare umano in generale, e di essa dice che può essere intesa come «il granitico e indissoluto *fondamento e punto di partenza* dell'operare di tutti»<sup>2</sup>, e cioè come il risultato del fare universale, e insieme, anche come la base sostanziale da cui ciascuno deve partire per poter esprimere le proprie potenzialità. La sostanza spirituale rappresenta, allora, il patrimonio ricevuto in eredità e che ognuno, a suo modo, deve far fruttare, per poi consegnare, possibilmente abbellito (*verschönert*), alle generazioni successive.

---

<sup>1</sup> Riprendo qui e integro con una parte relativa alle fichtiane *Eigene Meditationen über ElementarPhilosophie* un saggio di pari titolo pubblicato in *Logica ed esperienza*. Studi in ricordo di Leo Lugarini, a cura di G. Cantillo, G. Di Tommaso, V. Vitiello, Bibliopolis, Napoli 2008, pp. 297-315.

<sup>2</sup> G.W.F. Hegel *Phänomenologie des Geistes*, in *GW*, Bd. 9, p. 239; trad. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, Firenze 1967<sup>2</sup>, II, p. 2.

In un testo risalente ai primi anni di Jena, parlando dell'opera d'arte, e più generalmente di quell'opera collettiva realizzata nel corso della storia e che va sotto il nome di cultura, Hegel scrive: «coloro che si chiamano geni hanno acquistato una qualche particolare abilità con cui trasformano in opera propria le forme del popolo, come altri trasformano altro. Ciò che essi producono non è una loro invenzione, ma l'invenzione di un intero popolo ossia il ritrovamento di ciò che un popolo ha trovato nella propria essenza». L'artista «è simile a colui che si trova tra i muratori che costruiscono un arco di pietra, la cui armatura è presente in modo invisibile come idea. Ognuno aggiunge la sua pietra. Lo stesso vale per l'artista. Gli capita casualmente di essere l'ultimo; in quanto pone la pietra, l'arco sostiene se stesso. Vedendo che, poiché ha posto questa pietra, l'intero è diventato un arco, lo dice, ed è ritenuto l'inventore dell'arco»<sup>3</sup>.

Vorrei ora applicare questa metafora al tema della scoperta e della paternità del metodo fenomenologico nell'ambito dell'idealismo tedesco.

Quando si parla di metodo fenomenologico ci si riferisce, certo, agli sviluppi magistrali che ha raggiunto con Husserl, ai ragguardevoli risultati conseguiti da Heidegger e da altri pensatori che lo hanno assunto a base delle loro ricerche, ma il filosofo cui corre immediatamente la mente è, ovviamente, Hegel. Ciò avviene non soltanto perché il termine "fenomenologia" compare già nel titolo di una delle sue opere più celebri, ma anche per il fatto che, proprio in tale opera, si trova la prima vera e lucida illustrazione teorica di quel metodo e, insieme, una sua suggestiva messa in opera. Nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel, come si sa, porta a maturazione spunti già presenti in altri pensatori ma, conferendo a quegli spunti unità e completezza esemplari, egli diviene il vero e proprio iniziatore di un nuovo modo di procedere in filosofia.

Se si pensa alle dure parole che Schelling utilizza nella sua ricostruzione storica del pensiero a lui contemporaneo a proposito della pretesa di Hegel di avere introdotto in filosofia un metodo nuovo e originale, che contestualmente rivendica invece a suo esclusivo merito, ci si rende conto che la questione della paternità della nuova impostazione filosofica non è così scontata come potrebbe

---

<sup>3</sup> K. Rosenkranz, *Hegels Leben* (1844), tr. it. a cura di R. Bodei, Milano 1974, pp. 196-97.

sembrare a una visione non approfondita delle vicende filosofiche degli ultimi anni del XVIII e dei primi del XIX secolo. Solo che, proprio nelle stesse pagine in cui accusa Hegel di plagio nei propri confronti, Schelling omette invece di indicare il suo debito nei confronti di un altro pensatore, Fichte, il cui contributo alla nascita del nuovo modo di filosofare non è, come si vedrà, irrilevante. Si propone qui, in relazione alla questione della paternità del nuovo metodo filosofico, la stessa dura *querelle* che ha impegnato su numerosi altri fronti gli esponenti dell'Idealismo tedesco in aspri contrasti, il cui esito è stato quello di fornire un'immagine di lacerazione e dissidio tra i protagonisti della filosofia classica tedesca, a scapito di una visione che ne faccia invece emergere anche la continuità e le pur notevoli affinità.

## I

L'introduzione in filosofia del termine "fenomenologia" risale, come generalmente ammesso, a Lambert, il quale intitolò la parte quarta del suo *Neues Organon* «Fenomenologia o dottrina della parvenza». Si sa che Kant sembra convinto della funzione propedeutica della fenomenologia, ma il primo a dare un impulso determinante al nuovo metodo fu Fichte e la ragione risiede nel mutamento radicale che con lui subisce l'oggetto dell'indagine filosofica, quand'esso viene identificato con l'Io. Nel caso dell'Io, infatti, non si ha a che fare con uno degli infiniti possibili oggetti di indagine, ma con un che di vivo, di attivo e dotato di consapevolezza, per cogliere il quale tutti i metodi fino ad allora utilizzati in filosofia risultano inadeguati.

Infatti, l'Io è attività irrequieta, divenire e per coglierne la natura è indispensabile adottare un procedimento che sia rispettoso di queste sue caratteristiche. E siccome l'oggetto della dottrina della scienza è costituito dalle azioni necessarie dello spirito umano, occorrerà porsi nella condizione di comprenderle ed esibirle. Perciò, nello scritto *Sul concetto della dottrina della scienza*, il compito della nuova disciplina è visto consistere nel sollevare alla coscienza la maniera di

agire dello spirito in generale, rompendo, per mezzo di un'azione libera, la necessità che lega tra loro le azioni dell'intelligenza<sup>4</sup>.

Per poter svolgere adeguatamente il proprio ruolo, il filosofo deve allora preliminarmente prendere atto che le azioni cui rivolge l'attenzione «sono separate dalla serie nella quale esse possono eventualmente presentarsi in sé e sono stabilite pure da ogni mescolanza»<sup>5</sup>. E, per evitare fraintendimenti in una questione tanto delicata, Fichte precisa che: «La cosa esposta e l'esposizione sono in due serie diverse. Nella prima nulla di indimostrato è presupposto; per la possibilità della seconda deve necessariamente essere presupposto ciò che si può dimostrare solo più tardi»<sup>6</sup>. Anche se in modo ancora non sistematico, viene esplicitamente indicata quella duplicità tra la serie delle riflessioni del filosofo e quella dell'oggetto su cui egli riflette, duplicità che svolgerà un ruolo decisivo solo qualche anno dopo.

Nel frattempo vengono però precisate le linee direttrici lungo le quali deve svolgersi la ricerca e, confermato che l'operare dell'intelligenza è il suo oggetto esclusivo, il compito complessivo della filosofia consiste nell'identificare e portare a consapevolezza la totalità delle forme esemplari che quell'operare assume. Solo che l'intelligenza, in quanto impegnata nell'azione, è naturalmente distratta dalla riflessione su di essa e può esservi richiamata unicamente a costo di un impegno particolarmente dispendioso delle proprie energie. La descrizione del meccanismo originario dell'agire dello spirito umano che il filosofo fornisce, proprio in quanto presenta le azioni necessarie della coscienza, le rende per la prima volta comprensibili anche all'intelligenza da cui procedono. Per questo motivo il comportamento del filosofo consiste non già nel prescrivere leggi all'intelligenza, ma nello scoprire quelle che questa, anche se in modo inconsapevole, costantemente utilizza, ovvero, come scrive Fichte,

<sup>4</sup> Cfr. J.G. Fichte, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift zu seiner Vorlesungen*, GA, I, 2, p. 141-42; trad. it. di A. Tilgher, riv. da F. Costa, *Sul concetto della dottrina della scienza o della così detta filosofia*, in Id., *Sul concetto della dottrina della scienza o della così detta filosofia e Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, Bari 1971<sup>2</sup>, p. 43.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 142; trad. it., p. 43.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 149; trad. it., p. 50.

«Noi non siamo legislatori dello spirito umano ma suoi storiografi; certo non giornalisti, ma storici pragmatici»<sup>7</sup>.

Per questo motivo l'interesse della nuova filosofia è volto a «descrivere il punto di vista dal quale il filosofo trascendentale considera ogni sapere e la sua disposizione d'animo nella speculazione»<sup>8</sup>. Tutte le indicazioni convergono, dunque, e si concentrano sull'atto con il quale il filosofo inizia la sua riflessione sull'operare dell'Io. Il primo principio della dottrina della scienza racchiude in sé questa complessa struttura. L'«Io sono Io», come espressione dell'atto di auto-posizione originaria, rappresenta il risultato in cui vengono a coincidere attività aventi direzioni opposte. Se ne può avere un riscontro seguendo la descrizione che viene fatta del primo principio. «L'Io pone se stesso ed è in forza di questo puro porsi per se stesso; e viceversa: l'Io è, e pone il suo essere in forza del suo puro essere – Esso è, in pari tempo, l'agente e il prodotto dell'azione; ciò che è attivo e ciò che è prodotto dell'attività; azione e fatto sono una sola e medesima cosa; perciò l'Io sono è espressione di un atto, ma anche del solo atto possibile»<sup>9</sup>. Se si vuole cogliere il dinamismo che sottende la parvente semplicità dell'enunciazione del principio, occorre seguire il movimento che descrive l'attività dell'Io, la cui essenza consiste nella continua e irrequieta attività, insieme, centrifuga e centripeta<sup>10</sup>.

La fluidità della natura dell'Io è quella che il filosofo trascendentale dev'essere in grado non solo di comprendere, ma anche di restituire nella sua costitutiva mobilità, rendendola intelligibile per l'Io che la

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 147; trad. it., p. 48. Questa caratterizzazione del lavoro del filosofo era stata anticipata quasi letteralmente da Fichte nelle *Züricher Vorlesungen über den Begriff der Wissenschaftslehre*, Ars Una, München-Neuried 1996, p. 49; trad. it. a cura di M. Ivaldo, *Lezioni di Zurigo Sul concetto della dottrina della scienza*, Guerini e Associati, Milano 1997, p. 104.

<sup>8</sup> *Über den Begriff*, p. 160 (trad. it., p. 8); la citazione è tratta dalla Prefazione alla II edizione (1798).

<sup>9</sup> J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, GA, I, 2, p. 259; trad. it. *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 77.

<sup>10</sup> «Così abbiamo originariamente l'Io in un duplice riguardo: da una parte, in quanto esso è riflettente e in quanto la direzione della sua attività è centripeta; dall'altra, in quanto esso è ciò su cui si riflette e in quanto la direzione della sua attività è centrifuga all'infinito. [...] Le due direzioni dell'attività dell'Io, la centripeta e la centrifuga, coincidono e non sono se non una sola e medesima direzione» (*ivi*, p. 407; trad. it., p. 217).

osserva. Svincolandosi dal meccanismo secondo cui procede lo spirito umano, il filosofo torna ad esso per descriverne, mediante la riflessione, i momenti essenziali, rispettando e salvaguardando la loro naturale mobilità.

Al filosofo è attribuito il compito di innalzare la coscienza comune al punto di vista cui egli stesso è giunto in forza della propria riflessione.

«Ognuno che insieme con noi esegue la presente ricerca, è anch'esso un Io, ma un Io che da lungo tempo ha compiuto le azioni qui dedotte e che quindi già da lungo tempo ha posto un Non-Io [...]. Egli ha già compiuto con necessità tutta l'opera della ragione e si determina adesso con libertà a rivedere ancora una volta il conto e a seguire con l'occhio, nel cammino che egli stesso una volta descrisse, un altro Io che egli pone arbitrariamente, e pone nel punto dal quale egli stesso una volta partì e sul quale fa l'esperimento. L'Io da indagare giungerà un giorno anch'esso al punto in cui ora sta l'osservatore; là entrambi si riuniranno e per mezzo di questa unione si chiuderà il circolo proposto»<sup>11</sup>.

La vicinanza di queste formulazioni con il nucleo centrale del futuro metodo fenomenologico appare evidente e viene ancora più in primo piano nella *Seconda introduzione alla dottrina della scienza*, che contiene indicazioni preziose sul piano metodologico. Qui viene innanzitutto circoscritto in modo rigoroso l'oggetto della dottrina della scienza e si precisa che ciò cui la nuova scienza si rivolge «non è un concetto morto, che si comporta solo passivamente nei riguardi della sua indagine, e che diverrebbe qualcosa solo mediante il pensarlo nel corso dell'indagine, bensì è qualcosa di vivente e di attivo, che produce conoscenza da e per se stesso, e che il filosofo sta semplicemente a osservare (*bloß zusieht*). Il compito del filosofo consiste soltanto nel tradurre quel vivente in attività conforme ad un fine, nell'osservare questa sua attività, nel comprenderla e nel concipirla come unità. Egli compie un esperimento. Il compito del filosofo è di porre ciò che è da indagare nella condizione in cui può essere fatta proprio quell'osservazione che viene intenzionata; il suo compito è di fare attenzione ai fenomeni, seguirli e connetterli correttamente, ma non è affar suo, bensì dell'oggetto stesso, il modo in cui l'oggetto si manifesta, e il filosofo contraddirebbe al suo proprio

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 430; trad. it., p. 230.

fine se, anziché lasciare l'oggetto a se stesso, facesse irruzione nello sviluppo del fenomeno oggetto del suo pensare»<sup>12</sup>.

Oltre alla chiamata in causa del *bloß zusehen* quale ruolo riservato al filosofo, è l'intera impostazione qui delineata ad avvicinarsi sempre più al tipo di metodo che la matura fenomenologia individuerà come quello più appropriato per la filosofia<sup>13</sup>. Non si tratta soltanto di indicazioni vaghe, ma esse trovano concreto riscontro nel modo di procedere fichtiano e ciò è tanto più interessante, in quanto quelle indicazioni vengono esplicitamente seguite al fine di illustrare la nozione di intuizione intellettuale, la cui centralità in questo testo non ha bisogno di essere sottolineata.

Le precedenti allusioni di Fichte all'intuizione intellettuale lasciavano in verità notevoli margini di indeterminatezza, che viene ora definitivamente superata a vantaggio di una sua presentazione ben articolata. I fraintendimenti circa la dipendenza del principio della dottrina della scienza da quello della logica formale, malgrado le univoche puntualizzazioni al riguardo contenute sia in *Über den Begriff*, sia nella *Grundlage*<sup>14</sup>, avevano indotto Fichte a modificare l'approccio alla nuova scienza e a puntare in modo decisivo sulla descrizione di quell'atto dello spirito umano che, in quanto originario, non ne presuppone altri ed è presente in qualsiasi espressione dell'attività consapevole. La natura di quell'atto non può essere racchiusa in un concetto e nemmeno può essere comunicata per mezzo di concetti. Per lo stesso motivo e per l'originarietà che lo caratterizza, esso non è nemmeno dimostrabile e, pertanto, l'unica via che è possibile percorrere al fine di sorprenderlo nella sua agilità, è quella di compierlo direttamente, osservando se stessi in tale operazione. La coscienza che non sia ancora giunta a riflettere su quell'atto può essere aiutata a farlo, ma in modo del tutto diverso rispetto a quanto si può intra-

<sup>12</sup> J.G. Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, in GA, I, 4, pp. 209-10; trad. it. *Seconda introduzione alla dottrina della scienza*, in appendice a: G.V. Di Tommaso, *Dottrina della scienza e genesi della filosofia della storia nel primo Fichte*, L'Aquila-Roma 1986, pp. 115-16.

<sup>13</sup> In proposito cfr. J.Vuillemin, *L'héritage kantien de la révolution copernicienne*. Fichte – Cohen – Heidegger, PUF, Paris 1954, pp. 71 sgg.

<sup>14</sup> Cfr., risp., il § 6 del primo scritto, dedicato specificamente al rapporto tra la logica e la dottrina della scienza, e quanto dichiarato nella *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, cit., p. 256; (trad. it. cit., p. 74), a proposito della scelta di partire dal principio di identità  $A = A$ .

prendere in relazione alla comunicazione di concetti di altro genere come avviene, ad es., in matematica. Poiché all'intuizione intellettuale ciascuno può giungere soltanto sulla base della libera decisione di rivolgere la propria attività consapevole in direzione della fonte da cui tale attività scaturisce, non ci sono mezzi esteriori per agevolare l'impresa. L'unica indicazione che può essere fornita a colui che intenda percorrere questa via è data dalla descrizione del procedimento seguito da parte di chi l'ha già percorsa ed è perciò in condizione di illustrarla.

Si rendono così evidenti due condizioni di fondo: da un lato, colui che ha già percorso l'itinerario in questione deve avere egli stesso superato le difficoltà che questo presenta e deve averne fissato le tappe fondamentali nonché i punti di riferimento essenziali; dall'altro, deve essere in condizione di raccontare la sua esperienza, mettendola a disposizione di chi fosse interessato a compiere lo stesso percorso. Per soddisfare entrambe le condizioni, egli deve aver osservato l'intero ciclo delle azioni dell'Io per poi presentarle nella successione che ha sperimentato. L'attività del filosofo, nel seguire il procedimento descritto, corrisponde a quella di chi compie un esperimento e si dispone a osservarne lo svolgimento, senza alcun margine per intervenire dall'esterno sul processo che si svolge davanti a lui.

Il filosofo si trova nella complessa situazione di essere contemporaneamente sia l'Io che istituisce l'osservazione, sia quello che ne è oggetto e Fichte torna a ribadire, in questo contesto, che nella dottrina della scienza ci sono «due serie ben distinte di agire spirituale: quella dell'Io che il filosofo osserva e quella delle osservazioni del filosofo»<sup>15</sup>, e imputa precisamente al mancato rispetto della rigorosa separazione di ciò che compete all'una e all'altra di tali serie la ragione di molte delle incomprensioni cui è andata incontro la dottrina della scienza. Il rispetto delle regole stabilite consente al filosofo di ripercorrere in modo fedele la trama secondo cui l'operare umano si dispiega nella sua pura struttura, rendendola intelligibile anche a colui che segue la sua esposizione e ripete per proprio conto le operazioni a quel fine indispensabili.

---

<sup>15</sup> J. G. Fichte, *Zweite Einleitung*, p. 210; trad. it., p. 116.



## II

Si è già accennato alla pretesa schellinghiana di avere egli stesso introdotto in filosofia il nuovo metodo, di cui altri invece si vantano, e la sua determinazione nel rivendicare tale merito è ferma e senza compromessi. Nella ricostruzione che compie della storia della filosofia contemporanea egli giunge a collocare anche il suo pensiero, visto in continuità con quello di Fichte, ma anche come contenente in sé, fin dall'inizio, i caratteri di originalità che si affermeranno rapidamente e con decisione<sup>16</sup>. A chi volesse farsi un'idea appropriata dello sviluppo più recente in filosofia, egli consiglia lo studio del suo *Sistema dell'idealismo trascendentale*, dove il lettore

«riconoscerà già, sotto il velo del pensiero fichtiano, il nuovo sistema che prima o dopo doveva stracciare il velo, troverà già in tale opera in piena applicazione quel metodo del quale più tardi non si fece se non un uso più esteso. Trovando già qui questo metodo, che dopo divenne l'anima di un sistema indipendente da quello di Fichte, egli si convincerà che questo metodo precisamente era la mia proprietà particolare, anzi che esso mi era talmente naturale che io quasi non mi posso vantare di averlo scoperto, ma, appunto per ciò, non posso neanche minimamente farmelo rapire, né permettere che un altro si vanti di averlo scoperto. Io non dico questo per vantarmi, ma soltanto perché si ha il dovere di opporsi alla falsità in generale, tanto più se essa è accreditata dal silenzio»<sup>17</sup>.

La forte carica polemica insita in queste affermazioni di Schelling si rivolge direttamente al metodo seguito da Hegel e occorre allora saggiare la fondatezza della sua pretesa di avere egli stesso scoperto e messo in pratica quel metodo. Ciò risulta tanto più urgente in quanto, nella valutazione della propria opera del 1800, vengono fatti risaltare quegli aspetti che risultano essenziali per il metodo fenomenologico.

<sup>16</sup> La rivendicazione dell'originalità del proprio pensiero da parte di Schelling non è certo nuova: basti pensare alle dichiarazioni in apertura di *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, AA, I, 1, pp. 265-67; trad. it. *Sulla possibilità di una forma della filosofia in generale*, a cura di G. Di Tommaso, Napoli 2003, pp. 35-39.

<sup>17</sup> F.W.J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen* (1827), in SW, 1, 5, p. 166; trad. it. *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna ed esposizione dell'empirismo filosofico*, a cura di G. Durante, con *Introduzione* di G. Semerari, Roma-Bari 1996, p. 77.

Nelle *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna* viene fornita la descrizione del modo di procedere che Schelling stesso ha seguito nella ricostruzione del complesso itinerario che conduce a maturazione la coscienza individuale:

«L'Io individuale trova nella sua coscienza, per così dire, solo i monumenti di quella via, ma non la via stessa. Ma appunto per questa ragione è ora compito della scienza, ed anzi della scienza originaria, della filosofia, far arrivare con *coscienza* a se stesso, cioè alla coscienza, quell'Io della coscienza. O in altre parole: il compito della scienza è che quell'Io della coscienza ripercorra *egli stesso* con coscienza tutta la via dall'inizio della sua esistenza fuori di sé fino alla coscienza suprema. In questo senso la filosofia non è altro per l'Io se non un'anamnesi, un ricordo di ciò che esso ha fatto e subito nella sua esistenza universale (pre-individuale)»<sup>18</sup>.

Queste considerazioni di Schelling risalgono, come si sa, a un'epoca di parecchi anni posteriore non solo al *Sistema dell'idealismo trascendentale*, ma anche alla *Fenomenologia dello spirito*, sicché potrebbero risentire direttamente o indirettamente di una (magari involontaria) deformazione, dovuta all'efficacia di un punto di vista che poteva anche essere estraneo alla propria opera, cui vengono invece attribuite. Potrebbe, cioè, sorgere il sospetto che Schelling abbia voluto ritrovare nel suo testo elementi che hanno assunto rilevanza solo alla luce di acquisizioni ulteriori e forse altrui, sforzandosi di riconoscere la loro presenza anche soltanto in accenni più o meno diretti. All'accusa di plagio rivolta nei confronti di Hegel si aggiungerebbe, così, una forzatura del proprio pensiero tendente a renderlo comprensivo di ciò che, in realtà, non gli competeva o, al massimo, che era presente solo come germe bisognoso di adeguato sviluppo. Si può dire, tuttavia, che non è certamente questo il caso e che Schelling ha una sua giustificata legittimità nel reclamare per sé il merito di aver introdotto in filosofia un metodo nuovo.

Innanzitutto, è senz'altro vero che fin dai suoi «primi passi in filosofia» Schelling – secondo quanto egli stesso sostiene – rivelò «la tendenza a ciò che è storico, almeno nella forma dell'Io consapevole di sé e ritornato a sé»<sup>19</sup>, che costituisce una delle condizioni irrinunciabili per il configurarsi della fenomenologia. In proposito può essere addotto un passo dei *Philosophische Briefe* (1795) che lo testimo-

<sup>18</sup> *Ivi*, pp. 164-65; trad. it., p. 76.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 164; trad. it., p. 75.

nia con chiarezza: «La filosofia – si legge all’inizio della terza lettera – non deve essere un artificio, che faccia ammirare solo l’ingegno del suo autore. Essa deve mostrare il cammino dello spirito umano, non soltanto il cammino di un solo individuo»<sup>20</sup>. A queste indicazioni di carattere programmatico risponde in modo appropriato l’intero *Sistema dell’idealismo trascendentale*, in cui è a tema proprio il processo che consente di portare allo scoperto le leggi dell’agire originario dell’Io. A tal fine è indispensabile che ci si collochi in una prospettiva radicalmente diversa da quella della coscienza comune e se questa, nell’agire, dimentica l’agire stesso a vantaggio dell’oggetto, la filosofia trascendentale dovrà, viceversa, riflettere proprio su quell’agire e la capacità del filosofo dovrà saper distinguere in modo rigoroso il suo riflettere sull’oggetto, dal medesimo in quanto oggetto di riflessione:

«Nel filosofare si è non soltanto l’oggetto, ma, sempre, e insieme, il soggetto della riflessione. Per intendere la filosofia si richiedono perciò due condizioni: *in primo luogo*, che ci si concepisca in una perenne attività interna, in una perenne produzione di quegli atti primitivi dell’intelligenza; *secondariamente*, in una perenne riflessione su questo produrre, in una parola, che si sia sempre l’intuito (produttore) e l’intuente ad un tempo»<sup>21</sup>.

La distinzione già operata da Fichte tra le due serie del procedere del filosofo viene così mantenuta anche da Schelling, che compie un passo ulteriore nel progressivo affinarsi del nuovo metodo con l’introduzione, da un lato, del «per noi» come espressione atta a designare il punto di vista del filosofo in opposizione a quello della coscienza comune su cui egli riflette, e insieme, dall’altro, prospettando la loro finale congruenza.

«Il concetto dal quale partiamo è quello dell’Io, cioè del soggetto-oggetto, a cui ci eleviamo per mezzo dell’assoluta libertà. Ora, con quell’atto è posta, *per noi* che filosofiamo qualche cosa nell’Io come *oggetto*, ma non ancora nell’Io come *soggetto* [...] La nostra indagine dovrà dunque procedere fino a tanto che la stessa cosa, che per noi è posta nell’Io come oggetto, sia posta per noi anche nell’Io come soggetto, cioè fino a tanto che per noi la

<sup>20</sup> F.W.J. Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* (1795), AA, I, 3, p. 59; trad. it. *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo*, a cura di G. Semerari, Roma-Bari 1995, p. 17.

<sup>21</sup> F.W.J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, AA, I, 9/1, pp. 40-41; trad. it. di M. Losacco, riv. da G. Semerari, *Sistema dell’idealismo trascendentale*, Bari 1965, pp. 20-21.

coscienza del nostro oggetto coincida con la nostra, dunque finché l'io stesso per noi sia arrivato al punto da cui siamo partiti»<sup>22</sup>.

Di qui la caratteristica riconosciuta alla filosofia trascendentale, di fornire una descrizione “storica” dell’evoluzione dell’autocoscienza che, mentre dà ragione delle giovanili intenzioni schellinghiane, presenta le varie epoche che l’io attraversa prima di giungere alla sintesi finale. Le due parti del *Sistema*, quella teoretica e quella pratica, ripercorrono, dal rispettivo punto di vista, lo svolgimento dell’autocoscienza e confluiscono nell’intuizione estetica, notoriamente analoga a quella intellettuale, ma di maggiore accessibilità rispetto a questa. Il cammino percorso è racchiuso tra l’originaria intuizione intellettuale e il suo riscontro in quella estetica e Schelling può, a ragione, considerare il suo modo di procedere contrassegnato dalla metodologia innovativa, per la quale manca ancora la designazione tecnica, che peraltro non tarderà molto ad affermarsi, essendone presente la sostanza.

### III

Nel quadro complessivo delineato si inserisce il contributo di Hegel, che ovviamente non si limita a fornire soltanto la denominazione al nuovo impianto, ma lo teorizza in modo rigoroso nella *Einleitung* alla *Fenomenologia*, mentre l’opera ne è una coerente applicazione. In essa confluiscono gli sforzi compiuti negli anni precedenti, in particolare nel periodo jenese, nel corso del quale si era venuto configurando con sempre maggiore urgenza il compito di introdurre alla filosofai speculativa. Nell’Introduzione, superata in via preliminare la fuorviante opposizione qualitativa tra il conoscere e il suo oggetto, Hegel si dispone a presentare il sapere che apparisce (*das erscheinende Wissen*) e che costituisce l’autentico oggetto dell’opera. Stante l’essenziale coappartenenza del sapere e della coscienza, la presentazione in questione può, come si sa, anche essere vista come l’itinerario della coscienza naturale che, percorrendo la via del dubbio o della disperazione («*Weg des Zweifels [...] oder der Verzweiflung*») urge verso il sapere assoluto.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 80; trad. it., p. 60.

Il concetto di verità che Hegel presenta nella parte in esame della *Fenomenologia* vede radicato nella coscienza non soltanto il lato soggettivo della certezza, ma anche il suo presunto riscontro oggettivo, costituito dall'in-sé delle cose. Tale in sé rivela di essere un in-sé comunque relativo alla coscienza, vale a dire, un *in-sé solo per lei*, e tutto si gioca all'interno della coscienza stessa, la quale possiede, in quanto tale, il criterio cui commisurare la validità del primo in sé – quello *per lei* o della certezza solo soggettiva – , rapportandolo al secondo – quello dell'*in sé* considerato come esistente indipendentemente dalla coscienza e quindi esprimente il lato della verità. Al filosofo spetta il compito della sola osservazione delle modalità secondo cui la coscienza gradualmente approfondisce la propria esperienza e, trapassando da figura a figura, giunge fino al sapere assoluto. Mentre la coscienza è occupata in questa perfino dolorosa incombenza, «a noi resta soltanto il puro stare a vedere (*nur das reine Zusehen*)»<sup>23</sup>. La posizione del filosofo è così chiarita in modo non equivoco, venendogli riservata la pura osservazione, che non è mera passività, bensì indagine svolta in modo peculiare, e cioè, diretta a cogliere la necessità con cui il sapere progredisce offrendo alla coscienza il nuovo oggetto, nato dall'esperienza fatta sul precedente: «Solo questa necessità stessa o il *sorgere* del nuovo oggetto che, senza che essa sappia come le accade, si offre alla coscienza, è ciò che per noi si muove, per così dire, dietro le spalle di essa»<sup>24</sup>.

Obiiettivo finale dell'intero itinerario dialettico è il conseguimento della congruenza del sapere e della verità, il che può anche essere espresso dicendo che la coscienza naturale verrà finalmente a raggiungere la posizione del «per noi», vale a dire lo *Standpunkt* proprio del filosofo e della scienza. Questa, da parte sua, deve fornire alla coscienza individuale non ancora coltivata la scala che le consenta di percorrere, nel modo meno disagiata possibile, la distanza che la separa dal vero. Con le parole di Hegel:

«Il compito di accompagnare l'individuo dalla sua posizione incolta fino al sapere, era da intendersi nel senso generale, e consisteva nel considerare

<sup>23</sup> G.W.F. Hegel *Phänomenologie des Geistes*, in *GW*, 9, p. 59; trad. it. *Fenomenologia dello spirito* di E. De Negri, Firenze 1967<sup>2</sup>, I, p. 75.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 61; trad. it., p. 78.

l'individuo universale, lo spirito autocosciente, nel suo processo di formazione»<sup>25</sup>.

Che non si tratti di una marcia trionfale è cosa nota a chiunque abbia un minimo di dimestichezza con il suo pensiero e con le asperità con cui quel processo si realizza (basti pensare alla già ricordata disperazione della coscienza).

Hegel svolge in modo esemplare il compito indicato, come testimoniano i capovolgimenti che la coscienza costantemente esperisce in forza dell'efficacia del movimento dialettico cui è necessariamente rimessa. Egli, si è visto, porta a maturazione spunti, peraltro già notevolmente sviluppati, presenti presso i suoi illustri contemporanei, ma è innegabile che i risultati cui giunge non siano più assimilabili agli sforzi sia di Fichte, sia di Schelling. La ragione di tale eccedenza sta nell'estensione da lui operata della portata e dell'ambito del metodo fenomenologico, non più limitato a descrivere la "scienza dell'esperienza della coscienza", ma l'intera "fenomenologia dello spirito". Si sa che questa estensione ha avuto contraccolpi importanti nella stessa struttura dell'opera del 1807, notevolmente mutata rispetto al progetto iniziale. Senza entrare nel merito della complessa problematica<sup>26</sup>, mi limito a ricordare che il richiamato mutamento di piano abilita il metodo fenomenologico ad essere applicato ad aspetti e a tematiche estranee sia alla *Grundlage* fichtiana, sia al *Sistema dell'idealismo trascendentale*. E quando Hegel, nella Prefazione alla *Fenomenologia*, dichiarerà che «il conoscere filosofico esige che ci si abbandoni alla vita dell'oggetto o, che è lo stesso, che se ne abbia presente e se ne esprima l'interiore necessità», è da tenere presente che l'oggetto cui allude è quello che la *Einleitung* giudicava tale da non poter «comprendere meno dell'intero sistema della scienza, ossia l'intero

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 24; trad. it., p. 22.

<sup>26</sup> Per la ricostruzione delle vicende connesse con il mutamento del titolo della *Fenomenologia* così come per una chiarificatrice interpretazione della *Einleitung* e di molti dei temi cruciali affrontati nell'opera rinvio agli scritti, ormai classici, di L. Lugarini, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, Armando, Roma 1973, 2ª edizione riveduta con tre appendici, Guerini e Associati, Milano 2000; *Prospettive hegeliane*, Janua, Roma 1986. Per l'inquadramento dell'opera nel complesso del pensiero hegeliano, e della filosofia speculativa in particolare, è fondamentale il volume *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere. Rileggendo la «Scienza della logica»*, Guerini e Associati, Milano 1998.

regno della verità dello spirito»<sup>27</sup>. Nella storia ideale della coscienza, di cui l'opera costituisce la presentazione, trovano così pertinente collocazione i contenuti della coscienza storico-empirica<sup>28</sup> e il sapere assoluto, cui approda e nel quale sapere e verità trovano congruenza, segna a sua volta una tappa decisiva in vista della fondazione del sapere speculativo.

#### IV

Come si sarà notato, in riferimento al pensiero di Fichte non ho fatto cenno alle *Eigene Meditationen* perché l'ipotesi prospettata in apertura riguarda, in modo particolare, proprio questo scritto di fine 1793 inizio 1794, al quale mi rivolgo in conclusione. Nelle prime pagine Fichte precisa che oggetto della filosofia elementare è la riflessione sul modo d'agire e patire del nostro spirito, con la precisazione che non si tratta di pensare direttamente la sensazione, l'intuizione e il volere, ma al modo in cui li si deve pensare (p. 22). Poco dopo, alla filosofia elementare viene riconosciuto come carattere irrinunciabile la «esatta osservazione e l'esatta comprensione di questa osservazione» (p. 24), dove è evidente che l'osservazione ha ad oggetto il modo di agire del nostro spirito e che l'esattezza dell'osservazione deve procedere dal medesimo spirito, nella sua qualità di intelligenza riflettente e comprendente. Viene in tal modo anticipata la distinzione tra la serie dell'osservare e quella delle osservazioni del filosofo, da Fichte teorizzata nella *Seconda Introduzione* e che, si è visto, è peculiare del metodo fenomenologico.

Più avanti Fichte ribadisce l'atteggiamento osservativo cui è tenuta la filosofia elementare e, in riferimento all'attuale punto di vista, conferma che si tratta «di osservare le cose come sono» e, af-

<sup>27</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie*, p. 39 e p. 61; trad. it. p. 44 e p. 78.

<sup>28</sup> Cfr. K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, trad. it. cit., p. 218. Sul tema della storia fenomenologica della coscienza rinviamo al saggio di K. Düsing, *Hegels "Phänomenologie" und die idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins*, «Hegel-Studien», Bd. 28 (1993), pp. 103-126. Dei numerosi e qualificati lavori sul pensiero di Hegel del medesimo A. ci limitiamo a ricordare il pregevole *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik, Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Bonn 1976, 3<sup>a</sup> ed. ampliata, 1995.

finché non ci siano dubbi su quel che intende, aggiunge: «Noi siamo spettatori nel teatro del nostro spirito» (p. 70). Al filosofo compete, allora, di riflettere sull'attività che si svolge nel nostro spirito, con l'imparzialità e l'acutezza dello spettatore attento a non farsi sfuggire elementi importanti nella storia dello spirito non-filosofante. La filosofia elementare riflette su questa storia e “non fa altro che raccontarla”. Anche in questo diverso contesto (p. 120) l'accento cade sull'osservazione e sulla successiva restituzione di quanto osservato, e entrambi questi momenti sono ugualmente essenziali per la riuscita del nuovo tipo di filosofia.

Nella parte conclusiva dello scritto è poi presente il riferimento al “per noi”, che tanta fortuna avrà in Hegel – ma abbiamo notato che l'espressione è utilizzata anche da Schelling –, e che qui introduce in modo esplicito la prospettiva del filosofo che, “in quanto intelligenza”, non attribuisce ciò che appartiene alla sfera della sua osservazione a quello che appartiene all'oggetto osservato. Confondere le due dimensioni è pregiudizievole per la filosofia e Fichte lo annota già ora, con qualche anno di anticipo sulla *Seconda Introduzione*, osservando che la mancata distinzione gli ha procurato, appunto, “*confusione*”. Parlando della necessità di rappresentare la coscienza (indicata con  $x$ ), al fine di cogliere insieme l'Io e il Non-Io, egli nota che «*questo concetto  $x$ , il cui oggetto è l'Io rappresentante il Non-Io, è l'oggetto della nostra riflessione. La confusione risiedeva nel fatto che io non sapevo mai esattamente su che cosa propriamente doversi riflettere*» (p. 146). L'affinamento di questa abilità nel mantenere separate l'osservazione e il suo oggetto, consente al filosofo di svolgere adeguatamente il proprio compito e di applicare in modo corretto un metodo che si va facendo strada, anche se avrà bisogno ancora di alcuni anni prima di presentarsi con sufficiente chiarezza a Fichte e prima di essere perfezionato da Hegel, che – come si è visto – si è potuto avvalere del contributo nel frattempo offerto anche da Schelling.

Ovviamente non intendo sostenere che nelle *Eigne Meditationen* Fichte possedesse già in modo adeguato o anche solo sufficiente il metodo fenomenologico, ma soltanto che – considerando le cose retrospettivamente e alla luce dell'evoluzione che da questo punto di vista il suo pensiero seguirà nel giro di pochi anni – potrebbe non essere azzardato ipotizzare che gli spunti richiamati e presenti nello scritto autorizzino a pensare che essi possano costituire i primi,



seppure incerti germi dai quali comincia a venire in luce un nuovo stile di pensiero.

Tornando alla metafora hegeliana dell'impresa comune che porta alla costruzione dell'arco, possiamo dire che il nuovo metodo non è ascrivibile a merito esclusivo di un unico pensatore, Hegel, ma che esso è piuttosto il frutto di una convergenza di sforzi e di intenti analoga a quella che porta l'arco ad autosostenersi e a far chiamare suo "inventore" colui che ha posto l'ultima pietra, quella in virtù della quale nasce la nuova forma architettonica. Se Hegel ha posto la pietra che svolge il delicato ruolo di conferire stabilità ed equilibrio al tutto, non meno essenziali sono, tuttavia, le numerose altre "pietre", senza le quali nemmeno la prodigiosa virtù di quella collocata per ultima avrebbe avuto modo di manifestarsi; e la "pietra" collocata da Fichte non sembra essere irrilevante.