

FOGLI DI FILOSOFIA

Fascicolo 1

2010

Numero monografico: ARCHEOLOGIA DEL NON CONCETTUALE
a cura di Giuseppe Di Salvatore

Pubblicazione della Scuola Superiore di Studi in Filosofia
Università di Roma Tor Vergata
Università della Tuscia – Viterbo
Università di L'Aquila

INDICE

PREMESSA

Giuseppe di Salvatore

IMPOSSIBILITÀ DI «IMMAGINARE» E DIFFICOLTÀ DI «INTENDERE». IL CONTRIBUTO DI VICO AD UN'ARCHEOLOGIA DEL NON CONCETTUALE, pp. 1-16

Pierpaolo Ciccarelli

KANT E LE CAPACITÀ CONOSCITIVE DEGLI ANIMALI, pp. 17-83

Chiara Fabbrizi

L'OMBRA DEL CONCETTO: LA RIFLESSIONE KANTIANA DI FRONTE AL NON-CONCETTUALE, pp. 84-113

Gualtiero Lorini

FIGURE DEL NON CONCETTUALE IN FICHTE, pp. 114-136

Federico Ferraguto

L'USO DELL'IDEA DI "CONTENUTO" NELLA PSICOLOGIA DI BRENTANO, pp. 137-165

Federico Boccaccini

CONTENUTO E PSEUDO-OGGETTO IN ALEXIUS MEINONG, pp. 166-187

Alessandro Salice

SULL'IPOTESI DI UN LINGUAGGIO NON CONCETTUALE: L'INDICAZIONE E I SUOI 'FANTASMI' IN KARL BÜHLER, pp. 188-214

Giuseppe Di Salvatore

WIE, WIE, WIE ET... WIE! ANALYSE DE PHÉNOMÉNOLOGIE LINGUISTIQUE: À LA RECHERCHE D'UNE ÉCRITURE NON-CONCEPTUELLE CHEZ E. HUSSERL, pp. 215-234

Javier Bassas-Vila

ELEMENTI DI NON CONCETTUALE IN ADOLF REINACH: GLI ATTI DI INTENDERE SPONTANEO (*MEINEN*), pp. 235-261

Francesca De Vecchi

FREGE E IL CONCETTO DI CONTENUTO CONCETTUALE, pp. 262-277

Jocelyn Benoist

WITTGENSTEIN E IL PROBLEMA DEL CONTENUTO NON CONCETTUALE, pp. 278-300

Chiara Pastorini

FIGURE DEL NON CONCETTUALE IN FICHTE

Federico Ferraguto

Università di Roma “La Sapienza”
(federicoferraguto@yahoo.it)

1. Fichte e il non-concettuale

Il non-concettuale rappresenta un nodo fondamentale della *Wissenschaftslehre* (d’ora in poi WL) di J.G. Fichte. È infatti Fichte stesso ad affermare, nel 1804, che il compito della dottrina della scienza è il *Begreifen des durchaus Unbegreiflichen als Unbegreiflichen*: “comprendere l’incomprensibile come incomprensibile”, “concepire l’inconcepibile come inconcepibile” o “concettualizzare il non-concettuale in quanto non concettuale”¹. Lo scopo della WL è, in questo senso, quello di definire il rapporto tra l’esigenza di una comprensione razionale del reale e il momento che precede – o eccede – la ragione.

Questo problema si declina in maniera diversa a seconda del livello di approfondimento immanente dei principi del sapere raggiunto in ogni esposizione della WL². Nella fase iniziale della WL, tra gli anni 1792 e 1794, la filosofia elementare, cioè la riconduzione

¹ Cfr. J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804*, R. Lauth-J. Widmann (a cura di), Meiner, Hamburg 1986, p. 34. Per una spiegazione del senso di questa espressione nella WL del 1804 cfr. W. Janke, *Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, De Gruyter, Berlin-New York 1993, pp. 314-325.

² Per acquisire una chiave di lettura del susseguirsi delle diverse esposizioni della WL cfr. la lettera di Fichte a Schelling del 27 dicembre del 1800, in J.G. Fichte-J.W.F. Schelling, *Carteggio e scritti polemici*, F. Moiso (a cura di), Prismi, Napoli 1986, p. 113.

delle determinazioni del sapere e dello spirito umano ad un principio unico, deve chiarire se e come è possibile rendere conto della dimensione emotiva e pulsionale dell'io, intesa come qualcosa che non può essere ricondotto pienamente a concetti. In una fase successiva, tra il 1796 e il 1799, *unbegreiflich* è la limitazione originaria che permette il costituirsi di una soggettività concreta, data solo indirettamente sotto forma di materiale sensibile e incarnata nel volto di un altro essere umano che *mi* chiama e *si appella* al mio fare come elemento essenziale per la concretizzazione e la manifestazione della ragione³. In una fase ancora successiva, invece, *non concettuale* è l'assoluto di cui il sapere – il concetto, il *Begreifen* – è solo immagine e/o apparizione. Assoluto significa qui ragione originaria del sapere, che può configurarsi come Essere, Dio, Io assoluto. Ma, non potendosi dare al di fuori del sapere, l'assoluto può essere compreso come la legge che il sapere dà a se stesso. Ma perché questa legge non è concepibile? Perché la legge *del* sapere non può essere l'acquisizione *di un* sapere.

In Fichte il non-concettuale si presenta perciò almeno in tre diverse figure: 1) *eccedenza* del momento fattuale della percezione rispetto alla sua concettualizzazione intellettuale; 2) *immediatezza* dell'autocomprensione della soggettività concreta toccata e limitata da un'altra soggettività; 3) *immanenza assoluta* di una legge che non può mai presentarsi in sé e per sé, ma che per manifestarsi ha sempre bisogno di un tramite o, come Fichte dirà nel 1805, di un rappresentante⁴. Intendo dunque proporre una lettura di queste tre diverse forme del non concettuale in Fichte volta a comprendere la relazione – di continuità e coappartenenza, non di esclusione reciproca – che sussiste tra esse.

³ Cfr. su questo la lettera di Fichte a Schelling del dicembre 1800, *ivi*, p. 110.

⁴ Cfr. J.G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, R. Lauth-H. Jacob-H. Gliwitzky (a cura di), Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962-; I: Opere; II: Opere postume; III: Corrispondenza; IV: Lezioni (d'ora in poi GA), II, 9, pp. 229 sgg.

2. Eccedenza

Nelle sue prime espressioni la WL fichtiana è molto vicina alla filosofia elementare di Reinhold. Fichte, come Reinhold, tenta di formulare una filosofia *aus einem Prinzip*. L'obiettivo di una filosofia di questo tipo è l'unificazione in un unico sistema di filosofia pratica e teoretica in funzione di un principio unico e universale. Questo principio è l'io. E, infatti, la filosofia elementare è «riflessione [...] sul modo più universale di agire e di patire del nostro io»⁵. La filosofia elementare si occupa perciò delle forme della coscienza, intese non come presupposti dati o come semplici caratteristiche di un io empirico, ma come determinazioni di un'attività spirituale universale e comprensibile solo da se stessa. Il principio è tale solo se posto ipoteticamente all'inizio dell'esposizione filosofica, ritrovato come risultato dell'analisi della costituzione originaria della coscienza e, infine, visualizzato come tratto originario dell'essere umano. Anche la percezione o più in generale il patire sono modi di agire e, pertanto, devono poter essere in qualche modo ricondotti al principio di cui la filosofia elementare intende essere deduzione ed esposizione.

Il modo di portare avanti questa esigenza condiziona l'intrecciarsi dei percorsi della filosofia postkantiana. I campi problematici lasciati aperti dalla prima critica vengono di fatto radicalizzati o in favore di un trascendentalismo che si fa speculazione (si pensi a Reinhold, Fichte, Schelling, Hegel) o in un senso più marcatamente vicino alla psicologia (si pensi a Schmid, Fries, Jakob, Hofbauer, Flemming)⁶. Le due linee si differenziano in base a una diversa comprensione del trascendentale⁷. Ma anche – e di conseguenza – in riferimento all'orizzonte all'interno del quale l'indagine sul principio unico deve essere effettuata. In un caso (la linea psicologista) la filosofia elementare è insostenibile, perché la nozione di io come principio della realtà non è altro che una «distillazione e sublimazione filosofica»⁸ cristallizzata sotto forma di proposizione. L'io di

⁵ J.G. Fichte, *Eigene Meditationen über Elementarphilosophie*, GA II, 3, p. 22.

⁶ Cfr. J.F. Fries, *Sul Rapporto della psicologia empirica con la metafisica*, a cura di F. Ferraguto,

http://dspace-unipr.cilea.it/bitstream/1889/918/1/J.F.%20Fries.1_rev1.pdf

⁷ *Ivi*, p. 13.

⁸ *Ivi*, p. 15.

Reinhold e Fichte prescinde dal dato percettivo e dalla sua rielaborazione ad opera del senso interno, tipica di ogni soggetto empirico e concreto. Per converso, nella filosofia elementare il principio vale innanzitutto come strumento in grado di assicurare coerenza e completezza all'esposizione filosofica. Solo indirettamente, infatti, l'io viene assunto come principio della coscienza o del soggetto concreto ed empirico. Questo significa che l'idealismo assoluto apparentemente connaturato alle prospettive filosofiche di questo tipo non è altro che una funzione, o uno strumento provvisorio. Lo scopo da raggiungere, invece, è la creazione di un impianto metafisico che permette di riflettere sui limiti della filosofia – e in particolare su quelli di una filosofia che insiste sull'indagine della struttura psicologica dell'io⁹. Solo in un secondo momento e per via indiretta si può determinare la natura e il raggio d'azione della soggettività concreta, e non solo nei suoi aspetti cognitivi (cioè in riferimento alla funzione del soggetto nello sviluppo della dinamica conoscitiva), ma anche e soprattutto sotto il profilo conativo (cioè in riferimento al modo di agire di un soggetto in funzione di un valore dischiuso dal compimento della scienza filosofica). Si può rimproverare alla filosofia elementare di non essere andata oltre questa riflessione per così dire preliminare, ossia di essere rimasta introduzione alla filosofia. Ma è difficile ipotizzare che i cosiddetti 'idealisti' non avessero presente una simile distinzione di piani.

Questa situazione concettuale fa da sfondo anche alla definizione del non-concettuale nella filosofia di Fichte. Intanto perché Fichte non intende determinare la struttura interna della percezione, che resta indeterminata e indeterminabile. E poi perché la questione del non concettuale confluisce nella riflessione sull'integrazione nell'indagine epistemologica di fattori pratici che solo parzialmente possono essere dedotti al livello di una teoria della conoscenza. Questi due aspetti emergono con chiarezza già negli scritti che precedono la prima esposizione della dottrina della scienza del 1794: le *Eigene Meditationen über Elementarphilosophie* e la *Praktische Philosophie* (1793-1794). Qui Fichte medita sul *Satz des Bewusstseins* reinholdiano e sulla conseguente possibilità di rendere l'io il luogo privilegiato per ricercare l'origine della conoscenza, e quindi anche della percezione. Fichte non mira però a riscontrare nell'io un principio metafisico

⁹ Cfr. J.G. Fichte, *Tatsachen des Bewusstseins* (1811), GA, II, 11, p. 84.

che *produce* il reale. L'obiettivo è, piuttosto, quello di descrivere le modalità secondo le quali il rapporto fra soggetto e oggetto può essere *visualizzato* come un insieme coerente di determinazioni dell'attività intenzionale e immanente dell'io¹⁰.

¹⁰ Questa ambizione riveste un'importanza fondamentale se la si legge nel contesto dove matura. L'assolutizzazione della *Ichlichkeit* libera la spiegazione della sintesi rappresentativa da ogni un *influxus physycus*, e dunque di fuga ogni sospetto di psicologismo. Fichte pensa di integrare in questo modo il procedimento della filosofia trascendentale con le critiche che alla filosofia kantiana aveva mosso Jacobi nello scritto *Sull'idealismo trascendentale*, pubblicato in appendice al *David Hume* (1787). Jacobi pone a Kant una questione quasi epocale: «Io domando: come è possibile conciliare il presupposto degli oggetti, i quali esercitano delle impressioni sui nostri sensi, e in questo modo stimolano rappresentazioni, con una nozione (*Lehrbegriff*) che vuole ridurre a nulla tutti i fondamenti sui quali si poggia quel presupposto?» e cioè che «secondo il sistema kantiano lo spazio e tutte le cose nello spazio non presenti in noi e da nessun'altra parte; che tutti i mutamenti, e addirittura quelli del nostro stato interno [...] sono solo modi di rappresentare e non dimostrano alcun cambiamento effettuale e oggettivo [...] né in noi, né fuori di noi?» (F.H. Jacobi, *Werke*, F.H. Jacobi-F. Roth-F. Köppen (a cura di), 6 Bde., Fleischer, Leipzig 1812-1825, Bd. II, p. 307). La risposta di Fichte consiste, in effetti, nell'eliminare quella che già per Jacobi, come per molti altri, era un'ambiguità del pensiero di Kant: «cio che noi realisti chiamiamo oggetto concreto, cosa indipendente dalle nostre rappresentazioni, questo è per l'idealista trascendentale solo essenza interna, la quale non dice (*darstellt*) nulla della cosa che è fuori di noi, o alla quale il fenomeno deve rapportarsi, ma solo delle determinazioni dello spirito meramente soggettive dello spirito svuotate di ogni contenuto oggettivo e concreto» (ivi, p. 299). Solo distinguendo radicalmente, e cioè giustificando pienamente, il livello nel quale avviene la spiegazione della rappresentazione a partire dalla dinamica effettiva della rappresentazione fattuale diviene possibile eludere questa critica di Jacobi. La filosofia sarà concettualizzazione sviluppata su un piano puramente soggettivo. Ma la *Wirklichkeit* dell'oggetto da concettualizzare potrà essere guadagnata su un piano diverso, che la considerazione filosofica può solo esibire come legittimo. Il che significa lo stesso di quanto Fichte afferma in *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, sintetizzando il complesso delle critiche mosse al *Satz des Bewusstseins* reinholdiano: l'attività primaria del filosofo può essere la rappresentazione, quella dello spirito umano può ben essere un'altra.

Il percorso di Fichte passa per una riconfigurazione del dato percettivo nei termini di sforzo o tendenza dell'io¹¹. E presuppone una distinzione fra il piano su cui si muove la comprensione filosofica della rappresentazione e quello relativo al *fatto* del rappresentare. È questa differenziazione che consente di spiegare compiutamente la relazione soggetto-oggetto a partire dall'autoimmanenza dell'io e di legittimarla in funzione di una procedura espositiva che è sempre artificiale e fittizia.

L'immediata presenza del soggetto nello spazio può essere allora compresa come sentimento che sorge da una limitazione alla spontaneità dell'io. A questo 'grado zero' della conoscenza l'oggetto è un ostacolo comprensibile sempre e solo per via della mediazione del sentimento. Il correlato noetico dell'ostacolo è un impulso dell'io a svincolarsi dalla condizione di passività, non rispetto all'oggetto, ma rispetto al fatto della limitazione. Svincolarsi, non annullare. Lo sprigionarsi dell'immaginazione produttiva, infatti, 'elabora' il vincolo e lo rende, solo a questo punto, *oggetto* del conoscere teoretico. L'impulso, dunque, non si risolve nell'attività dell'intelletto. Rappresenta sempre la condizione dell'attività riflessiva, ma mai il suo risultato. La molteplicità di percezioni potrà allora essere riconfigurata come un sistema di tendenze o di impulsi. La WL può infatti classificare sistematicamente gli impulsi che definiscono l'io e, su questa via, definire le diverse forme del suo agire senza ridurre a concetti la 'materia' della vita pulsionale dell'io. Le 'diverse forme' dell'agire non sono solo le varie possibilità di rapportarsi conoscitivamente a un dato. Si tratta bensì dell'insieme dei modi attraverso i quali un soggetto accede al mondo e, soprattutto, delle forme che delimitano la possibilità di una sua modificazione razionale.

La descrizione generale della dinamica conoscitiva, che Fichte mantiene e sviluppa anche nella *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, tuttavia, non rende conto della molteplicità dei sentimenti che caratterizzano la vita emotiva di un io effettuale. Qui, infatti, il sentimento è solo una funzione logico-trascendentale, uno strumento per spiegare una dinamica che trascende la vita empirica di un soggetto in carne ed ossa: non la storia della coscienza, ma la sua proto-storia. Non si può in ogni caso desumere, come pure fa Fries¹², che

¹¹ *Eigene Meditationen über Elementarphilosophie*, GA II, 3, p. 48.

¹² In una lettera a Reichel risalente al 1799/1800, FG, II, 276-277.

in Fichte il problema della molteplicità dei sentimenti sia intervenuto solo più tardi, e in particolare a partire dalla *Sittenlehre* del 1798, in un contesto dove non è più possibile evitare il problema della conciliazione delle inclinazioni soggettive con la definizione della struttura razionale del soggetto stesso. Anche nella fase di gestazione della WL, infatti, Fichte pare essere ben cosciente della difficoltà. Anzi: il problema della molteplicità dei sentimenti arriva addirittura a condizionare l'andamento espositivo della filosofia. Nella *Praktische Philosophie*, infatti, Fichte scrive che nella parte pratica della filosofia «1) viene presentata assolutamente non la parte teoretica, razziocinante... ma l'io *senziente*; 2) Anche questa parte è una conoscenza e deve anche spiegare e dedurre il sentimento fin dove può; 3) ma non lo può spiegare *interamente* (*bestimmt*), bensì solo attraverso un'approssimazione all'infinito»¹³. Per questo motivo, la filosofia pratica è costretta a procedere per “episodi”, cioè per esempi¹⁴.

Già secondo Reinhard Lauth, Fichte, interrompendo il percorso deduttivo della WL con la nozione di *Gefühl*, non conferisce alla sfera della recettività un effettivo valore nella formazione di modelli razionali per la comprensione e la modificazione del reale¹⁵. La notazione critica di Lauth presenta però una conseguenza che permette di considerare in positivo la difficoltà che Fichte incontra nella *Praktische Philosophie*. L'esigenza di fronteggiare il problema della percezione a partire dall'autoimmanenza dell'io si riarticola come riflessione sulle forme della ricerca filosofica, sul suo campo d'indagine, sui suoi limiti. Da una parte, infatti, il piano non concettuale della percezione e del sentimento definisce la dimensione della vita sulla quale la filosofia non ha né la forza né il diritto di intervenire. Dall'altra, invece, l'incontro con il non concettuale rende possibile la definizione filosofica delle vie d'accesso al mondo, che la filosofia chiarisce nella sua forma (cioè come sistema di impulsi), ma non condiziona nei suoi contenuti.

Questo slittamento lascia emergere il nucleo a cui Fichte lavora per tutta la vita: l'elemento non concettuale della conoscenza si po-

¹³ J.G. Fichte, *Practische Philosophie*, GA, II, 3, p. 99.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ R. Lauth, *Il Problema della completezza della 'dottrina della scienza' nel periodo 1793-1796*, in Id., *Il pensiero trascendentale della libertà*, M. Ivaldo (a cura di), Guerini, Milano 1996, pp. 99-183, in particolare pp. 146-152.

ne come problema solo in funzione di una dinamica intellettuale che lo comprende come eccedente rispetto a se stessa, mantenendolo però in vita come suo imprescindibile nutrimento. Lo sviluppo del problema non implica né una comprensione totalizzante del limite, né un suo annullamento o superamento, ma una manipolazione condotta in base ai modelli teorici progettati dalla riflessione filosofica. Il non-concettuale diviene dunque un tema che emerge solo in funzione delle considerazioni che il filosofo compie sul suo modo di rapportarsi alla realtà. La filosofia elementare, e in particolar modo la WL, diviene per conseguenza un pensiero che si risolve e si dissolve nella definizione dell'atto del *tematizzare*, e non in una determinazione della natura ontologica dei *contenuti* tematizzati. Solo a questo livello la filosofia *aus einem Princip* ha ragione di esistere.

3. Immediatezza

Il problema è che, almeno secondo Fichte, la questione dell'eccedenza non ha un termine di riferimento univoco. Ci sono percezioni eccedenti perché irripetibili. Ci sono percezioni che, pur essendo ripetibili, restano singolari perché non vengono ricondotte alla loro ragione di fondo e quindi eccedono l'attività concettuale dell'intelletto. E ci sono percezioni eccedenti perché il loro termine di riferimento non è un'intuizione sensibile, ma l'intuizione immediata che il soggetto ha di se stesso e di ciò che fa nel momento in cui riflette sulla propria capacità di percepire qualcosa. In questo caso l'intuizione non condiziona la riflessione ma, si potrebbe dire, ne consegue¹⁶. Soprattutto se si tiene conto del fatto che l'intuizione immediata di sé articola la risposta alla domanda: perché *io* posso percepire qualcosa in un certo modo? Nell'economia del discorso fichtiano questo è il livello più alto del sapere, quello che produce chiarezza, evidenza e possesso della scienza¹⁷. Anche l'immediatezza è una figura del non-concettuale, nella misura in cui sfugge alla mediazione del concetto. Ma a questo livello della WL non è il riflesso di una problematizzazione mancata o impossibile, bensì di una

¹⁶ Cfr. J.G. Fichte, *Fichtes Einleitung in seiner pholosophischen Vorlesungen. Oktober 1810. Kollegnachschrift Twisten*, GA, IV, 4, pp. 1-30, pp. 19-21.

¹⁷ *Ibid.*

struttura complessa e irriducibile che emerge da una problematizzazione compiuta. Infatti, l'immediatezza a cui Fichte fa riferimento, da una parte esibisce la struttura complessa dell'io: sapere in quanto sapere-di-sé. Dall'altra chiarisce che questo sapere di sé è anche sapere di qualcosa che va *oltre sé* (che, per l'appunto, eccede il sé), pur non essendo riconducibile a determinazione empirica¹⁸.

L'analisi dell'eccedenza, condotta più sopra, mostra chiaramente come in Fichte il tema del non concettuale abbia a che fare con una riflessione della filosofia su se stessa, cioè con una tematizzazione del tematizzare. La questione dell'immediatezza si colloca precisamente all'inizio di questa tematizzazione: l'inizio della tematizzazione è tematizzazione dell'inizio. E questo da due punti di vista. Il primo ha a che fare con la definizione della struttura interna del principio. Il secondo è invece relativo alla procedura messa in atto per determinarla.

Entrambi questi aspetti vengono sviluppati nella fase della WL che va dal 1796 al 1799, e segnatamente nella *Prima e seconda introduzione alla dottrina della scienza* e nelle esposizioni note come *Wissenschaftslehre nova methodo*. Tra questi documenti esiste una forte continuità: quello che viene espresso in forma sintetica e divulgativa nei saggi del *Philosophisches Journal* conosce una trattazione scientifica, approfondita e complessa nelle esposizioni di WL in senso stretto¹⁹. La continuità è attestata in maniera evidente dal fatto che queste riflessioni sulla WL partono da un medesimo assunto metodologico, che Fichte chiama postulato. La formulazione del postulato è la seguente: «pensa te stesso, costruisci il concetto di te stesso; e presta attenzione a come lo fai»²⁰. Al postulato è legata una procedura ar-

¹⁸ Su questo punto è molto chiaro G. Rametta, *L'idea di filosofia nel tardo Fichte*, «Rivista di Storia della Filosofia», (2002), pp. 461-468, p. 465.

¹⁹ Anche tra le esposizioni del 1796-1799 e la *Grundlage* del 1794 la continuità è esplicita ed è Fichte stesso a parlarne (GA, IV, 2, p. 17), allorché sostiene che rispetto al 1794 nel 1796 cambia solo il metodo espositivo, ma non i contenuti dell'esposizione e che la nuova metodologia espositiva rende possibile una più efficace presentazione di quello che nella *Grundlage* costituiva l'esposizione della dottrina della scienza nella sua parte pratica.

²⁰ J. G. Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, GA I, 4, p. 213.

gomentativa che porta Fichte a definire le nozioni di coscienza e di autocoscienza che caratterizzano questa fase del suo pensiero. Il postulato non è altro che un'ingiunzione, o un appello, all'uditore dell'esposizione della WL a distogliere lo sguardo all'oggetto esterno e a rivolgerlo verso se stesso. Per renderne chiara la funzione pratica e interattiva Fichte propone un esempio. Si osservi una parete e poi, distogliendo lo sguardo da essa, si pensi a cosa è stato fatto nel corso di quella osservazione. Si vedrà, così Fichte, che nel guardare la parete ho una consapevolezza di me stesso come di *colui* che guarda, di *colui* che è attivo nel guardare quella parete²¹. E solo grazie a questa coscienza di me come principio attivo nell'osservazione di un oggetto esterno è possibile giungere alla conoscenza chiara di un qualcosa: ogni coscienza, ogni rapporto intenzionale con un essere al di fuori di me, è resa possibile dall'autocoscienza, cioè dalla la coscienza di me stesso come attivo in questo processo. Da qui il problema:

«Ogni oggetto perviene a coscienza solo a condizione che anche io, il soggetto cosciente, sia cosciente di me. Questa tesi non può essere confutata. – Ma in questa autocoscienza di me stesso viene affermato anche che io sono oggetto a me stesso, e per il soggetto di questo oggetto vale nuovamente quello che valeva prima; diviene un oggetto che necessita di un altro soggetto e così via all'infinito. Quindi in ogni coscienza il soggetto viene separato dall'oggetto e ciascuno viene considerato come qualcosa di particolare; questo è il motivo per cui la coscienza ci riesce inconcepibile (*unbegreiflich*)»²².

Inconcepibile è la coscienza perché la sua definizione filosofica non può mai trovare garanzie di fronte al regresso all'infinito o al circolo fra soggetto e oggetto implicito nella dinamica riflessiva che si pone alla base di ogni conoscenza, e di ogni coscienza, di oggetti. La soluzione di Fichte, tanto semplice quanto feconda, viene esposta poco dopo:

«Come giungi a questa coscienza del tuo pensiero? Mi risponderai: lo so immediatamente. La coscienza del mio pensiero non è contingente, posta e legata solo in seguito ad esso, ma è inseparabile da esso. Mi risponderai in questo modo e necessariamente; perché tu non puoi assolutamente pensare il tuo pensiero senza la coscienza dello stesso [...] questa cos-

²¹ *Ivi*, p. 275.

²² *Ivi*, p. 275.

cienza è coscienza della nostra propria attività. Allora, tu sei cosciente immediatamente del tuo pensiero; e come ti rappresenti questa coscienza? In una maniera non diversa da questa: la tua attività interna, che procede verso qualcosa di esterno ad essa (verso l'oggetto del pensiero) torna simultaneamente verso di sé, e su se stessa [...]. Tu eri quindi cosciente di te stesso nel tuo pensiero, e questa autocoscienza era una coscienza immediata»²³.

Ben diversamente da un fondamento inconcusso della conoscenza²⁴, l'autocoscienza immediata si rivela essere il risultato di un'argomentazione e l'espressione di un tentativo di riconfigurare l'inconcepibilità della coscienza che lascia uno spiraglio per sviluppare ulteriori considerazioni che non subiscono né il regresso all'infinito, né il circolo della riflessione. Difatti, l'autocoscienza immediata non è una struttura indifferenziata che rende possibile tutte le altre differenziazioni concettuali. Si tratta invece di una dinamica che, pur essendo autoimmanente, è costituita da una complessa differenziazione interna:

«Siffatta coscienza immediata può essere detta, con un'espressione scientifica, intuizione e anche noi la chiameremo in questo modo. L'intuizione di cui si sta parlando è un porsi *come* ponente (*sich Setzen als setzend*) e non un mero porre; anche perché se così fosse tutto tornerebbe nella già menzionata impossibilità di spiegare la coscienza. Per me tutto sta a farvi comprendere e a convincervi di questo punto, che rappresenta la fondazione del sistema di cui sto dando un'esposizione»²⁵.

La differenziazione interna è espressa in maniera efficace dal "come". La coscienza immediata è, sì, un'intuizione, ma è anche un porre se stessi *in quanto* ponenti. Lo *als* permette, cioè, di distinguere all'interno dell'autocoscienza immediata teorizzata da Fichte alcuni momenti distinti fra loro²⁶. Il primo momento ha a che vedere con il carattere attivo della coscienza: è un porre, un'attività. Non può

²³ *Ivi*, p. 275.

²⁴ O, si potrebbe dire, un'espressione del *Transfert* del valore di verità dalle premesse di un'argomentazione alle sue conclusioni, di cui secondo lo H. Albert del *Traktat über die kritische Vernunft* (Tübingen 1991⁵) da cui anche l'immediatezza fichtiana non è immune (p. 10, nota).

²⁵ *Ivi*, p. 276, corsivo mio.

²⁶ Cfr. D. Henrich, *L'io di Fichte*, trad. it. di A. Manolino, in Id., *Metafisica e modernità. Il soggetto di fronte all'assoluto*, U. Perone (a cura di), Rosenberg & Sellier, Torino 2009, pp. 41-58.

dunque ridursi a ricezione passiva di un dato esterno. Il secondo momento concerne l'aspetto, certo autoreferenziale, ma anche autonomo dell'attività: in base al postulato, il porre, *in quanto* tale, è motivato dall'io stesso, è un porsi che emerge quando si distoglie lo sguardo dall'oggetto esterno e si presta attenzione all'operatività immanente al proprio agire. Questo non significa che l'attività sia arbitraria: lo *als*, infatti, mostra che il porsi non è altro che un'attività che rende esplicita una struttura di senso implicita nella coscienza di un oggetto. Da qui il terzo momento: l'io ha bisogno di farsi un concetto di se stesso, ma non può produrlo. Pertanto – quarto momento – grazie al processo di esplicitazione messo in opera nella costruzione del concetto di sé, l'io può sapere di sé, cioè la coscienza può pervenire ad autotrasparenza.

L'argomentazione di Fichte ha un significato strategico e trascendentale. Strategico perché, soprattutto con i primi due momenti, si mette fuori causa la possibilità di comprendere la coscienza allo stesso modo in cui si comprenderebbe un oggetto esterno. Trascendentale perché, nel terzo e nel quarto momento, Fichte tenta di riabilitare una dimensione minimale di riflessività all'interno del momento originario dell'autocoscienza nella forma della capacità di prestare attenzione. Nel prestare attenzione, infatti, l'io si appropria di ciò su cui focalizza lo sguardo e diviene immediatamente consapevole di sé come di colui che esercita un certo tipo di attività. Prestando attenzione, in secondo luogo, l'io prende le distanze dalle sue tendenze primarie e formula un sapere di secondo livello: un sapere di sé che mira alla genesi della propria attività e dunque alla definizione analitica di un concetto dell'io. L'immediatezza dell'autocoscienza, dunque, non coincide con un annullamento della mediazione concettuale, né tantomeno con l'assenza di mediazione. Si tratta piuttosto di un plesso di mediazioni di tipo diverso. Secondo Fichte, infatti, la struttura originaria dell'autocoscienza può essere colta attraverso una particolare funzione della conoscenza chiamata intuizione intellettuale. A differenza di quanto hanno potuto pensare alcuni interpreti della dottrina della scienza, tra cui il Kant di *Über ein vornehmender Ton*²⁷ e molti altri lettori influenzati dal concetto di intuizione intellettuale sviluppato dai romantici o dallo Schelling dei *Briefe* o del *Vom Ich*, per Fichte nell'intuizione intellet-

²⁷ GA, IV, 2, pp. 30-31.

tuale non c'è nulla di mistico o di irrazionale. E questo per due motivi. Da una parte perché l'intuizione intellettuale rappresenta uno strumento del filosofo ed è un procedimento che permette di figurare un io virtuale, che il filosofo può osservare e descrivere nelle sue caratteristiche. In questo senso l'intuizione intellettuale non è altro che un esperimento che l'io filosofante compie arbitrariamente su se stesso al fine di produrre l'oggetto delle proprie considerazioni²⁸. Da un altro punto di vista, invece, l'intuizione intellettuale è l'espressione della necessità pratica di far procedere le considerazioni della filosofia dall'io stesso e non da un oggetto esterno. Questa necessità, dice Fichte, non può essere dimostrata discorsivamente, ma deve essere sentita da chiunque decida di filosofare in maniera conseguente²⁹. L'intuizione intellettuale, in questa prospettiva, è intuizione della legge morale (necessità pratica) che motiva e vincola la costruzione dell'io virtuale tipica operata dal filosofo. In questo modo Fichte oltrepassa la sfera puramente individuale e personale dell'io in vista di un principio che permette all'io di uscire da sé, di integrarsi in una comunità – filosofica, etica, giuridica, politica – e di comprendersi come soggettività concreta.

Anche in questo caso, compito della WL è dimostrare la legittimità dei suoi assunti e, in particolare, di esibire e giustificare il nesso tra comprensione filosofica discorsiva e necessità pratica, fra intuizione intellettuale e legge morale. A questo è dedicata gran parte dell'esposizione di WL *nova methodo*. Il percorso di Fichte, in sintesi, è il seguente: alla base di ogni conoscenza vi è una operatività pratica espressa da un concetto di scopo. Voglio conoscere qualcosa, perché voglio e posso farci qualcosa, raggiungere un obiettivo³⁰. Per

²⁸ J.G. Fichte, *Seconda introduzione alla Dottrina della scienza*, trad. it. di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 44-46.

²⁹ *Ivi*, p. 48.

³⁰ J.G. Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo (Nachschrift Halle)*, GA IV, 2, p. 54; *Wissenschaftslehre nova methodo (Nachschrift Krause)*, GA IV, 3, p. 391; GA IV, 3, p. 371: «La tesi kantiana: i nostri concetti si rapportano solo ad oggetti di esperienza ottiene, nella *Wissenschaftslehre* una determinazione superiore: L'esperienza si rapporta solo all'agire, i concetti nascono solo per mezzo dell'agire ed esistono solo in seguito al voler agire, solo l'agire è assoluto. Kant non direbbe che l'esperienza è assoluta; egli insiste sul primato della ragione pratica, solo che egli non ha reso (*gemacht*) in maniera decisiva il pratico fonte del teoretico».

poter progettare uno scopo devo essere fatto in un certo modo: percezione, intuizione, intelletto, impulso, sforzo, sentimento, volontà. Ciascuna di queste facoltà, per potersi esplicare, richiede una limitazione: non c'è determinato senza determinabile. È possibile che la filosofia trovi un'espressione comune e complessiva per le limitazioni che rendono possibile l'esplicazione di ciascuna di queste facoltà? Un'entità di questo tipo non può essere un oggetto esterno, o un essere in sé esteriore rispetto all'io. Ogni oggetto, infatti, è un mezzo per un certo fine, è sempre manipolabile e, quindi, non può essere *fine a se stesso*. Diverso è il caso in cui la limitazione originaria è un'entità spirituale, cioè un'istanza che non trova una corrispondenza materiale nella realtà, ma che in quest'ultima si manifesta. Questa istanza, in quanto tale, è rappresentabile sotto forma di concetto dato all'io, ma non costruito da esso. Dato, cioè comunicato da un altro essere razionale che conta sul mio agire. Si tratta quindi di un «invito (*Aufforderung*) a volere, ad una libera attività»³¹:

«Che cosa significa che l'io comprende l'invito e che cosa v'è nel concetto di invito? Ciò che segue: io comprendo il concetto, ho la conoscenza che nel concetto di un altro essere si conta sul mio agire, e che se questo concetto di un altro essere avesse causalità, verrebbe prodotto in me un agire mediante questo concetto dell'altro essere»³².

Dopodiché, Fichte dedica tutta la seconda parte della *WL nova methodo* a chiarire in che modo a partire da questa condizione fondamentale della soggettività concreta è possibile l'individuazione. Senza potersi troppo soffermare sulla teoria fichtiana dell'intersoggettività, questi pochi cenni sembrano essere sufficienti a sviluppare almeno un paio di considerazioni in merito alla tematica del non-concettuale.

La prima è che la riflessione sul non concettuale inteso come immediatezza trova la sua condizione di possibilità in quella sulle condizioni della mediazione comunicativa. Il che è solo un modo di dire che il non concettuale si dà solo alla luce di un'attività concettuale che lo comprende.

La seconda è che questa conclusione viene raggiunta da Fichte ancora solo in teoria. Fino a questo punto la *WL* ha una sua coerenza interna, ma ancora non esiste una prova della validità effettiva di

³¹ *Ibid.*

³² GA IV, 2, p. 180.

ciò che sostiene. A ben guardare, tuttavia, si comprende che la teoria abbozzata nella *WL nova methodo* non è altro che una descrizione e una spiegazione trascendentale della dinamica del postulato da cui prende vita ogni esposizione della *WL*. In altre parole, l'esposizione della *WL* mette in opera, cioè realizza effettivamente, ciò che teorizza: l'appello di un altro essere umano è la condizione fondamentale per la formazione della soggettività concreta, perché è espressione di una limitazione originaria puramente spirituale, intuita come legge morale, sentita come necessità pratica e spiegata come volere puro. Ma l'appello di un altro essere umano è anche la condizione per l'inizio dell'esposizione filosofica, che si basa su una costante interazione fra il *Wissenschaftslehrer* (colui che formula il postulato) e il *Lehr-ling* (colui che lo mette in opera). Anche in questo caso ci si trova di fronte a una forma di immediatezza. La correttezza della spiegazione filosofica non è accertata da una qualche forma di consenso o di convinzione soggettiva. Né tantomeno da una dimostrazione che assume l'esposizione filosofica come suo oggetto. Il livello metafilosofico della *WL*, piuttosto, accerta immediatamente la sua correttezza nel fatto stesso della sua attuazione, là dove pensare e fare vengono a coincidere. In questo senso l'immediatezza che caratterizza la *WL* non solo dischiude l'orizzonte per una serie di complesse differenziazioni interne (concetto di autocoscienza) ma rappresenta anche una forma di concettualizzazione radicalizzata all'estremo o, in una parola, il compimento della filosofia nell'operatività pratica della riflessione.

4. Immanenza

La nozione fichtiana di immediatezza mette in luce con estrema chiarezza la ricorsività della *WL*³³, un sapere che tematizza le sue determinazioni interne e mostra la verità del suo procedimento facendo leva non solo sulla possibilità e la coerenza dei suoi asserti, ma anche sulla loro realtà fattuale. La teoria del sapere proposta dalla *WL* è vera perché è verificata da quella forma particolare di sapere che è la *WL* stessa. E la *WL* è verificata perché, direbbe Fich-

³³ Su questo cfr. A. Bertinetto, *La forza dell'immagine. Argomentazione trascendentale e ricorsività nella dottrina della scienza di J.G. Fichte*, Mimesis, Milano 2010.

te, *noi* siamo la WL: siamo noi stessi a farla e a costruirla nel momento stesso in cui ne parliamo. E in questo senso si può anche dire che siamo noi quell'assoluto – o quel principio – che la WL deve ammettere come punto di partenza e obiettivo della sua argomentazione³⁴.

Ma in che senso noi siamo l'assoluto? Siamo l'assoluto perché, nel costruirla comprendiamo la WL – e di conseguenza noi stessi – come esistenza e/o manifestazione dell'assoluto. Nel pensare l'assoluto, infatti, lo esprimiamo e gli conferiamo esistenza nei nostri pensieri. Ma in questo modo lo presupponiamo tacitamente – e arbitrariamente – come qualcosa che esiste indipendentemente dalle nostre considerazioni. È infatti inevitabile distinguere “immediatamente” tra il pensiero dell'assoluto e l'assoluto stesso³⁵. Chiarire l'equazione fra sapere ed esistenza significa perciò mostrare come quest'ultima non sia l'assoluto stesso, ma la sua forma esteriore, il suo *Daseyn*³⁶, cioè il luogo in cui l'assoluto, o l'essere, si rivela rendendosi visibile nel modo del non-essere. Non coincidendo con l'essere, l'esistenza è allora *immagine* di esso, potere figurativo che manifesta ciò che altrimenti resta chiuso in sé³⁷. Il carattere di apertura dell'esistenza ne sancisce in pari tempo l'ambiguità. Da una parte, infatti, l'esistenza è sempre inscindibilmente esistenza dell'essere e l'essere sempre implicito nell'esistenza. D'altra parte, però, la differenza fra essere ed esistenza garantisce una certa autonomia di quest'ultima rispetto all'essere: l'esistenza non è una cieca emanazione dell'essere, ma iscrizione dell'essere in una rete di relazioni tutta interna all'esistenza stessa, che Fichte chiama «pensiero dell'essere»³⁸. L'essere esiste nell'esistenza solo nella misura in cui noi, che diamo vita al sapere del sapere, lo pensiamo e, pensandolo, lo inscriviamo nel sapere³⁹. In questo modo, tuttavia, l'essere si ridu-

³⁴ J.G. Fichte, *Wissenschaftslehre 1804 cit.*, p. 253.

³⁵ J.G. Fichte, *Vierter Vortrag der Wissenschaftslehre* (1805), GA II, 9, pp. 185-187.

³⁶ *Ivi*, p. 185. Per una lettura aggiornata di questa importante esposizione della WL cfr il recente volume delle «Fichte-Studien» *Fichte in Erlangen. 1805*, M. Gerten (a cura di), Rodopi, Amsterdam 2010.

³⁷ *Vierter Vortrag der Wissenschaftslehre cit.*, p. 186.

³⁸ *Ivi*, p. 195.

³⁹ *Ivi*, p. 186.

ce ad una determinazione relativa all'esistenza e diventa un concetto totalmente relativo, ammissibile solo nel quadro di sviluppo del sapere medesimo⁴⁰. In una parola: smette di essere assoluto.

Questa contraddizione, pur lacerando ogni nesso causale fra essere ed esistenza, rende possibile una considerazione trascendentale della relazione che sussiste fra essi. Fichte risolve la contraddizione in due passaggi. Innanzitutto il pensiero dell'essere non viene compreso come l'essere stesso, ma come il risultato di una nostra proiezione (*Hinstellung*) arbitraria⁴¹. In secondo luogo, proprio mediante questo divenir consapevoli del nostro proiettare l'essere all'interno del sapere, diventa necessario chiarire che il pensiero dell'essere, in quanto relativo all'esistenza, riflette solo il lato formale dell'esistere, ma non tocca *il fatto* che l'essere stesso esiste nell'esistenza. Nella WL del 1805 Fichte chiarisce la questione sostenendo che: «l'esistenza è necessariamente esistenza dell'essere, *in quanto (als)* tale»⁴². La ricerca trascendentale procede quindi a mostrare come lo iato tra essere ed esistenza – che per Fichte è *unbegreiflicher Zusammenhang*⁴³ – sia generato proprio dallo *als* cioè da quell'operatore argomentativo che rende possibile lo sviluppo immanente del sapere. Lo *als* consente di istituire la relazione fra essere ed esistenza come rapporto fra termini differenti. L'esistenza – il sapere – può dunque essere configurata come intuizione e coscienza dell'essere. Ma proprio perché nell'esistenza l'essere viene compreso *in quanto* essere, la relazione all'essere rappresenta il limite originario dell'esistenza stessa. Lo *als* eleva l'esistenza alla coscienza della propria diversità rispetto all'essere. E questa, a sua volta, viene compresa come il risultato della libera riconfigurazione concettuale (*Nachkonstruktion*) dell'esistenza rispetto a se stessa. In questo profilo l'esistenza può essere compresa come intelletto (*Verstand*), cioè come concatenazione di nessi concettuali prodotti dalla riflessione⁴⁴. Sicché Fichte può sostenere che, l'esistenza è genesi e/o luce: intellezio

⁴⁰ *Iv.*, pp. 187, 189.

⁴¹ *Ivi*, p. 196.

⁴² *Ivi*, p. 194.

⁴³ *Ivi*, p. 187.

⁴⁴ *Ivi*, p. 192.

dell'essere in funzione della relazione all'essere che il pensiero istituisce con quest'ultimo.

Lo stesso problema può però essere considerato da una diversa prospettiva, e cioè non in relazione alle caratteristiche che distinguono l'esistenza dall'essere, ma in riferimento al fatto *che* si dà esistenza dell'essere. Che, infatti, l'esistenza dell'essere sia genesi di esso, non significa che la relazione tra esistenza ed essere sia necessaria. In questa prospettiva, tematizzare l'esistenza vuol dire coglierla nel suo darsi problematico ed esplicitarne l'infondatezza e la contingenza. Se il fatto che l'esistenza è esistenza dell'essere potesse essere giustificato prescindendo dall'alterità dell'essere e in termini immanenti all'esistenza stessa, allora questa potrebbe essere compresa come *causa sui*, perdendo la propria relazione con l'essere di cui è esistenza. D'altra parte, se fosse l'essere stesso a venir inteso come fondamento causale trascendente l'esistenza, non si potrebbe evitare il regresso all'infinito⁴⁵. La conseguenza di questa aporia è espressa nell'importante teoria della *Nicht-Folge*, formulata nella VII lezione della WL del 1805⁴⁶: se si dà esistenza – afferma Fichte – questa è esistere dell'essere; ma, *in quanto* esistenza dell'essere, nella sua essenza, l'esistenza non deve comprendersi come conseguente dall'essere. In altri termini, la necessità che l'esistenza sia relazione all'essere è tale solo se si assume il darsi dell'esistenza come qualcosa di problematico. Ma in quanto *fatto* l'esistenza non è una conseguenza necessaria dell'essere. Così:

«Tutto deve essere assolutamente concepibile, compenetrato nella sua più intima essenza e risolto nella luce. Non deve, perciò, restare nulla di inconcepibile: e anche se in un certo rispetto qualcosa restasse inconcepibile, dovrebbe essere concepito assolutamente e completamente come inconcepibile»⁴⁷.

Il sapere (l'esistenza, la luce) appare, dunque, come autocreazione di un piano d'immanenza che proietta e rischiarava l'essere in termini concettuali. Ma in quanto autocreazione disciolta da un legame causale con l'essere, il potere rischiaratore del sapere è diretto verso se stesso e correlato a un potere assolutamente creativo che trova il proprio fondamento facendosi carico della sua problematicità inter-

⁴⁵ *Ivi*, p. 209.

⁴⁶ *Ivi*, p. 209.

⁴⁷ *Ivi*, p. 205.

na⁴⁸. L'immanenza del sapere è espressione di una «riflessibilità assoluta»⁴⁹ del sapere come esistenza dell'essere, cioè dell'infinita possibilità del sapere di riflettere su se stesso. Riflessibilità che, come orizzonte dell'attuazione concreta delle possibilità autoriflessive del sapere, è anche inclusione di un elemento fattuale che innesca l'autoriflessione. Il "noi" della WL, come Fichte dirà chiaramente nel 1813, rappresenta precisamente questo elemento.

L'integrazione dell'arbitrio del noi nella deduzione genetica del sapere non comporta una riduzione della circolarità della WL all'iterazione meccanica di procedure che si impongono dall'esterno. Il noi che dà vita al sapere del sapere deve sempre poter essere in grado di interrompere la reiterazione della pratica riflessiva e avvedersi del *sensu* delle sue operazioni⁵⁰. In quell'atto che Fichte chiama «riflessione assoluta» il noi deve, cioè, divenire immediatamente consapevole del fatto che l'ammissione dell'assoluto è necessaria per il funzionamento 'tecnico' della riflessione. Ma la riflessione assoluta lascia emergere anche il pensiero *dell'assoluto*, che non è un prodotto riflessivo ma il prodotto di una credenza, o di una fede. Non si tratta però della fede nell'assoluto, ma nella riflessione⁵¹. Solo in questo modo può essere compresa la vera realtà che si dà nel sapere, ovvero l'assoluto che appare come fondamento della dinamica di autorischiaramento implicita nel sapere stesso.

Ora, non si deve intendere il richiamo di Fichte alla fede come il ricorso ad elementi irrazionali di fronte ai limiti irriducibili della ricerca trascendentale. La fede è un momento funzionale all'esibizione della peculiarità ontologico-trascendentale del sapere, mira a mettere in luce come nella deduzione genetica del sapere emergano aspetti di natura non esclusivamente teoretica, ma anche di ordine pratico⁵², così come a chiarire in che modo e a che livello il non concettuale può essere compreso come tale. Solo mediante la riflessione assoluta, infatti, è possibile che la ricerca trascendentale pro-

⁴⁸ H.P. Falk, *Existenz und Licht. Zur Entwicklung des Wissensbegriffs in Fichtes Wissenschaftslehre von 1805*, «Fichte Studien», 7 (1995), pp. 49-57.

⁴⁹ *Vierter Vortrag der Wissenschaftslehre cit.*, p. 231.

⁵⁰ *Ivi*, p. 231.

⁵¹ *Ivi*, p. 234.

⁵² Su questo punto cfr. G. Zöller, «Das Element aller Gewissheit». *Fichte, Kant und Jacobi über den Glauben*, «Fichte-Studien», 14 (1998), pp. 21-41.

ceda oltre la semplice problematicità del suo presupposto iniziale e lo confermi tramite la pratica fattuale del sapere. La fede non ‘toglie’ la riflessibilità, ma ne conferma la funzione nella deduzione completa del sapere. La fede costituisce, in questo senso, un atteggiamento epistemico necessario per l’esercizio della riflessione trascendentale: in primo luogo perché consente di assicurare, sebbene in maniera ancora solo fattuale, l’arbitrio da cui la ricerca trascendentale prende le mosse a un termine non più problematico, ma consaputo immediatamente. E poi perché, eccedendo la meccanica iterazione della procedura riflessiva, vincola la cooperazione fra *Wissenschaftslehrer* e *Lehrling* a un’esigenza espositiva che oltrepassa la costruzione formale della *Darstellung* della WL. Il *Glaube* diviene così una determinazione in cui si rende visibile il modo in cui il *noi* che fa la WL si ri-appropria del *sense* della sua stessa visione.

L’ulteriore percorso della WL del 1805 chiarisce il momento fattuale espresso nella nozione di fede. Il legame fra la procedura riflessiva e autoriflessiva del sapere deve sempre essere compenetrato da un’analisi dei modi mediante i quali l’essere può apparire nell’esistenza. Il passaggio decisivo compiuto da Fichte è quello di spiegare che l’essere appare nel sapere come la sua legge⁵³. L’assoluto, a questo livello, non è più la proiezione che emerge da un pensiero, ma la regola e il compito che il sapere pone a se stesso. Il *Gesetz*, infatti, esprime un comando che è al contempo problematico e categorico. Problematico, perché l’assoluto si manifesta solo *a condizione* dell’esplicarsi del sapere. Categorico, perché anche ammesso che un sapere autoriflessivo accada, la completezza dell’autoriflessione si accompagna alla progressiva perdita della dimensione ‘eventuale’ del sapere in favore di una comprensione del nesso che lega comprensione dell’essere e autocomprensione del sapere. La dimensione problematica della legge è espressione del fatto che ogni attuazione del sapere è anche messa in opera della libertà. La dimensione categorica chiarisce il fatto che l’attuazione della libertà è, al contempo, perdita di sé, sacrificio⁵⁴, attenzione ai nessi che legano sapere ed essere i quali, proprio perché determinati da una legge, non possono essere ricondotti a inclinazioni individuali, ma presentati come possibilità più proprie dell’individuo medesimo.

⁵³ *Vierter Vortrag der Wissenschaftslehre cit.*, pp. 287-288.

⁵⁴ *Ivi*, pp. 227, 254, 309.

Il fatto che nel sapere l'assoluto si manifesti come legge mette in evidenza un aspetto molto interessante della comprensione fichtiana del non concettuale. Tutta la WL, infatti, non è altro che un percorso di deduzione delle operazioni apparentemente arbitrarie che rendono possibile la formazione e l'esposizione della WL. Lo scopo è la realizzazione di una scienza ricorsiva, ossia la ricomposizione dello iato tra il sapere e la sua ragione pratico-teoretica, ma anche tra il sapere che viene fatto oggetto dalla WL e la WL stessa come sguardo che focalizza la sua attenzione sul sapere. In una parola, la WL come scienza ricorsiva mira ad una immanenza assoluta e compiuta della sua visione, delle sue considerazioni e degli strumenti che impiega per formularle. A questo livello la compenetrazione filosofica e razionale della realtà si sovrappone alla dimensione metafisica che la legittima e la WL è tanto più compiuta, quanto più questi due piani vengono a coincidere. Ne deriva anche che il non concettuale a cui Fichte fa riferimento può essere inteso nella forma di un assoluto ineffabile e trascendente rispetto al sapere solo all'inizio dello sviluppo della spiegazione trascendentale. Ma tutto il percorso della WL è volto a tradurre quel non concettuale in termini immanenti al sapere, senza con ciò annullarlo nella rete di relazioni propria del sapere stesso o ridurlo a concetti. L'assoluto come legge del sapere viene incontro a questa esigenza. La legge infatti regola e pone un compito al sapere, senza essere oggetto del sapere stesso. Il sapere, in questo senso, non "concepisce" la legge, ma la mette in opera, la concretizza nel suo modo di procedere. Come avveniva in riferimento alla nozione di immediatezza, anche in questo caso la dimensione non concettuale del sapere rinvia a una radicalizzazione della razionalità stessa. Radicalizzazione che non ha tanto a che fare con un iperrazionalismo, ma con l'esigenza di riflettere sui modi in cui un sapere compiuto può tradursi nell'effettualità di un fare, di cui la WL – filosofia radicale, conseguente, compiutamente dedotta nella sua legittimità e priva di presupposti – è solo una determinazione.

5. Considerazioni conclusive

Nella dottrina della scienza, quindi, eccedenza, immediatezza e immanenza assoluta sono intimamente legate tra loro. La riflessione sul problema dell'eccedenza del materiale sensibile rispetto alla vi-

sione della filosofia permette di spostare l'asse della filosofia trascendentale dalla considerazione del dato alla riflessione sul modo in cui il sapere vi si rapporta. Il ricorso all'immediatezza mostra come il principio della filosofia trascendentale – originario, immediato e irriducibile a concetti – sia definito, comunque, da una struttura internamente differenziata che non annulla la riflessione, ma la riabilita ad un livello diverso come operatività pratica. Rapportata all'esigenza di compiutezza della filosofia l'operatività pratica della riflessione si configura come manifestazione di una legge e come concretizzazione di un compito che la legge stessa pone alla riflessione. Concretizzazione che non si ferma alla compiutezza di una teoria, ma si traduce in una modificazione (razionale) della realtà.

L'avvicinarsi di questi diversi aspetti, e dei livelli problematici che vi si connettono, nelle varie fasi della filosofia fichtiana mostra la continuità del progetto della WL in riferimento ad alcune nozioni decisive per comprenderne il significato (impulso e sentimento, autocoscienza e intuizione intellettuale, assoluto e sapere) e relativizza moltissimo l'impianto idealistico del pensiero fichtiano, che si presenta come strumentale rispetto alla riflessione sui modelli in base ai quali la realtà può essere modificata e la filosofia tornare alla vita.

Siamo quindi ben distanti – molto più indietro?, molto più avanti? – dal dibattito contemporaneo sul contenuto non-concettuale, sostanzialmente fermo all'indagine epistemologica sulla relazione tra lo spazio logico del pensiero e quello della percezione. Al livello della WL, come in parte abbiamo visto, queste due dimensioni non possono essere distinte e poste in relazione tra loro, ma rappresentano due determinazioni di un unico nucleo pratico e teoretico che Fichte chiama sapere o pensiero⁵⁵. Con questi termini Fichte non intende solo il modo in cui io posso conoscere qualcosa, ma la condizione esistenziale della piena trasparenza del soggetto – o del sapere – rispetto a se stesso e alla sua funzione in un mondo definito primariamente dalla comunità di cui è membro. Sapere, direbbe Fichte, non significa «molto da fare», ma «qualcosa da essere»⁵⁶. E

⁵⁵ Cfr. J.G. Fichte, *Logica trascendentale II. Sul rapporto della logica con la filosofia*, A. Bertinetto (a cura di), Guerini, Milano 2004, pp. 187, 195.

⁵⁶ J.G. Fichte, *Wissenschaftslehre* (1813), in I.H. Fichte (a cura di), *J. Gottlieb Fichtes nachgelassene Werke*, Bonn 1834, Bd. II, pp. 3-87, p. 11.

solo in questo senso la WL non è quel rarefatto gioco logico sul quale Kant ironizzava nella sua celebre *Erklärung* del 1797, ma un progetto che si compie nel tornare alla realtà modificandola concretamente. Credo che questo sia uno degli spunti più significativi che la riflessione fichtiana può dare al dibattito contemporaneo⁵⁷. Sta a noi decidere se recepirlo o meno.

⁵⁷ Per approfondimenti relativi all'influenza del pensiero di Fichte sulla filosofia del '900 rinvio a *Wissen, Freiheit, Geschichte. Die Philosophie Fichte im 19. und 20. Jahrhundert*, J. Stolzenberg-O.P. Rudolph (a cura di), Rodopi, Amsterdam 2010 (il primo di una serie di tre volumi delle «Fichte-Studien» sul tema) e a Ch. Koltz, *Selbstbewusstsein und Praktische Identität. Eine Untersuchung über Fichtes Wissenschaftslehre nova methodo*, Klostermann, Frankfurt am Main 2002, pp. 130-137 e pp. 169-178.