

LA FILOSOFIA TRASCENDENTALE COME “SCIENZA
DELLA LIBERTÀ”: LA PROSPETTIVA DI FICHTE NELLA
DOTTRINA DELLA SCIENZA NOVA METHODO
(1796-1799)

Tommaso Valentini
(Università Guglielmo Marconi – Roma)

Vorrei prendere le mosse da una notazione del Prof. Claudio Cesa contenuta in un saggio dal titolo «*Trascendentale*» in J.G. Fichte. *Materiali per una storia del concetto*. Nell'*incipit* del suo scritto Cesa osservava giustamente che «una storia dell'uso del termine “trascendentale” dopo Kant è ancora tutta da scrivere»¹. Lo stesso saggio terminava con quest'emblematica notazione: «[...] si dovrà concludere che l'uso, così poco univoco, da parte di Fichte del termine “trascendentale” impone di considerarlo un problema, e non una formula felice con la quale definire la sua filosofia»². Tale notazione

¹ C. Cesa, «*Trascendentale*» in J.G. Fichte. *Materiali per una storia del concetto*, in Id., *J.G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, Il Mulino, Bologna 1992, pp. 149-166, p. 149.

² *Ibidem*, p. 166. Tuttavia ci pare che sia corretto definire il sistema fichtiano come “filosofia trascendentale”: è lo stesso autore tedesco ad averci detto in più testi e lezioni di aver elaborato una prospettiva di *Transzendentalphilosophie* “con Kant, oltre Kant”. Uno degli scritti più noti nel quale Fichte afferma questo è l'*Anweisung* del 1806; si tratta di un passo molto importante poiché giustifica una interpretazione unitaria del pensiero fichtiano, senza cioè una netta cesura – una sorta di “svolta teoretica” (*theoretische Kehre*) – tra il cosiddetto periodo di Jena (1794-99) e il periodo di Berlino (1800-14): nel 1806 egli afferma che la sua «visione filosofica da tredici anni [cioè dal 1794, anno della pubblicazione a Jena del *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*] non si è alterata in alcun punto (*in keinem Stücke geändert hat*)» (J.G. Fichte-Gesamtausgabe, vol. 9, hrsg. von R. Lauth e H. Gliwitzky, Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 1995, pp. 47-

contiene forse una critica implicita alla definizione che Reinhard Lauth (1919-2007) e la sua scuola hanno dato del pensiero fichtiano come un *System der Transzendentalphilosophie*, un “pensiero trascendentale della libertà” rigorosamente dedotto “da un principio primo e fondante” (*aus einem Prinzip*). Tale principio è quello della libertà considerata come costitutivo essenziale della coscienza umana e delle sue facoltà teoretiche e pratiche.

Nel nostro scritto prendiamo in esame le declinazioni che la nozione di trascendentale ha avuto in Fichte negli anni del suo insegnamento a Jena (1794-99): metteremo, quindi, in rilievo il particolare ruolo epistemologico che la facoltà del volere (*Wille*) ha assunto nel ciclo di lezioni fichtiane noto come *Dottrina della scienza nova methodo* (*Wissenschaftslehre nova methodo*). Come vedremo, in queste lezioni Fichte individua il *primum movens* di tutta l'attività coscienziale teoretico-pratica in una facoltà definita come “volere puro ed originario”; su tale volere egli fonda la libertà assoluta che contraddistingue l'individuo. Seguendo anche le riflessioni ermeneutiche di Reinhard Lauth e di Luigi Pareyson, proponiamo una interpretazione della filosofia trascendentale fichtiana come “sistema della libertà” e “scienza stessa della libertà”. Fichte ha esplicitamente inteso edificare una «scienza dell'etica (*Wissenschaft der Sittenlehre*)»³; all'interno di tale costituzione la libertà viene considerata come il *primum scientiae*, come la ragion d'essere dell'intero sistema trascendentale nelle sue declinazioni etico-pratiche. In Fichte la libertà è, dunque, il presupposto della “scienza trascendentale”, la sua intima *ratio*

212, p. 47; trad. it. di G. Boffi e F. Buzzi, *Introduzione alla vita beata*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, p. 91). Quello di Fichte è, dunque, un programma unitario di “filosofia trascendentale” che ha conosciuto diverse esposizioni (*Darstellungen*) ed approfondimenti sistematici. D'ora in poi la *J.G. Fichte-Gesamtausgabe* sarà citata con la sigla GA, seguita dall'indicazione della serie, del volume e del numero di pagina.

³ J.G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach der Principien der Wissenschaftslehre*, Christian Ernst Gabler, Jena und Leipzig 1798; hrsg. von M. Zahn, Meiner, Hamburg 1963, p. 15; trad. it. di C. De Pascale, *Sistema di etica*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 16. Nella stessa pagina Fichte usa anche l'espressione “scienza della morale (*Wissenschaft der Moralität*)” da edificare in base ai principi trascendentali elaborati nella *Dottrina della scienza*. Di un Fichte costruttore di una “scienza della libertà” ha parlato anche Xavier Tilliette: cfr. X. Tilliette, *Fichte. La science de la liberté*, Vrin, Paris 2003.

essendi: la libertà è la condizione fondamentale delle strutture argomentative della *Wissenschaftslehre* ed in queste trova la sua piena conferma e deduzione. Nel nostro studio viene perciò sottolineato che la libertà è il presupposto della *scientia* fichtiana ed il suo stesso compimento.

1. Sei possibili paradigmi di filosofia trascendentale

Prima di addentrarci nel sottolineare l'originalità dell'approccio fichtiano alla cosiddetta “filosofia trascendentale”, ci pare opportuno delineare, seppur in maniera succinta, un nostro orientamento storiografico di fondo sul problema stesso del concetto di “trascendentale”, della sua storia e delle possibili declinazioni teoretiche. Diciamo subito che “trascendentale” *pollakòs léghetai*, si definisce in molti modi. Nella storia della filosofia ci pare possibile individuare almeno sei grandi “epoche”, “paradigmi epistemologici”, “famiglie concettuali” nei quali si è stata argomentata l'esistenza di una *philosophia transcendentalis*. Tali sei paradigmi storiografici non sono di certo tra di loro in un rapporto di *Aufhebung*, essi piuttosto convivono tuttora e continuano ad animare il dibattito attuale sotto varie forme. Si tratta di paradigmi aperti e che contengono al loro interno diverse sfumature. Li indichiamo in ordine storico, così come essi si sono configurati nello sviluppo del pensiero: 1) il modello ontologico classico-medievale e variamente riproposto nella “scolastica barocca”; 2) il modello kantiano incentrato sull'architettura delle facoltà conoscitive e sull'analisi dei limiti della ragione (*Grenzen der Vernunft*); 3) il modello inaugurato da Cartesio, sviluppato in parte da Reinhold e da Salomon Maimon, portato quindi a compimento da Fichte come “sistema della libertà” deducibile *aus einem Prinzip* (il “volere puro” per il Fichte di Jena, l'intelletto infinito per Maimon); 4) la declinazione storico-linguistica che del trascendentalismo kantiano hanno dato Wilhelm von Humboldt e nel Novecento Ernst Cassirer e la sua scuola: in Cassirer gli a priori sono concepiti come funzioni simboliche di carattere originariamente linguistico (*sprachliche Sinngebungen*)⁴; 5) la scuola fenomenologica husserliana: l'analisi degli *eide*

⁴ A tal proposito ci limitiamo a segnalare E. Cassirer, *Die Kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie*, in *Festschrift für Paul Hensel*, Griez i.

come forme universali e trascendentali dei vissuti coscienziali (*Erlebnisse*); 6) una generale decostruzione delle strutture fondative del trascendentale in ordine alle emergenze di una “epistemologia della complessità”, di un “pensiero della differenza”, delle forme di “pensiero plastico” tipiche del postmodernismo e del postumanesimo. In generale, secondo tali orientamenti di pensiero, il trascendentale (nel senso kantiano e fichtiano del termine) dimenticherebbe “la parte più intima e più fragile della condizione umana”; in queste “decostruzioni” e contestazioni stesse del trascendentale si ha un generale primato della finitudine umana e della contingenza in opposizione a ogni proposta epistemologica di carattere fondativo. Tali prospettive potrebbero compendiarsi nell’espressione di Gianni Vattimo “il trascendentale è la contingenza”⁵.

2. Dall’ontologia classica alla svolta trascendentale cartesiana: la linea storiografica di Reinhard Lauth

Come è noto, è lo stesso Kant che nel § 12 della prima *Critica* si confronta con la «filosofia trascendentale degli antichi»: a suo parere si tratta di «un pensiero che avendo resistito per così lungo tempo, per vuoto che sembri, merita sempre una ricerca della sua origine». A suo parere la *philosophia transcendentalis* della scolastica ha «il proprio

V., 1923, pp. 105-127; S. Mayer, *Die Rezeption Wilhelm von Humboldts in der Sprachphilosophie Ernst Cassirers*, in *Protokollband Teil I*, Humboldt-Grimm-Konferenz Berlin 22.-25. Oktober 1985, Berlin 1986, pp. 322-331; M. Martinaro, *Motivi humboldtiani nella filosofia di Ernst Cassirer*, «Accademia delle Scienze Morali di Napoli», XCVII, 1986, pp. 199-221; M. Ferrari, *Categorie e a priori*, Il Mulino, Bologna 2003, in particolare pp. 135-164; e il nostro saggio *Filosofia trascendentale e funzione del linguaggio. Ernst Cassirer lettore/interprete di J.G. von Herder e W. von Humboldt*, in I. Pozzoni (a cura di), *Schegge di filosofia moderna I*, deComporre Edizioni, Gaeta 2013, pp. 39-78.

⁵ Cfr. G. Vattimo, *Oltre l’interpretazione. Il significato dell’ermeneutica per la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1994. Su tali variegate posizioni ci limitiamo ad indicare C. Dovolich, *Derrida tra differenza e trascendentale*, FrancoAngeli, Milano 1995; J. Benoist, *Sortir du “transcendental”*, in J.-C. Goddard (éd.), *Le transcendental et le spéculatif dans l’idéalisme allemand*, Vrin, Paris 1999, pp. 216-236; A. Rigobello (a cura di), *Le avventure del trascendentale*, Rosenberg & Sellier, Torino 2001; P. Colonnello, *Orizzonti del trascendentale*, Mimesis, Milano 2013.

fondamento in qualche regola dell’intelletto che è stata però falsamente interpretata». Egli spiega con rigore che i *transcendentalia* o *transcendentitia* erano i predicati universali delle cose, le caratteristiche generalissime del *tò òn, id quod est*. Come si evince con chiarezza già dalla prima delle *quaestiones de veritate* di Tommaso d’Aquino, vengono classificati 5 modi fondamentali dell’essere: *quodlibet ens est res, unum, aliquid, verum, bonum*. I trascendentali sono cinque proprietà che trascendono (abbracciandoli) tutti gli ambiti in cui l’essere si articola. Nella tarda scolastica verrà inserito tra i trascendentali anche il *pulchrum*, considerato da Jacques Maritain “lo splendore di tutti i trascendentali riuniti”. Inutile sottolineare che la teoria scolastica dei trascendentali è comprensibile nel quadro della *Weltanschauung* ebraico-cristiana nella quale ad ogni ente pertiene un’intrinseca verità e bontà poichè considerato *ens creatum a Deo ex nihilo*⁶.

Kant è lontano da quella “fiducia gnoseologica” (così Étienne Gilson) che caratterizzava la scolastica. Egli avverte però che i trascendentali sono il frutto di una particolare esigenza conoscitiva ai suoi occhi irrinunciabile, quella dell’universalità:

«questi presunti predicati trascendentali delle cose – si sottolinea sempre nel § 12 – non sono altro che esigenze logiche (*logische Erfordernisse*) e criteri di ogni conoscenza delle cose in generale, a fondamento della quale si pongono le categorie della quantità, ossia della unità, pluralità e totalità; [...] tuttavia gli antichi facevano incautamente di questi criteri di pensiero proprietà delle cose stesse»⁷.

⁶ Sulla nozione scolastica dei trascendentali la letteratura è molto ampia. Ci limitiamo ad indicare tre testi che ci paiono ben documentati: P. Di Vona, *I concetti trascendentali in Sebastian Iñquierdo e nella Scolastica del Seicento*, Loffredo, Napoli 1994; E. Gil Sáenz, *La teoría de los trascendentales en Tomás de Aquino: evolución de sus precedentes y elementos de novedad*, Edusc, Roma 2007; M. Savarese, *La nozione trascendentale di bello in Tommaso d’Aquino*, Edusc, Roma 2014.

⁷ Sul confronto critico di Kant con l’aristotelismo scolastico tedesco e sulle fonti della nozione kantiana di trascendentale si segnala l’approfondito studio di F. Valerio Tommasi, *Philosophia transcendentalis. La questione antepredicativa e l’analogia tra la Scolastica e Kant*, Leo S. Olschki, Firenze 2008. Cfr. anche M. Campo, *Trascendentale kantiano e trascendentale della tradizione scolastica*, in A. Rigobello (a cura di), *Ricerche sul trascendentale kantiano*, Antenore, Padova 1973, pp. 259-271.

Sono stati Schelling ed Hegel tra i primi a sottolineare il fortissimo significato speculativo della svolta cartesiana. Nelle sue *Vorlesungen* berlinesi sulla storia della filosofia Hegel ribadisce che Cartesio è «l'iniziatore della filosofia moderna in quanto egli erige il pensare a principio; il pensare che di per sé differisce dalla teologia filosofica che viene messa fuori gioco; si tratta di un terreno completamente nuovo»⁸. Hegel interpreta il *Denken* cartesiano come un atto libero e radicale di autoosservazione e autoriflessione che il soggetto compie sulle proprie operazioni mentali; nelle *Meditationes de prima philosophia* Hegel scorge nel puro atto di pensiero il principio primo di ogni evidenza e sottolinea che si tratta di un «pensare libero per sé, [...] di un'operazione universale, di un principio che riguarda tutti e ciascun individuo»: «se l'uomo vuol sapere la verità, può raggiungerla solo mediante la riflessione, la meditazione. Questa è la base»⁹. Dello stesso parere storiografico è Schelling, secondo il quale «Cartesio voleva trovare un punto in cui pensiero o rappresentazione (giacché egli non fa distinzione tra le due cose) ed essere [*Denken, Vorstellung und Sein*] immediatamente coincidono in una sola cosa: questo punto credette di averlo trovato nel suo *cogito ergo sum*»¹⁰.

Come noto agli esperti della *Fichte-Forschung*, Reinhard Lauth ha ulteriormente sviluppato questa intuizione storiografico-teoretica di Hegel e Schelling scorgendo in Descartes una filosofia trascendentale *ante litteram*. Lauth ha trovato *in nuce* nei testi cartesiani quell'idea di filosofia trascendentale che troverà il suo compiuto e problematico sviluppo in Maimon, Reinhold e soprattutto in J.G. Fichte. Quello che Descartes ha inteso edificare è un sistema aperto di deduzione della molteplicità a partire da principi primi e fondanti, da evidenze originarie. Ma l'ermeneutica lauthiana si spinge anche oltre: sulla scorta di un'attenta lettura dei testi e dell'epistolario, Lauth scorge in Descartes «un sistema della libertà» fondato su una concezione del *cogito* quale *voluntas-in-actu*. Tra il Descartes delle *Meditationes*

⁸ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, [Berlin, Wintersemester 1825-26], trad. it e cura di R. Bortoli, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 468.

⁹ *Ibidem*, p. 469.

¹⁰ F.W.J. Schelling, *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna*, [*Münchener Vorlesungen*, in *Sämtliche Werke*, vol. X, 1856-1861] a cura di G. Durante, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 11.

e dei *Principia philosophiae* e il Fichte della *Wissenschaftslehre nova methodo* vi sarebbe, quindi, una profonda affinità speculativa: per entrambi i filosofi «*penser e vouloir*» – così Lauth – «sono all’opera sempre in unione sintetica nell’atto fondamentale del *cogito*»¹¹. A suo parere, sia in Descartes che in Fichte si può chiaramente individuare che «la volontà costituisce essenzialmente, cioè in maniera immanente, il giudizio, sicché, già in quello che altrimenti si considera un procedimento esclusivamente teoretico, il volere assolve un ruolo co-produttore»¹². Da Descartes e da Fichte sarebbe possibile far emergere una fondamentale costituzione pratica della realtà nella quale il “figurare” (*Bilden*) da parte del *cogito* non è solo un processo dell’intelletto ma anche e soprattutto della volontà: «il vedere e il sapere è insieme e al tempo stesso sempre realizzazione di un volere fondante – e queste due cose in unità sono “figurare” (*Bilden*)»¹³.

Uno degli elementi più originali dell’interpretazione lauthiana di Descartes sta, dunque, nell’aver individuato in esso un “sistema della libertà” fondato sul *cogito*: il *cogito* cartesiano – sottolinea Lauth – non è solamente un atto teoretico ma è anche e soprattutto un atto di libero volere. La libertà, quindi, è il fondamento stesso del *cogito*, dell’autoriflessione epistemologica. A tal proposito, seguendo anche un’espressione del cartesiano Jules Lequier (1814-1862), potremmo dire: «*liber sum, ergo cogito, ergo sum*». Lauth afferma che in Descartes è possibile scorgere una fondamentale costituzione pratica dell’esperienza, una costituzione/formazione (*Bildung*) fondata sul *cogito* quale libero atto di volere: in questa luce interpretativa, il *cogito* cartesiano sarebbe una sorta di fichtiana *Tathandlung*, di “azione-in-atto” dell’io, di libera autoriflessione del soggetto sui propri atti coscienziali. Per fondare anche sotto il profilo filologico la sua interpretazione, Lauth si richiama in particolare a due passi dell’*opus* cartesiano nei quali viene accentuato il ruolo epistemologico del volere. In primo luogo egli ricorda il valore speculativo dell’espressione «*iudicium est opus*

¹¹ R. Lauth, *Descartes’ Konzeption des Systems der Philosophie*, Frommann Verlag - Günther Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 1998; trad. it. e cura di M. Ivaldo, *Descartes. La concezione del sistema della filosofia*, Guerini e Associati, Milano 2000, p. 318.

¹² *Ibidem*, p. 317.

¹³ *Ibidem*, p. 318.

voluntatis» che compare in una lettera a Burnam¹⁴, in secondo luogo egli ricorda che nei *Principes de la Philosophie* viene presentato un intero paragrafo nel quale l'autore sottolinea «*que la volonté, aussi bien que l'entendement, est requise pour juger*»¹⁵. Secondo Lauth «nessuno ha compreso l'essenza e la funzione della libertà così profondamente come Descartes»¹⁶. Nel filosofo francese si può scorgere un pensiero trascendentale *ante litteram* che pone la libertà a fondamento di tutto il sistema: dai suoi testi emerge una «indeducibilità principale della libertà stessa»¹⁷. Le prospettive di Descartes e di Fichte mostrano, quindi, delle profonde affinità: «Riguardo al suo principio fondamentale, il *cogito*, Descartes avrebbe potuto dire insieme a Fichte: la mia filosofia è dall'inizio alla fine una analisi della libertà, e all'interno di essa ciò non può essere contraddetto. L'essenza fondamentale del *cogito* è la libera autodeterminazione»¹⁸. Ecco allora come Lauth conclude la sua interpretazione del “padre della modernità filosofica”:

«Descartes ha fornito i principi più importanti per la realizzazione di tale sistema [della libertà], ma non riuscì egli stesso a portarlo a compimento. Altri dopo di lui, come Kant, Reinhold, Fichte, per nominare solo questi, hanno condotto a termine ciò che Descartes aveva delineato, la maggior parte di loro senza sapere di essere in debito nei suoi confronti»¹⁹.

La lettura che Lauth propone di Descartes è senza dubbio ricca di suggestioni speculative. Si tratta di un'interpretazione del pensiero cartesiano che “dà a pensare” (*donne à penser*), in quanto si distacca notevolmente dai più consolidati schemi storiografici ed interpretativi di carattere “scientifico”, “metafisico” o “spiritualistico”. È Lauth stesso che ci indica i presupposti metodologici della sua indagine critica, presupposti che ci paiono senz'altro condivisibili: «io ritengo non corretta la concezione che si limita ad un approccio pu-

¹⁴ *Oeuvres de Descartes*, edite da C. Adam e P. Tannery, Cerf, Paris 1897-1913; Vrin, Paris 1964-1974, vol. V, p. 159.

¹⁵ *Principes* I, par. 34, AT-2, p. 39: «per giudicare è richiesta la volontà così come l'intelletto».

¹⁶ R. Lauth, *L'idea cartesiana della filosofia come sistema in sé aperto*, «Annuario filosofico», 13 (1997), pp. 47-57, p. 51.

¹⁷ *Ibidem*, p. 55.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

ramente storico alle opere filosofiche, per cui la ricerca non ha che valore retrospettivo e si esaurisce nella ricostruzione di un contesto»²⁰. Lauth non si è certamente sottratto a quello che parafrasando un’espressione platonica possiamo definire come “il bel rischio” («*kalòs o kíndynos*»²¹) dell’interpretazione: Descartes, con la sua «riforma della filosofia»²², ha anticipato sia l’approccio che il programma di un “sistema di filosofia trascendentale” così come sarà più ampiamente sviluppato da Kant e soprattutto da Fichte:

«che Descartes è stato il fondatore della filosofia trascendentale, anche se il termine nei suoi testi non compare, si può chiaramente dimostrare comparando la fondazione del sapere che egli opera, con quella di Fichte, il quale, conformemente a questa concezione, fu il primo ad avere realizzato un compiuto sistema di filosofia trascendentale»²³.

Evidenziando la sistematicità del pensiero cartesiano e la sua fondamentale istanza di qualificarsi come sicura fondazione filosofica, Lauth ravvisa in Descartes un *systematischer Grundgedanke*²⁴ che vede svolto in tre argomenti: se la prima affermazione fondativa è quella del cogito (*Das erste Argument: Cogito/sum*), la seconda è quella che deriva dall’idea di Dio rinvenuta *in interiore homine* (*Das zweite Argument: Sum/ergo Deus est*), e la terza affermazione è quella che dall’idea di Dio fonda la validità dell’esperienza empirica, ponendo Dio stesso come principio primo garante della verità degli oggetti percepiti dall’uomo (*Das dritte Argument: Deus est, ergo omnia, quae clare et distincte percipio, vera sunt*). Tale triplice struttura argomentativa messa in luce da Lauth, si basa essenzialmente sulla fondazione filosofica

²⁰ R. Lauth, *La conception cartésienne et fichtéenne de la fondation du savoir*, in I. RAZZANI (a cura di), *Fichte et la France*, Vol. I, Beauchesne, Paris 1997, pp. 35-62, p. 61.

²¹ Platone, *Fedone*, 114 d.

²² R. Lauth, *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, Pustet, München und Salzburg 1965, p. 39.

²³ R. Lauth, *La conception cartésienne et fichtéenne de la fondation du savoir*, cit., p. 35. Sull’interpretazione di Descartes come precursore dell’impostazione trascendentale fichtiana cfr. A. Philonenko, *Une lecture fichtéenne du cartésianisme n’est-elle pas nécessaire?*, in *La passion de la raison. Hommage à Ferdinand Alquié*, cit., pp. 341-357; Id., *Sur Descartes et Fichte*, «Études philosophiques», 2 (1985), pp. 205-219.

²⁴ A tal proposito si veda R. Lauth, *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, cit., pp. 11-42.

argomentata nelle *Meditationes*, opera nella quale Descartes ha voluto elaborare

«non una metafisica intesa nel senso di un'ontologia, ma una fondazione della conoscenza (*fondation de la connaissance*) avente come scopo lo sviluppo di un sapere vero e certo, e di distinguerlo dalle asserzioni insufficientemente fondate o erronee»²⁵. In Descartes non si può, quindi, rinvenire una “ontologia oggettivistica”, ossia esterna all'autoriflessione, bensì «una fondazione del sapere che insieme adduce intellezioni ontologiche»²⁶.

Abbiamo parlato di “sistema” e di “filosofia trascendentale”: occorre precisare il significato che Lauth ha dato a questi concetti. Già a partire dal suo scritto del 1965 *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, viene esplicitato che la filosofia si definisce “trascendentale” quando essa aspira a costituirsi come “sistema aperto” nel quale il sapere nella sua globalità deve fondarsi su di un'evidenza logica prima ed immediata, e deve poter essere dedotto a partire da un principio primo fondante.²⁷ In un successivo scritto, *Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie*, viene anche data un'ulteriore definizione della filosofia, necessaria anche per una corretta comprensione dell'istanza di fondo con la quale Lauth intende avvicinarsi agli scritti cartesiani e fichtiani: «filosofia è una libera attività spirituale nella quale è ricercata conoscenza completa dei principi del tutto della realtà e nella quale siffatta conoscenza è conseguita e realizzata»²⁸.

²⁵ R. Lauth, *La conception cartésienne et fichténne de la fondation du savoir*, cit., p. 35.

²⁶ Id., *Die transzendentalphilosophische Position der Münchener Schule*, testo pubblicato in lingua inglese nella rivista «Idealistic Studies», 1, XI (1981), pp. 8-40, p. 10.

²⁷ Cfr. R. Lauth, *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, cit.; interamente dedicato a Cartesio è il primo capitolo *Der Entwurf der neuzeitlichen Philosophie durch Descartes*, pp. 11-42; in questo scritto sono in nuce i tratti fondamentali dell'interpretazione di Cartesio data da Lauth, interpretazione che trova una sua compiuta elaborazione ed un più approfondito scavo filologico nel già citato volume del 1998 *Descartes' Konzeption des Systems der Philosophie*.

²⁸ «Philosophie ist eine freie geistige Tätigkeit, in der vollkommene Erkenntnis der Prinzipien des Ganzen der Wirklichkeit erstrebt und in der diese Erkenntnis gewonnen und vollzogen wird», R. Lauth, *Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie*, Pustet, München und Salzburg 1967, p. 35. Un'attenta descrizione e valutazione della proposta teoretica del Lauth, accompagnata da una ricostruzione del suo personale itinerario speculativo, è stata fatta da Marco Ivaldo in M. Ivaldo, «Rinnovazione della filosofia

Va inoltre rilevato che secondo Lauth

«il punto di vista trascendentale è contrassegnato dal fatto che in esso non si domanda semplicemente dell’oggetto, sia questo l’oggetto “cosa” o l’oggetto “pensiero”. Il punto di vista trascendentale tende alla intellegimento dell’unità includente l’oggetto e l’atto rappresentativo, e concepisce questa unità né in maniera realistica (come effetto della cosa) né in maniera idealistica (come effetto del pensiero), e nemmeno come «indifferenza» di entrambi, ma come unità attuosa figurativa di disgiunzioni»²⁹;

la filosofia trascendentale si qualifica come indagine sui principi del sapere. Si tratta di una conoscenza della realtà secondo principi, una conoscenza che «deve includere in sé la comprensione dell’unità di oggettivo e soggettivo, ovvero la fondazione della relazione costitutiva di essere e coscienza»³⁰. In tale prospettiva, l’essere (*Sein*) è sempre un correlato necessario della coscienza (*Bewußtsein*).

*trascendentale». Il pensiero di Reinhard Lauth, «Prosopon. Rivista semestrale di Filosofia», 2, 1989, pp. 265-289; Id., Lignes de développement de la pensée transcendente. La recherche historique et systématique de Reinhard Lauth, «Archives de philosophie», 55, 2 (1992), pp. 177-197. Riguardo il progetto teoretico lauthiano di un “rinnovamento della filosofia trascendentale” e la ricerca della genesi stessa dell’idea di filosofia trascendentale nella modernità filosofica, cfr. anche gli scritti raccolti nella *Festschrift* per i sessanta anni di Lauth: K. Hammacher – A. Mues (hrsg. von), *Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluss an Kant und Fichte. Reinhard Lauth zum 60. Geburtstag*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1979.*

²⁹ M. Ivaldo, «Rinnovazione della filosofia trascendentale». *Il pensiero di Reinhard Lauth*, cit., pp. 273-274.

³⁰ *Ibidem*, p. 273. Da rilevare attentamente è anche il fatto che la filosofia trascendentale non viene solamente intesa da Lauth come attività teoretico-conoscitiva (rappresentativa degli oggetti di esperienza), nella quale il momento doxico-pratico è ad essa subordinato: «l’accesso lauthiano alla filosofia trascendentale è avvenuto onde assicurare fondatezza razionale all’indagine morale; il pensiero trascendentale di Lauth muove dalla problematica immanente al momento doxico. [...] Momenti doxici sono all’opera intralasciabilmente nella stessa attività conoscitivo-teoretica: ogni asserto sull’essente solleva in modo immanente la pretesa di *valere*, ovvero veicola in se stesso una intenzione di validità. [...] Il compimento della filosofia, come tensione alla conoscenza del tutto secondo principi, deve integrare la conoscenza delle condizioni necessarie della fattualità con quella dello scopo, del senso, e del valore del conoscibile. Non solo: l’unità di doxico e di fattuale è, nella filosofia, afferrata e determinata *nel* sapere; essa è il lato «oggettivo» – come complesso e nesso di condizioni

3. La via verso Fichte: dai kantiani limiti della conoscenza all'«intelletto perfetto» di Maimon

Sono ormai numerosi gli studi sulla filosofia kantiana che hanno sottolineato i vari significati che in essa hanno assunto le nozioni di limite e confine (*Grenze/Schranke*): mi limito qui a ricordare i contributi storiografici di Armando Rigobello (*Die Grenzen des Transzendentalen bei Kant*, Pustet, München 1968) e quelli più recenti di Andrea Gentile (*Ai confini della ragione. La nozione di limite nella filosofia trascendentale di Kant*, Studium, Roma 2004). Queste ricerche prendono le mosse principalmente dalla *Critica della ragion pura* e da un assunto kantiano dell'*Opus postumum*: «la filosofia trascendentale è autonoma nel senso che la ragione si determina (*sich bestimmt*) e traccia in un sistema completo i propri principi sintetici, il proprio ambito e i propri limiti (*Grenzen*)»³¹; e ancora: «il più alto concetto da cui si vuol prendere le mosse in una filosofia trascendentale è la divisione o limite tra il possibile (*das Mögliche*) e l'impossibile (*das Unmögliche*)»³², ovvero tra il fenomenico e il noumenico, tra l'ambito del conoscibile e quello metafisico dell'inconoscibile (la cosa in sé, *das Ding an sich*).

Per comprendere le differenze fondamentali dell'impostazione trascendentale kantiana da quella fichtiana una figura-chiave è sicuramente quella del filosofo di origine ebraico-lituana Salomon Maimon. Quest'ultimo non a caso viene celebrato da Fichte come uno dei più profondi filosofi a lui contemporanei: «nei confronti del talento di Maimon la mia ammirazione è senza limiti.» – scrive Fichte a Reinhold il 7 gennaio 1795 –

della fattualità e del valore - che è per noi solo nel «soggettivo» della riflessione» (*ibidem*). Secondo Lauth nei testi di Descartes è contenuto *in nuce* sia l'approccio che il programma di tale concezione della filosofia trascendentale, intesa come ricerca dei principi primi del sapere, necessari ad una fondazione sia teoretica che etico-pratica.

³¹ I. Kant, *Opus Postumum. Passaggio dai principi metafisici della scienza della natura alla fisica*, tr. it. di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 362.

³² I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, [I edizione 1781; II edizione 1787], in *Kants gesammelte Schriften*, a cura della Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Reimer, Leipzig und Berlin 1902 ss., vol. IV; tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 1971⁴, B 347/A 290. D'ora in poi citiamo l'opera con la sigla *KrV*.

«Credo fermamente e sono pronto a provarlo che egli ha rivoluzionato nelle sue stesse fondamenta l'intera filosofia di Kant, così come questa è stata generalmente compresa, e come voi stesso la comprendete [indirizzato a Reinhold]. Tutto questo egli lo ha compiuto senza che nessuno se ne sia accorto. [...] Io penso che il secolo futuro si prenderà gioco di noi per questo misconoscimento»³³.

Fichte si era accorto che Maimon aveva completamente rivoluzionato l'impostazione trascendentale kantiana. Già nel *Versuch über die Transzendentalphilosophie* (1790) Maimon aveva messo in discussione il dualismo kantiano delle due fonti della conoscenza (sensibilità ed intelletto), proponendo la sintesi suprema di un “intelletto infinito” comprendente in sé l'*omnitudo realitatis*; con tale “intelletto infinito” l'uomo starebbe in un rapporto di intima partecipazione:

«il signor Kant ha sostenuto che sensibilità ed intelletto (*Sinnlichkeit und Verstand*) sono due facoltà del tutto distinte; io credo invece che, sebbene in noi debbano essere rappresentate come distinte, devono però essere pensate come emergenti da un infinito essere pensante (*von einem unendlichen denkenden Wesen*), un'unica e medesima forza (*als eine eben dieselbe Kraft*)»³⁴.

In questa prospettiva il problema della cosa in sé viene dissolto nell'unicità dell'intelletto infinito e perfetto (una sorta di aristotelico *noûs poietikós*), il quale pensa le cose nella loro completezza, nelle loro determinazioni necessarie; si tratta di un intelletto in grado di pensare le kantiane “cose in sé”. Come ha ben messo in luce Giulia Valpione, «il confine del sapere in Maimon, grazie all'introduzione di un intelletto divino, viene interpretato in maniera molto differente [rispetto a Kant]: c'è un orizzonte a cui la ragione imperfetta tende all'infinito, un orizzonte in cui forma e contenuto non solo si danno nel pensiero, ma sono anche fondati in esso»³⁵. In altre parole, Maimon inaugura quel nuovo “punto di vista” (*Gesichtspunkt*) sulla filosofia trascendentale che Fichte farà proprio ed intenderà portare a compimento sistematico. Maimon ha avuto il merito di andare “con Kant, oltre Kant”, di

³³ GA, III, 2, p. 275.

³⁴ S. Maimon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, [1790], hrsg. von F. Ehrensperger, Meiner, Hamburg 2004 p. 103 [traduzione nostra].

³⁵ G. Valpione, *Il concetto di “trascendentale” nel Versuch di S. Maimon*, in G. Rametta (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale II. Da Maimon alla filosofia contemporanea*, Cleup, Padova 2012, pp. 11-45, p. 40.

«cambiare il punto di vista rispetto a quello mantenuto all'interno della *Critica della ragion pura*: il trascendentale non ricerca più le regole, e conseguentemente i limiti, intrinseci alla conoscenza; con Maimon la filosofia deve rintracciare e descrivere le operazioni – dette “oggettive” [ecco perché Maimon definisce la sua posizione anche come “dogmatismo razionale”] – compiute da un intelletto infinito, di cui il pensiero soggettivo non è che un riflesso»³⁶.

Notiamo che anche Kant concepisce una sorta di “intelletto infinito”: nella prima *Critica* lo definisce “ideale di determinazione completa” (*durchgängige Bestimmung*), la somma di tutti i possibili giudizi. Tuttavia da tale concetto Kant non trae le conseguenze teoretiche che hanno segnato le posizioni di Maimon e di Fichte³⁷.

In Maimon la vita della ragione individuale diviene *Streben* verso la completezza di un intelletto perfetto: la conoscenza mira alle cose in sé e si caratterizza come il cartesiano *désir de toutes les perfections*. Il pensiero trascendentale di Maimon può definirsi allora come un “idealismo produttivo” accompagnato da uno “scetticismo pratico”.

Di particolare interesse ci sembrano le parole con le quali Francesco Moiso ha individuato in Maimon una fondamentale istanza etica operante all'interno della sua concezione gnoseologica. Tale istanza, a nostro parere, costituisce un ulteriore punto di convergenza con la posizione trascendentale fichtiana:

«Maimon parla costantemente di “conoscenza” e “pensiero”; tuttavia per comprendere i suoi argomenti non è possibile limitare queste espressioni alla sola conoscenza scientifica, come pur fanno gli interpreti di tradizione neokantiana. Conoscenza è anche per Maimon, nel suo intimo, la vita etica, ed essa più che un insieme di metodi per cogliere “scientificamente” ciò che sono le cose, si identifica in effetti con il principio vitale dell'uomo [...], l'atto creatore dell'intelletto con cui dobbiamo ricongiungerci

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Kant afferma che l'«ideale di determinazione completa» corrisponde al desiderio di perfetta conoscibilità del reale sia nella forma che nel contenuto: egli sottolinea che la determinazione completa è una «idea che ha la sua sede unicamente nella ragione»; si tratta di un'ideale regolativo che, in ultima analisi, corrisponde all'idea di Dio: «l'oggetto dell'ideale della ragione si dice anche Essere originario (*ens originarium*), [...] Essere supremo (*ens summum*) [...], Essere degli esseri (*ens entium*)». Tuttavia, rimarca Kant, lo stesso ideale di determinazione completa, cioè l'*idea Dei* presente nella ragione, «ci lascia in una totale ignoranza circa l'esistenza di un essere di così eccezionale preminenza» (*KrV*, B 519; trad. it., cit., p. 459).

riunendo infine la nostra coscienza con la sua autocoscienza produttrice»³⁸.

4. Il Fichte di Jena: la filosofia trascendentale come Selbstbeobachtung e riflessione genetica

Come è noto, in Fichte la filosofia trascendentale diviene ricerca genetica delle condizioni di possibilità (*Bedingungen der Möglichkeit*) che determinano il sapere: si tratta di una ricerca che nelle lezioni jenesi *WL nova methodo* (1796-99) individua nel volere puro e pre-deliberativo la genesi stessa (*Genesis*) e la condizione suprema di possibilità della coscienza umana. La filosofia trascendentale di Fichte non è perciò da interpretare come una filosofia dei limiti della conoscenza umana (le già citate *Grenzen* kantiane) ma come tentativo di comprensione dei principi che determinano il sapere: seppur rimane una filosofia “fedele al punto di vista del finito”³⁹, essa non rinuncia per questo ad una compiuta intellesione dei principi e ad una “penetrazione razionale della realtà stessa” (*vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit*)⁴⁰.

Le considerazioni che andiamo svolgendo si situano all’interno di un’interpretazione generale della dottrina della scienza (*Wissenschaftslehre*) come “dottrina del formare” (*Lehre des Bildens*)⁴¹: compito

³⁸ F. Moiso, *La filosofia di Salomone Maimon*, Mursia, Milano 1972, p. 10. Sul confronto di Fichte con il *produktiver Idealismus* di Maimon si veda anche M. Frank, «Unendliche Annäherung». *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 19982, pp. 91-151.

³⁹ In Italia è stato in particolare Luigi Pareyson a sottolineare che Fichte cerca di giungere ad «affermare la realtà dell’assoluto pur continuando a mantenere il pensiero filosofico nel punto di vista del finito» (L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, a cura di C. Ciancio, Mursia, Milano 2011³, p. 23).

⁴⁰ Cfr. la raccolta di studi di R. Lauth, *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis*, Ars una, Neuried 1994.

⁴¹ Ricordiamo che è stato Reinhard Lauth a dare un’interpretazione generale della *Wissenschaftslehre* come *Bildenslehre*, mettendo in evidenza il ruolo fondamentale dei costitutivi pratici dell’esperienza: «la dottrina della scienza potrebbe allora meglio denominarsi “dottrina del figurare” (*Bildenslehre*), e non più unilateralmente come “dottrina del sapere” ([...] uso qui il termine *Bilden* insieme per il processo teoretico e per il processo pratico)» (R. LAUTH, *La direzione essenziale della ricerca filosofica su Fichte*, [ed. orig. 2003],

della dottrina della scienza è – così come l'autore mette in luce – lo studio delle facoltà pratico-teoretiche dell'io che presiedono al *Bilden* del mondo dell'esperienza, ovvero alla sua “formazione” e costituzione. Nella nostra analisi del § 13 della *Nova methodo* mettiamo soprattutto in evidenza che il volere puro è la condizione di possibilità dello stesso *Bilden* da parte della coscienza soggettiva.

Nella seconda esposizione della *Wissenschaftslehre* del 1804, Fichte afferma che se la «dottrina della scienza è filosofia trascendentale così come la kantiana»⁴², essa «si differenzia dalla filosofia kantiana»⁴³ stessa: secondo Fichte il progetto di Kant che intende stabilire i limiti epistemologici del sapere rimane una «speculazione fiacca»⁴⁴, “fiacca” poiché non riesce a giungere all'affermazione del «principio genetico»⁴⁵ del sapere, alla radice originaria del mondo sensibile e del mondo intelligibile. Fichte propone, quindi, ai suoi uditori la dottrina della scienza come una “costruzione concettuale” da edificare gradualmente *in interiore homine* per giungere alla «visione che (*Eisicht, das*), a fondamento del mondo sensibile ed intelligibile, ci sia [...] un principio genetico (*ein genetisches Prinzip*)»⁴⁶. Questo “principio genetico” nella *Dottrina della scienza nova methodo* viene individuato da

in Id., *Con Fichte, oltre Fichte*, tr. it. e Premessa di M. Ivaldo, Trauben, Torino 2004, pp. 73-90, p. 81). È da notare che il termine *Bilden* designa sia l'attività teoretica che quella pratica: si può infatti tradurre con «porre in forma, formare, rappresentare (perciò momento teoretico), ma anche come produrre, modellare, configurare, porre in essere (perciò momento pratico)» (*ibidem*, p. 81). Nel corso della trattazione mettiamo in evidenza come la genesi del *Bilden* sia da individuare nell'attività (*Tätigkeit*) dell'io che è volontà.

⁴² J.G. Fichte, *Dottrina della scienza. Seconda esposizione del 1804*, Presentazione di M. Ivaldo, tr. it. e cura di M.V. d'Alfonso, Guerini e Associati, Milano 2000, p. 64. Per l'edizione critica di questo testo – oltre a quello contenuto in GA – facciamo riferimento al seguente volume: J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8. Juni*, hrsg. von R. Lauth, J. Widmann, P. Schneider, Meiner, Hamburg 1986, p. 11. D'ora in poi faremo riferimento a quest'opera con la sigla WL 1804-II, indicando il numero di pagina della traduzione italiana seguito da quello (posto tra parentesi quadre) del testo edito presso i tipi di Meiner Verlag.

⁴³ WL 1804-II, p. 64 [11].

⁴⁴ WL 1804-II, p. 85 [28].

⁴⁵ WL 1804-II, p. 85 [28].

⁴⁶ WL 1804-II, p. 85 [28].

Fichte nel “volere puro” (§ 13), sostrato del mondo intelligibile e condizione di possibilità della conoscibilità stessa del mondo sensibile⁴⁷. Nel concetto di “volere puro” ci pare vi siano le ragioni più profonde per le quali egli definisce la sua filosofia come “sistema della libertà” (*System der Freiheit*). In tale sistema Fichte ha inteso “schematizzare lo schematizzare”, ovvero dedurre geneticamente da un unico principio (pratico-teoretico) i due punti innanzi ai quali la filosofia critica kantiana si era arrestata: lo schematismo trascendentale, considerato come “arte celata nel profondo dell’anima umana”, e la libertà considerata “fatto della ragione” (*Faktum der Vernunft*) non ulteriormente deducibile.

Secondo Fichte ciò che nel *Fondamento* del 1794/95 era insoddisfacente non erano i principi in esso esposti – cioè le leggi del pensiero – bensì il metodo deduttivo⁴⁸, e soprattutto la separazione (*Trennung*) tra sapere teoretico e sapere pratico. Per sanare queste lacune egli a partire dal semestre invernale 1796-97 tiene un nuovo corso di lezioni che annuncia con il titolo tedesco di *Wissenschaftslehre nach neuer Methode* e con quello latino di *Fundamenta philosophiae transcendentalis* (vulgo: *die Wissenschaftslehre*) *nova methodo*. Questo ciclo di

⁴⁷ Condividiamo la tesi proposta da Helmut Girndt secondo la quale «ciò che nel *Fondamento* viene definito come “Io assoluto” è essenzialmente identico a ciò che nella *Nova methodo* viene definito come “volere puro” e “libertà”, e nella *Dottrina della scienza* del 1804 come “essere e vita in sé” (*Was in der Grundlage 1794 als “absolutes Ich” bezeichnet wurde, in der Nova Methodo als “reiner Wille” und Freiheit und in der Wissenschaftslehre 1804 als “in sich geschlossenes Sein und Leben” ist sachlich identisch*)» (tr. it. nostra da H. Girndt, *Die Nova Methodo zwischen der Grundlage von 1794 und der Wissenschaftslehre von 1804*, «Fichte-Studien», 16 (1999), pp. 57-68, p. 67). Girndt interpreta il pensiero di Fichte nella sua essenziale unità sistematica e rileva che le numerose esposizioni della dottrina della scienza costituiscono diverse metodologie d’indagine che giungono però all’affermazione di medesimi principi genetici. Si noti, inoltre, che mentre nel periodo del suo insegnamento a Jena Fichte designa questi principi genetici con una terminologia egologica, come ad esempio io (*Ichheit*) e volere puro, dopo il 1800 – nella fase berlinese della sua produzione – egli abbandona quasi del tutto questa terminologia egologica.

⁴⁸ In una lettera a Schmidt del 17 marzo 1799, Fichte afferma che «ciò che è insoddisfacente nel *Fondamento* non sono i principi, [...] ma è il metodo deduttivo (*das Unbefriedigende der Grundlage liegt nicht in den Prinzipien, [...] sondern in der Ableitung*)» [tr. it. nostra da GA, III, 3, p. 213].

lezioni – come abbiamo già accennato – contiene i nuclei speculativi centrali del pensiero di Fichte nel periodo di Jena ed anche i fondamenti teoretici della “filosofia applicata” (*angewandte Philosophie*) che in quel periodo stava elaborando: il diritto naturale (*Naturrecht*) e l’etica (*Sittenlehre*)⁴⁹. Purtroppo le lezioni *Nova methodo* non furono mai pubblicate da Fichte⁵⁰ e non disponiamo neanche dei manoscritti originali del filosofo. Conosciamo questo ciclo di lezioni solo grazie a tre copie (*Kollegnachschriften*): la cosiddetta copia di Halle (*Hallesche Nachschrift*)⁵¹, che fu edita in maniera completa da Hans Jakob nel 1937; la copia di Karl Christian Friedrich Krause, pubblicata da Erich Fuchs nel 1982⁵²; e quella di Friedrich August Eschen, che tuttavia non contiene l’esposizione completa delle lezioni⁵³.

⁴⁹ Nella *Nova methodo* Fichte fa più volte riferimento sia alla *Grundlage des Naturrechts* edita nel 1796-97 che al *System der Sittenlehre* pubblicato nel 1798. Si ricordi, inoltre, che i risultati speculativi della *Nova methodo* trovano a volte significativi approfondimenti nelle lezioni di logica e metafisica che Fichte tenne nel semestre estivo 1797 a commento degli *Aforismi filosofici* del leibniziano Ernst Platner: si tratta delle *Vorlesungen über Logik und Metaphysik. Platner Vorlesungen* (edite in GA, IV, 1, pp. 169-450).

⁵⁰ Nel 1797 Fichte fece pubblicare nella rivista «Philosophisches Journal» solo dei brevi testi della *Nova methodo*: il *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (GA, I, 3, pp. 167-281), insieme ad una prima e ad una seconda introduzione (*Erste und Zweite Einleitung*) alla dottrina della scienza. Possiamo supporre che Fichte non pubblicò l’intero manoscritto della *Nova methodo* a causa dell’insorgere inaspettato della “disputa sull’ateismo” (*Atheismusstreit*) nel 1799. L’ultima pagina del manoscritto di Krause riporta la data del 14 marzo 1799: «*Finitum* 14. März 1799» (WLnM-K, p. 244); si tratta proprio del periodo nel quale Fichte iniziò a doversi difendere pubblicamente dall’ingiusta accusa di ateismo.

⁵¹ In GA, IV, 2, pp. 1-357; d’ora in poi ci riferiremo alla *Hallesche Nachschrift* con la sigla WLnM-H, seguita dal numero di pagina della *Gesamtausgabe* e dal numero di pagina (posto tra parentesi quadre) della traduzione italiana. Solo di questo manoscritto esiste una traduzione italiana: si tratta di quella effettuata da Alfredo Cantoni.

⁵² Cfr. J.G. Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift K.Ch.Fr. Krause 1798/99*, hrg. von E. Fuchs, Meiner, Hamburg 1982, zweite verbesserte Auflage 1994. Ci riferiremo a questo manoscritto con la sigla WLnM-K, seguita dal numero di pagina dell’edizione Meiner; la traduzione italiana dei passi citati sarà fatta da noi.

⁵³ Cfr. GA, IV, 3, pp. 145-196. Il manoscritto di Eschen rimane allo stato frammentario: esso riporta – e a volte non compiutamente – i paragrafi

Questi tre manoscritti – in maniera simile a quanto si può fare con i *Vangeli* sinottici – possono essere letti l’uno accanto all’altro e confrontati. I paragrafi che li compongono riportano – a volte con piccole variazioni – le tematiche trattate da Fichte nelle lezioni: essi descrivono con “metodo fenomenologico” l’iter conoscitivo della coscienza e le sue condizioni di possibilità.

5. Una “scienza della libertà”: il “nuovo metodo” ed il ruolo epistemologico del volere

Il tentativo compiuto da Fichte nella *WL nova methodo* è quello della riunificazione (*Vereinigung*) del sapere teoretico e del sapere pratico, conferendo a quest’ultimo un primato: il “nuovo metodo” di questa esposizione consiste nello spiegare il sapere teoretico, ovvero le condizioni del costituirsi della rappresentazione conoscitiva (la *Vorstellung*) a partire dal sapere pratico, cioè dai costitutivi pratici della coscienza (*praktische Konstitutiva des Bewusstseins*): tali costitutivi pratici sono le facoltà dell’intuizione intellettuale, della riflessione, dell’immaginazione produttiva (*produktive Einbildungskraft*), della forza (*Kraft*), della “posizione di scopo” (*Zweckstellung*) e del volere: sono queste le principali facoltà che garantiscono alla coscienza soggettiva la capacità di conoscere, ovvero di “passare” dalla determinabilità alla determinazione.

La separazione tra ambito teoretico e pratico era tipica delle filosofie di Wolff, di Kant e di Karl Leonhard Reinhold ed è ancora presente nello stesso *Fondamento* di Fichte: rispetto a queste filosofie e al *Fondamento*, nelle lezioni *Nova methodo* – precisa il filosofo – «non si trova la solita divisione della filosofia in teoretica e pratica. L’autore parla [...] unificando insieme teoretica e pratica (*er trägt überhaupt vor, Theoretische und Praktische vereinigt*), [...] include la pratica nella teoretica e spiega quest’ultima a partire dalla pratica»⁵⁴. Possiamo dire che per parte pratica della filosofia Fichte intenda lo studio delle facoltà pratiche dell’Io – e tra queste in primo luogo il volere – che

della *Nova methodo* dal 3 al 17. Faremo riferimento a questo testo con la sigla WLnm-E, seguita dal numero di pagina della *Gesamtausgabe*; la traduzione italiana dei passi citati sarà fatta da noi.

⁵⁴ WLnm-H, p. 17 [31].

rendono possibile la conoscenza del mondo sensibile (*Sinnenwelt*) da parte della coscienza.

Il problema fondamentale da cui si origina la dinamica argomentativa della *Nova methodo* è quello della spiegazione di come (*wie*) si originano la coscienza e la sua attività pratico-teoretica⁵⁵: la soluzione a questo problema sarà trovata deducendo la realtà del volere puro come condizione suprema di possibilità della coscienza e dei suoi atti. Il concetto di volere puro è, quindi, il fulcro dell'argomentazione di tutta l'opera, la quale si divide in due grandi parti: una parte "riduttiva" ed una "deduttiva". I primi 12 paragrafi della *Nova methodo* costituiscono la parte "riduttiva" ed in essi lo studio viene condotto procedendo "dal condizionato alla sua condizione"; nella parte "riduttiva" dell'opera (i paragrafi dal 14 al 19) lo studio – una volta raggiunta al § 13 la condizione suprema dell'attività coscienziale, cioè il volere puro – viene invece svolto procedendo "dalla condizione al condizionato". Si potrebbe dire che nella parte "riduttiva" dell'opera Fichte adotti un metodo "fenomenologico": egli parte cioè *von unten*, "dal basso", dall'osservazione diretta della propria coscienza e della sua attività di sintesi conoscitiva: «pensa a te stesso e fa attenzione al modo in cui lo fai (*denke dich selbst und gieb Achtung, wie du das machst*). Troverai che con la tua attività ritorni su te stesso e determini nella tua attività te stesso»⁵⁶; «il filosofo [...] deve far progredire il suo io sinteticamente, farlo agire sotto il suo sguardo. Innanzi tutto porre il suo io, ed osservarlo nel suo agire secondo certe leggi»⁵⁷. Il metodo utilizzato in quest'opera parte, quindi, dall'autoosservazione (*Selbstbeobachtung*) "fenomenologica" dell'azione-in-atto (*Tathandlung*) dell'io empirico, cioè dall'auto-osservazione dell'attività conoscitiva della coscienza che ha nel volere il suo centro propulsivo⁵⁸. Nella *Nova methodo* Fichte delinea un'architettonica

⁵⁵ Nell'*incipit* del primo paragrafo dell'opera viene affermato: «il compito dell'intera filosofia si può esprimere così: quale è il fondamento di ciò, che si presenta nella coscienza con il sentimento della necessità? (Oppure quale è il fondamento delle rappresentazioni necessarie nelle intelligenze?» (WLn-H, p. 18 [33]).

⁵⁶ WLn-H, p. 22 [36].

⁵⁷ WLn-H, pp. 28-29 [41].

⁵⁸ Secondo Fichte la *Dottrina della scienza* è una «osservatrice dello spirito umano nella produzione originaria della conoscenza (*Beobachterin des menschlichen Geistes, in der ursprünglichen Erzeugung aller Erkenntnis*)» (WLn-H, p.

delle facoltà umane che trova nel “volere puro” il suo dinamico fondamento.

Come è noto, Fichte spiega il processo conoscitivo della coscienza come «passaggio dalla determinabilità alla determinazione (*Übergehen von der Bestimmbarkeit zur Bestimmtheit*)»⁵⁹: per il filosofo questo passaggio (*Übergehen*) è possibile solo grazie alla funzione che svolge la volontà⁶⁰.

Il giudizio determinante (*bestimmendes Urteil*) di cui parla Kant nella *Critica della ragion pura* è perciò possibile, secondo Fichte, solo grazie ad un atto della volontà. Una delle fondamentali innovazioni della filosofia trascendentale di Fichte rispetto a quella di Kant è sicuramente da scorgere nel ruolo epistemologico fondamentale affidato alla volontà. Mentre Kant nella *Critica della ragion pura* non dà alla volontà un compito decisivo, Fichte nella *Nova methodo* pone questa facoltà all'origine stessa del processo conoscitivo. Una delle principali finalità della *Nova methodo* – egli afferma – è quella di «mostrare che ogni rappresentazione conoscitiva è prodotta dal nostro volere (*wird gezeigt, dass alle Vorstellung nur durch unser Wollen hervorgebracht wird*)»⁶¹. Nella *Nova methodo* il filosofo cerca, quindi, di dimostrare che ogni atto della determinazione conoscitiva (la *Bestimmung* di cui parla Kant) è una determinazione causata dal volere: è una «*Willensbestimmung*»⁶².

Per Fichte l'essenza dell'io è quella di essere un volente (*ein Wollendes*); nell'esperienza originaria che l'io fa di se stesso tramite la

197 [190]); compito speculativo della *Dottrina della scienza* è, quindi, quello di una «visione genetica dell'origine delle nostre rappresentazioni (*genetische Einsicht in den Ursprung unsrer Vorstellungen*)» (WLnM-H, p. 197 [190]).

⁵⁹ WLnM-K, p. 144; in *System der Sittenlehre*: GA, I, 5, p. 147.

⁶⁰ A tal proposito ci pare estremamente significativa una definizione che Fichte dà del volere in un testo inedito del 1796, il *Collegium über die Moral*; in questo manoscritto il volere viene identificato come l'organo della conoscenza, cioè come la facoltà che rende possibile il passaggio dall'indeterminato (o determinabile) alla determinazione: «il volere [empirico] è un assoluto libero passaggio dall'indeterminato alla determinazione con la coscienza [cioè con la consapevolezza] di questo stesso passaggio (*Absolutes freyes Übergehen von Unbestimmtheit zur Bestimmtheit [mit d[em] Bewusstsein desselben ist der Wille*)» (GA, IV, 1, p. 75).

⁶¹ WLnM-E, p. 178.

⁶² WLnM-E, p. 180.

facoltà dell'intuizione intellettuale egli si scopre come un essere volente: per mezzo dell'autoosservazione e della riflessione su me stesso – afferma il filosofo – «io mi trovo solo come volente (*ich finde mich selbst, als mich selbst, nur wollend*)»⁶³. La volontà (*der Wille/das Wollen*, termini che Fichte nella *Nova methodo* non distingue nettamente⁶⁴) è, quindi, la facoltà che determina ogni attività interiore (*innere Tätigkeit*) della coscienza, sia che quest'attività si indirizzi alla conoscenza (*Erkenntnis*) che alla deliberazione (*deliberieren*) sul piano morale.

Ma quale concezione ha Fichte del “volere”? Come ha ben sottolineato Günter Zöller, nella *Nova methodo* si ha «una concezione intellettualistica del volere (*intellektualistische Auffassung des Wollens*)»⁶⁵. In quest'opera il volere è da identificare con la razionalità che si esprime nell'atto conoscitivo della coscienza: si può perciò parlare di un'«unità originaria di intelligenza e volere (*Einheit von Intelligenz und Wille*)»⁶⁶ e di «un'intima coappartenenza del pensare e del volere (*innige Zusammengehörigkeit von Denken und Wollen*)»⁶⁷. Per Fichte «il

⁶³ GA, I, 5, p. 37.

⁶⁴ A tal riguardo è stato osservato che «Fichte nella *Dottrina della scienza nova methodo* non fa una distinzione netta tra “volere” e “volontà”, sebbene nel *Sistema di etica* concepisca il volere come atto e la volontà come facoltà (*Fichte unterscheidet in der WLM nicht konsequent zwischen “Wollen” und “Wille”, obwohl er in der Sittenlehre die beide Ausdrücke gegeneinander absetzt, indem er das Wollen als Akt und den Willen als Vermögen konzipiert*)» (tr. it. nostra da U. Schwabe, *Individuelles und Transindividuelles Ich. Die Selbstindividuation reiner Subjektivität und Fichtes Wissenschaftslehre. Mit einem durchlaufenden Kommentar zur Wissenschaftslehre nova methodo*, Ferdinand Schöning, Paderborn - München 2007, p. 501). Sulla differenziazione tra volere e volontà nella *Sittenlehre* cfr. GA, I, 5, p. 148.

⁶⁵ G. Zöller, *Bestimmung zur Selbstbestimmung. Fichtes Theorie des Willens*, «Fichte-Studien», 7 (1995), pp. 101-118, p. 108 (tr. it. nostra). Ci pare corretta l'osservazione di Zöller secondo la quale nella *Nova methodo* ad una «trattazione volontaristica del pensiero ([einer] voluntaristischer Behandlung des Denkens)» corrisponde «una concezione intellettualistica della volontà (*intellektualistische Auffassung des Wollens*)» (*ibidem*).

⁶⁶ Id., *Die Einheit von Intelligenz und Wille in der Wissenschaftslehre nova methodo*, «Fichte-Studien», 16 (1999), pp. 91-114, p. 92 (tr. it. nostra).

⁶⁷ Id., *Bestimmung zur Selbstbestimmung. Fichtes Theorie des Willens*, op. cit., p. 108 (trad. it. nostra). Per Fichte «il volere ed il pensiero del volere non sono separati nella coscienza, così come – al contrario – avviene per la rappre-

volere è il carattere proprio ed essenziale della ragione (*das Wollen ist der eigentliche wesentliche Charakter der Vernunft*)⁶⁸ ed è grazie ad esso che si compie l’atto conoscitivo, ovvero la “fissazione” (o “concentrazione”) in un punto – ed in questo consiste l’atto della determinazione conoscitiva (*Bestimmung*) – del materiale sensibile che la facoltà dell’immaginazione produttiva (*produktive Einbildungskraft*) presenta alla coscienza. Nella soggettività individuale Fichte spiega l’atto conoscitivo come «concentrazione del volere empirico in un punto (*Concentration d[es] [empirischen] Wollens in einem Punkte*)»⁶⁹.

Secondo Fichte la conoscenza degli oggetti è possibile grazie alla determinazione reciproca (*Wechselwirkung*) che avviene nella coscienza tra la libertà del volere empirico (*empirisches Wollen*) e la limitazione (*Beschränktheit*) costituita dalla sensibilità (*das Gefühl – sensus* in latino –, o *die Sinnlichkeit*): «ogni pensiero e ogni rappresentazione conoscitiva si pongono nel mezzo tra il volere originario e la limitazione costituita dalla sensazione (*Alles Denken, alles Vorstellen liegt zwischen dem ursprünglichen Wollen und der Beschränktheit durch Gefühl in der Mitte*)»⁷⁰. L’origine della conoscenza (*der Ursprung der Erkenntnis*) è

sentazione di un oggetto, in cui mi distingo come il rappresentante e il rappresentato; nel volere io sono una cosa sola, colui che pensa volendo [cioè un essere razionale la cui volontà lo indirizza verso l’oggetto], e colui che vuole (*Das Wollen und das Denken des Wollens sind im Bewusstseyn nicht getrennt, wie hingegen bey einer Vorstellung eines Objekts - wo ich mich das Vorstellende und das Vorgestellte unterscheidet - sondern ich bin Eines, das Wollend denkend und das Wollende*)» (WLnM-H, p. 115 [115]). Ad avviso di Fichte la coscienza è un’unità di volontà e di razionalità: siamo, quindi, lontani da qualsiasi volontarismo metafisico ed irrazionalista come quello elaborato da Schopenhauer. Tuttavia tra Fichte e Schopenhauer sono state viste molte affinità proprio nella tematizzazione della centralità del volere. Si ricordi, inoltre, che il giovane Schopenhauer alla fine del settembre 1811 si trasferì a Berlino per ascoltare Fichte, rimanendone tuttavia deluso. I rapporti tra Fichte e Schopenhauer – proprio in relazione alle loro rispettive concezioni del volere – sono oggi oggetto di una rinnovata attenzione: cfr W. Metz, *Der Begriff des Willens bei Fichte und Schopenhauer*, in L. Hühn (hrsg.), *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, Würzburg 2006, pp. 387-400.

⁶⁸ GA, I, 3, p. 332; trad. it. e cura di L. Fonnesu, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 20.

⁶⁹ WLnM-E, p. 177.

⁷⁰ WLnM-K, p. 143.

perciò da rinvenire nel volere che fa dirigere le facoltà soggettive verso il determinabile – ciò che è da conoscere –, presentato alla coscienza dall'immaginazione produttiva⁷¹. In particolare, la funzione che esercita l'immaginazione è quella di “estendere” il volere «in e secondo una serie di posizioni in successione»⁷²: essa «schematizza il volere nel tempo»⁷³, determinando la nascita del tempo (*Entstehung der Zeit*) nella coscienza soggettiva.

Se nella cultura filosofica francese anche Cartesio e Maine de Biran avevano dato centralità alla facoltà del volere, in Fichte troviamo una radicalizzazione e un approfondimento genetico del principio pratico costituito dalla volontà. Il principio “io penso, poiché voglio” (*Ich denke, weil Ich will*) viene, infatti, fondato da Fichte in una prospettiva trascendentale, dove la “volontà pura” diviene “il sostrato” stesso del mondo intelligibile, il *Reich der Vernunft*, il “regno degli esseri razionali”. L'originalità della posizione fichtiana rispetto alle precedenti e contemporanee concezioni gnoseologiche è, quindi, da individuare nella separazione tra un punto di vista empirico ed un punto di vista propriamente trascendentale: Fichte opera una netta distinzione tra un volere empirico (*empirisches Wollen*) dal quale si originano gli atti conoscitivi insieme al tempo come vissuto interiore ed un volere puro (*reines Wollen*): quest'ultimo «è l'unico originario (*ist das einzige Ursprüngliche*)»⁷⁴ ed è il fondamento del mondo intelligibile. Diversamente dagli autori sopra ricordati, Fichte pone la sua concezione del volere all'interno di una prospettiva di idealismo trascendentale per la quale «il mondo intelligibile è condizione di possibilità del mondo dei fenomeni (*die intelligible Welt [ist] Bedingung der Welt der Erscheinungen*)»⁷⁵: in questa prospettiva il volere puro ed universale viene concepito come «il sostrato del mondo intelligibi-

⁷¹ «L'immaginazione [...] è la facoltà di concepire il determinabile (*die Einbildungskraft [...] ist das Vermögen das Bestimmbare zu fassen*)» (WLnM-K, p. 202). L'immaginazione produttiva è perciò la facoltà della mediazione tra il determinato (il conosciuto) e il determinabile (ciò che è da conoscere, il materiale sensibile offerto dai sensi - *Gefühle*): solo per mezzo di essa è possibile che la coscienza operi una sintesi conoscitiva.

⁷² M. Ivaldo, *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*, Mursia, Milano 1992, p. 103.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ WLnM-E, p. 186.

⁷⁵ WLnM-E, p. 178.

le»⁷⁶, come la radice più profonda della *Ichheit* dalla quale si generano i singoli atti (conoscitivi e pratici) della coscienza soggettiva.

Utilizzando il linguaggio della fenomenologia di Husserl, possiamo dire che in Fichte il volere determini l'intenzionalità (*Intentionalität*) della coscienza, ovvero il suo costitutivo rivolgersi verso il determinabile (*das Bestimmbare*), cioè il mondo dell'esperienza da determinare nella sintesi conoscitiva e tramite il “concetto di scopo” (*Zweckbegriff*). Una delle note fondamentali della coscienza soggettiva – così come essa viene descritta nella *Nova methodo* – è la sua teleologia, cioè il suo costante essere protesa verso gli oggetti dell'esperienza da determinare – cioè da conoscere – nella sintesi.

6. «Das reine Wollen»: il “volere puro” come fondamento della coscienza

Come abbiamo già accennato in precedenza, il § 13 costituisce il centro dell'esposizione *Nova methodo*, poiché in esso viene raggiunto il punto più alto della speculazione, dal quale è possibile dedurre tutta l'attività della coscienza. Per Fichte i primi 12 paragrafi della *Nova methodo* rappresentano quasi “un'ascesa platonica” verso questo punto supremo che permette ogni sintesi conoscitiva, cioè il volere puro, il *pantelós óv* (*Sofista* 248c), l'*id quod est perfectissimum* della sua speculazione: «tutti i paragrafi precedenti sono stati quasi l'introduzione per giungere a questo punto supremo (*zu diesem höchsten Punkte aufzusteigen*). Da ora innanzi inizia la via della deduzione di tutti gli altri oggetti della nostra coscienza»⁷⁷.

La deduzione del volere puro – per il filosofo – può essere raggiunta tramite un atto di riflessione e di rigorosa astrazione da ogni atto empirico di conoscenza e di deliberazione⁷⁸. Il metodo utiliz-

⁷⁶ WLnM-H, p. 150 [148].

⁷⁷ WLnM-H, p. 145 [144].

⁷⁸ Ricordiamo che con il termine “deliberazione” Fichte non intende definire l'atto della scelta morale ma un atto di pensiero, cioè un atto dal valore propriamente gnoseologico: «la deliberazione e il volere non sono altro che il pensiero: il deliberare è un pensiero problematico, mentre il volere è un pensiero categorico (*Beides das Deliberieren und Wollen ist schlechtin nichts anders als ein Denken: das Deliberieren ein problematisches, das Wollen ein cathgori-*

zato da Fichte per giungere alla deduzione del volere puro è di tipo genetico: si tratta di un regredire all'“originario”. Dai singoli atti empirici si arriva a dedurre la loro condizione prima e assoluta di possibilità, la facoltà originaria che sta a loro fondamento:

«deve esservi qualcosa che è oggetto della conoscenza e causalità. Queste caratteristiche sono unificate in un volere *puro*, da presupporre ad ogni volere *empirico* e ad ogni conoscenza *empirica*. Questo volere puro è un qualcosa di puramente *intelligibile* (*etwas Intelligibles*)»⁷⁹.

Possiamo dire che l'intento di Fichte sia quello di superare il circolo vizioso prodotto da considerazioni di carattere meramente empirico per raggiungere un punto di vista genetico e trascendentale, un punto di vista dal quale è possibile spiegare l'intera attività sintetica della coscienza⁸⁰. Il circolo viene perciò «respinto (*ent-*

sches Denken)» (WLnM-E, p. 178). Franz Bader ha introdotto nella *Fichte-Forschung* l'interpretazione del volere puro come volere “predeliberativo”: egli utilizza il termine “predeliberativo” per sottolineare che nella sua ricerca Fichte parte dall'analisi dei costitutivi pratici della coscienza soggettiva – e quindi dai singoli atti di deliberazione – per andare alla loro condizione prima di possibilità: «la dottrina del volere predeliberativo contiene il centro degli sviluppi del mondo dell'io a partire dai costitutivi pratici (*Die Lehre vom prädeliberativen Willen enthält [...] das Zentrum von Fichtes Entfaltungen der Ichwelt aus praktischen Konstitutiven*)» (F. Bader, *Zu Fichtes Lehre vom prädeliberativen Willen*, in A. Mues (hrsg. von), *Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806*, Meiner, Hamburg 1989, pp. 212-241, p. 213). Bader definisce il volere puro come “predeliberativo” poiché esso è «il necessario presupposto di ogni volere deliberativo (*notwendige Voraussetzung allen deliberativen Wollens*)» (*ibidem*, p. 214), cioè di ogni atto della coscienza. Condividiamo la tesi di Bader secondo la quale il concetto di volere puro costituisce uno dei punti più significativi della speculazione di Fichte, a partire dal quale è possibile fornire una chiave di lettura di tutto il suo sistema di filosofia trascendentale.

⁷⁹ WLnM-H, p. 145 [144].

⁸⁰ «La difficoltà della spiegazione [della determinazione reciproca di attività ideale ed attività reale] può essere superata solo attraverso la riunificazione sintetica di entrambe: tramite questa riunificazione giungiamo ad un punto, dal quale è possibile spiegare l'intera attività della coscienza (*Die Schwierigkeit dieses Erklärens kann nur durch die synthetische Vereinigung beider gehoben werden, und dadurch kommen wir auf den Punct, aus dem sich das Bewusstsein erklären lässt*)» (WLnM-K, p. 138). Come abbiamo già accennato, è nel vo-

fernt)»⁸¹ e «risolto sinteticamente (*synthetisch gelöst*)»⁸²: ciò significa che Fichte argomenta la possibilità di un’unità sintetica della coscienza, garantita dal volere puro. Quest’ultimo è il presupposto necessario – e l’inizio stesso, l’«*Anfang*»⁸³ – dell’attività conoscitiva della coscienza. –

Il “volere puro” si qualifica in tal modo come il *primum movens* dell’attività sintetica della coscienza, come quel sostrato intelligibile dal quale si origina la serie temporale dei singoli atti del volere empirico, una serie che altrimenti non troverebbe in se stessa né la propria giustificazione né la propria “ragion d’essere”. Si può dire che il “volere puro” sia una sorta di “condizione incondizionata” dell’attività conoscitiva della coscienza, una sorta “causa prima” che è il presupposto trascendentale (*transzendente Voraussetzung*) e originario di ogni atto della soggettività: «per spiegare la coscienza dobbiamo certamente ammettere l’esistenza di qualcosa di primo e di originario (*Allenthalben mussten wir, um das Bewußtsein zu erklären, etwas erstes, ursprüngliches annehmen*)»⁸⁴. La ricerca fichtiana è di carattere protolo-

lere puro che Fichte individua il punto della riunificazione sintetica della coscienza.

⁸¹ WLnM-H, p. 130. Ricordiamo che il superamento di ogni circolo vizioso è di fondamentale importanza per la validità dell’intera argomentazione filosofica: questo è stato ben messo in evidenza già da Aristotele in *Analitici secondi*, libro I, cap. 3, 72 b.

⁸² WLnM-H, p. 129 [130].

⁸³ WLnM-K, p. 141.

⁸⁴ WLnM-K, p. 143. Franz Bader in questa ricerca fichtiana, che tenta di “regredire all’originario” e di andare al principio primo, ha cercato di scorgere delle analogie sia con la ricerca filosofica di Platone che con quella di Aristotele: cfr. F. Bader, *Zu Fichtes Lehre vom prädeliberativen Willen*, in A. Mues (hrsg.), *Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806*, cit., in particolare pp. 218-219. Secondo Bader il percorso argomentativo tramite il quale Fichte nella *Nova methodo* giunge a postulare il “volere puro” quale principio primo è simile a quello presentato da Platone nel *Liside* a proposito del “primo amico” (*prōton philon*): cfr. Platone, *Liside*, 217a - 220 b. Bader ha rilevato che sia in Platone che in Fichte si possono scorgere due ricerche dal carattere protologico. Secondo l’interprete il concetto fichtiano di volere puro può trovare delle analogie anche con la nozione di “intelletto attivo” (*noûs poietikós*) di cui parla Aristotele nel III libro del *De anima*: come il volere puro è l’inizio necessario della coscienza e il suo *primum movens* a livello di una pura ra-

gico: tenta di “regredire all’originario”, di poter arrivare a dedurre il principio primo della coscienza, il necessario presupposto di tutta la sua attività sintetica.

Il filosofo definisce il “volere puro” come “assoluta autonomia o libertà” (*absolute Selbstheit, Autonomie, oder Freiheit*): «ma cosa (*was*) esso sia rimane (*das wirklich ist, bleibt*) sempre al di là dei nostri limiti conoscitivi (*immer unbegreiflich*)⁸⁵: «esso non è comprensibile nella nostra rappresentazione e nel nostro linguaggio (*es ist in unserer Vorstellung und Sprache nicht zu fassen*)»⁸⁶. Il “volere puro” in sé rimane perciò per Fichte qualcosa di indeterminato: l’argomentazione filosofica può arrivare a dimostrare la necessità della sua esistenza ma non può spingersi a determinare compiutamente la sua essenza, che rimane una «Qualitas Occulta»⁸⁷. Il concetto di volere puro è «il fondamento che spiega tutto il nostro pensiero (*Erklärungsgrund unsers ganzen Denkens*)»⁸⁸: la sua presenza è, quindi, una ipotesi necessaria ma ciò nonostante rimane sempre una «semplice ipotesi (*bloße Hypothese*)»⁸⁹.

Il “volere puro” è ciò che determina “il principio della coscienza”⁹⁰ ed è ciò che pone in essa un primato del pratico⁹¹. In questo

zionalità, così il *noûs poiêtikós* è il «principio (*archê*)» (Aristotele, *De anima*, III, 430 a 19) e «l’atto per essenza (*ousía òn enérgeia*)» della ragione. Possiamo dire che il volere puro – così come Fichte lo determina sia nella *Nova methodo* che nella *Bestimmung des Menschen* – ha inoltre caratteristiche simili a quelle che Aristotele attribuisce al *noûs poiêtikós*: «quando è separato (*choristhês*), è soltanto quello che è veramente, e questo solo è immortale ed eterno (*athánaton kai aídion*), (ma questo non lo ricordiamo poiché quest’intelletto [l’intelletto attivo] è impassibile mentre l’intelletto passivo [che può essere visto in analogia al volere empirico di Fichte] è corruttibile), e senza questo non c’è nulla che pensi (*kai áneu toútou outbên noeî*)» (*ibidem*, 430, a 24-25; trad. it. di G. Movia, *Anima*, Rusconi, Milano 1998², p. 219).

⁸⁵ WLnM-K, p. 230.

⁸⁶ WLnM-K, p. 213.

⁸⁷ WLnM-H, p. 135 [136].

⁸⁸ WLnM-H, p. 136 [136].

⁸⁹ WLnM-H, p. 135 [136].

⁹⁰ Ricordiamo che è Karl Leonhard Reinhold ad individuare il “principio della coscienza” (*Satz des Bewusstseins*) come principio fondamentale della filosofia: questo primo principio è la facoltà rappresentativa della coscienza; egli afferma: «la rappresentazione nella coscienza viene differenziata

«volere originario, precedente ogni volere empirico»⁹² Fichte individua inoltre l'origine dell'Io (*Ursprung des Ich*), la sua radice non temporale:

«questo volere puro è il mio essere, ed il mio essere è il mio volere: entrambi sono una cosa sola e si costituiscono a vicenda. Non si può aggiungere nulla di più. Ciò l'abbiamo chiamata la realtà (la radice) originaria dell'io: poiché solo un volere e il puro volere son capaci di divenire ogget-

dal rappresentato [cioè dall'oggetto] e dal rappresentante [ovvero la coscienza soggettiva] e riferita ad entrambi» (K.L. Reinhold, *Beiträge zur Beichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*, [edizione originale 1790-92], vol. I, Meiner, Hamburg 2003, p. 99). Ciò significa che – ad avviso di Reinhold – la rappresentazione dell'oggetto nella coscienza costituisce un'“unità-di-disgiunzione” tra il soggetto e l'oggetto. Per Fichte la posizione di Reinhold va integrata ponendo la volontà (empirica e pura) a fondamento della rappresentazione stessa: senza l'intervento della volontà, che è la genesi dell'attività conoscitiva, la rappresentazione non potrebbe costituirsi.

⁹¹ È stato rilevato che il «termine “pratico” è nella terminologia fichtiana uno dei meno chiari» (C. Cesa, *Sul concetto di «pratico»*, in Id., *J.G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, cit., pp. 101-121, p. 102). Effettivamente il termine potrebbe prestarsi ad equivoci: va quindi notato che con “filosofia pratica” Fichte non si riferisce alle definizioni tipiche della *Schulphilosophie* e di Christian Wolff. Quest'ultimo nel suo *Discursus Praeliminaris de Philosophia in Genere* [edizione originale 1728] al § 62 afferma che la *praktische Philosophie* è la «scienza della guida della facoltà di desiderare nella scelta del bene e nell'evitare il male (*Praktische Philosophie ist die Wissenschaft von der Leitung des Begehrungsvermögens bei der Erwählung des Guten und der Vermeidung des Schlechten*)» (Ch. Wolff, *Einleitende Abhandlung über Philosophie im allgemein*, hrg. von G. Gawlick und L. Kreimendahl, Frommann-Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 2006, p. 40 [tr. it. nostra]). Quando Fichte parla di una «parte pratica [della filosofia], che fonda e determina la teoretica» (GA, I, 2, p. 282) non intende riferirsi direttamente alla filosofia morale – o alle facoltà dell'io che presiedono alla scelta tra il bene e il male – bensì ai costitutivi pratici della coscienza: questi ultimi hanno un primato sulla teoresi, poiché in essi si ha l'origine e la genesi stessa del sapere teoretico, cioè della facoltà di rappresentare gli oggetti, il mondo dell'esperienza. Sono quindi i costitutivi pratici della coscienza [come ad esempio l'intuizione intellettuale, la riflessione, la posizione di scopo, l'immaginazione produttiva, il volere] a determinare la conoscenza, ovvero il passaggio dalla determinabilità alla determinazione.

⁹² WLnm-H, p. 155 [153].

to immediato della coscienza. Questo puro volere deve avere perciò una realtà originaria (*daher muss dieses reine Wollen ursprüngliche Realität haben*)⁹³;

esso costituisce la radice non temporale (*überzeitlich*) e soprasensibile (*übersinnlich*) dell'Io.

La concezione fichtiana del volere ha esercitato una forte influenza anche sul suo giovane amico ed uditore Schelling. Nel *Sistema dell'idealismo trascendentale* Schelling, delineando le facoltà deputate alla conoscenza umana e alla prassi, individua nel volere l'autodeterminazione stessa dell'intelligenza umana (*Selbstbestimmung der Intelligenz*), il vertice di una libera autointellezione trascendentale; egli distingue, quindi, un "volere empirico/determinato" da un "volere puro ed originario": «l'autodeterminarsi dell'intelligenza si chiama volere [...]. Si tratta non di un volere determinato (*von einem bestimmten Wollen*), nel quale si presenti il concetto di un oggetto, ma dell'autodeterminarsi trascendentale, dell'atto originario della libertà (*von transzendentalen Selbstbestimmen, vom ursprünglichen Freiheitsakt*)⁹⁴. In maniera simile a Fichte anche Schelling definisce il volere puro ed originario come la facoltà in grado di portare l'uomo alla piena consapevolezza della sua libertà e delle sue possibilità pratico-teoretiche:

«se quell'autodeterminazione è il volere originario (*das ursprüngliche Wollen*), ne segue che l'intelligenza divenga oggetto a se stessa solamente tramite il medio del volere [...]. Soltanto nel volere l'autointuizione dell'io [Fichte la chiamerebbe "intuizione intellettuale"] viene elevata a potenza superiore, perché per suo tramite l'io diviene oggetto a se medesimo come l'intero (*das Ganze*) di ciò che vale, vale a dire soggetto e oggetto insieme, ovvero come produttore (*als Produzierendes*)⁹⁵.

Notiamo, inoltre, che anche Schelling scorge nel "volere puro" il *primum movens* dell'attività coscienziale, il motore di tutte le facoltà, compreso il concetto di scopo (*Begriff des Zwecks*), la condizione di possibilità del libero arbitrio (*Willkür*) e, in ultima analisi, il motivo di spiegazione (*Erklärungsgrund*) dell'intera coscienza. Il "volere puro" è, quindi, – così Schelling – il «principio comune che riunisce la

⁹³ WLnM-H, p. 148 [146].

⁹⁴ F.W.J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, J.G. Cotta'schen Buchhandlung, Tübingen 1800; tr. it. di G. Boffi, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Rusconi, Milano 1997, p. 407.

⁹⁵ *Ibidem*, pp. 407-409.

filosofia teoretica e la filosofia pratica»⁹⁶; tale principio è alla base dell’idealismo trascendentale, ovvero di una visione filosofica fondata sulla piena libertà ed autonomia dell’uomo.

7. *Versinnlichung* e *Verleiblichung*. Il corpo come manifestazione della volontà

Secondo Fichte ogni singolo atto conoscitivo e volitivo costituisce una “sensibilizzazione” (*Versinnlichung*) del volere puro: affinché questa sensibilizzazione sia possibile è però necessaria la presenza di un corpo (*Leib*). Solamente tramite il corpo il volere puro può “sensibilizzarsi”, cioè incarnarsi, manifestarsi nella concretezza di un corpo vivente e di una coscienza individuale. Fichte afferma che «il volere puro si può sensibilizzare solo tramite il pensiero (*durch das Denken sonach [mus.] der reine Wille versinnlicht werden*)»⁹⁷, e il pensiero – a sua volta – per manifestarsi ha bisogno di un sostegno materiale: il corpo di ogni singolo individuo. Possiamo dire che Fichte individui l’origine della conoscenza nell’atto della “sensibilizzazione” (*Versinnlichung*) del volere puro: possiamo anche parlare di una sorta di *kénosis*, di una “incarnazione” (*Verleiblichung*) del volere puro – di un suo “abbassamento”⁹⁸ – nell’individualità di un corpo e di una coscienza soggettiva⁹⁹.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 409.

⁹⁷ WLnm-K, p. 153.

⁹⁸ Si ricordi che il termine *kénosis* è tratto dal linguaggio della teologia cristiana (cfr. Paolo di Tarso, *Lettera ai Filippesi*, 2, 7) e designa l’incarnazione di Dio in Cristo: letteralmente significa “abbassamento” dell’eterno al piano dell’umano e della storia. A nostro parere si potrebbe anche parlare – per analogia – di una *kénosis* del volere puro nella singolarità degli individui. La *Verleiblichung* di cui parla Fichte nella *Nova methodo* potrebbe essere interpretata come una *kénosis* del volere puro nella corporeità (*Leiblichkeit*) di ogni essere razionale e libero (*Vernunft- und Freiheitswesen*). Possiamo condividere la tesi di Franz Bader, secondo la quale nella filosofia trascendentale di Fichte sarebbe contenuto *in nuce* – e persino chiarito sotto il profilo speculativo – il principio cristiano dell’incarnazione: la *Verleiblichung* potrebbe, infatti, costituire una spiegazione filosofica del principio dell’incarnazione (*Inkarnationsprinzip*), incarnazione che non riguarderebbe più solo il Gesù storico, ma ogni individuo razionale e libero, chiamato ad essere

Per Fichte «il rappresentante di lui [del volere puro] nel mondo sensibile è il corpo»¹⁰⁰: quest'ultimo è perciò «l'espressione duratura del nostro volere nel mondo materiale (*Darstellung unseres Wollens in der materiellen Welt*)»¹⁰¹.

Il volere empirico – fondato a sua volta nel volere puro¹⁰² – esercita la sua azione tramite il corpo (*Leib*)¹⁰³: il corpo perciò è il luogo nel quale il volere si “esteriorizza” e si manifesta nel sensibile sotto forma di impulso (*Trieb*) e di forza (*Kraft*). Il corpo umano

un *alter Christus*. Cfr. F. Bader, *Systemidee und Interpersonalitätstheorie in Fichtes Wissenschaftslehre*, in E. Fuchs, M. Ivaldo, G. Moretto (hrsg. von), *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*, Stuttgart - Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 2001, pp. 65-106; cfr. anche M. Ivaldo, “*Das Wort wird Fleisch*”. *Sittliche Inkarnation in Fichtes später Sittenlehre*, in H.-G. von Manz und G. Zöller (hrsg. von), *Fichtes praktische Philosophie. Eine systematische Einführung*, Olms, Hildesheim – Zürich – New York 2006, pp. 175-198.

⁹⁹ Ci pare corretta l'interpretazione di Reinhard Kottmann che vede l'atto della *Versinnlichung* del volere puro una sorta di *Verleiblichung*, di “incarnazione” (del volere puro) nel corpo dei singoli individui: cfr. R. Kottmann, *Leiblichkeit und Wille in Fichtes “Wissenschaftslehre nova methodo”*, Lit, Münster 1998, in particolare il capitolo dal titolo *Vom reinen Wille zum Leib*, pp. 116-160.

¹⁰⁰ WLnm-H, p. 155 [153].

¹⁰¹ WLnm-H, p. 155 [153].

¹⁰² Circa la derivazione del volere empirico dal volere puro Fichte è estremamente chiaro: «il volere empirico sta nel dominio del libero arbitrio [...] ed è il risultato di un volere originario, precedente ogni volere empirico (*der empirische Wille in der Botmässigkeit der freyen Willkür steht, [...] ist das Resultat eines ursprünglichen allem empirischen vorausgehenden Wollens*)» (WLnm-H, p. 155 [153]). Nel manoscritto di Eschen viene detto ancor più chiaramente: «il mio volere empirico è solo una manifestazione, solo un risultato del mio volere puro (*Mein empirischer Wille ist nur Erscheinung, nur Resultat der reinen Wollens*)» (WLnm-E, p. 184).

¹⁰³ In Fichte si può rinvenire quella differenziazione terminologica tra *Körper* (corpo materiale, fisico) e *Leib* (corpo organico, vivente, percepito dalla coscienza del soggetto) che sarà compiutamente tematizzata nella fenomenologia di Husserl. Il *Leib* è per Fichte il luogo nel quale si manifesta la vita (*Leben*): su questa connessione fichtiana tra *Leib* e *Leben* – anche in relazione alla manifestazione della vita stessa dell'assoluto – ha effettuato uno studio anche il fenomenologo francese Michel Henry, contenuto nel suo volume *L'essence de la manifestation*, Paris, Puf, 1963, 1990².

viene considerato da Fichte come «strumento (*Werkzeug*)»¹⁰⁴ e «manifestazione (*Erscheinung*)»¹⁰⁵ della libera volontà: esso è perciò – così come viene affermato anche nel *Naturrecht* – l’«ambito di tutte le libere azioni della persona (*Umfang aller möglichen freien Handlungen der Person*)»¹⁰⁶. Un’indagine di tipo genetico sulla libera causalità esercitata dal corpo umano deve di necessità portare a «un’intuizione originaria del nostro volere (*ursprüngliche Anschauung unsers Wollens*)»¹⁰⁷: a partire dai liberi atti compiuti dal nostro corpo si può arrivare a dedurre la loro condizione di possibilità in un volere empirico, che a sua volta «è solo una manifestazione del volere puro»¹⁰⁸. Fichte arriva, quindi, a concludere che «il corpo è la rappresentazione sensibile del nostro puro volere (*der Leib ist sinnliche Darstellung unsers reinen Wollens*)»¹⁰⁹.

¹⁰⁴ WLnm-H, p. 155 [153].

¹⁰⁵ WLnm-H, p. 155 [153].

¹⁰⁶ GA, I, 3, p. 367; trad. it. e Introd. di L. Fonnesu, *Fondazione del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., p. 57. Sulla deduzione del concetto di corpo nel *Diritto naturale* del 1796 ci permettiamo di rinviare al nostro studio T. Valentini, *Il riconoscimento della persona come corporeità e libertà nella filosofia del diritto di J.G. Fichte*, in V. Cesarone (a cura di), *Libertà: ragione e corpo*, Edizioni Messaggero, Padova 2006, pp. 413-440.

¹⁰⁷ WLnm-E, p. 184.

¹⁰⁸ WLnm-H, p. 155 [153].

¹⁰⁹ WLnm-H, p. 156 [154]. Si noti che questi passi di Fichte sul corpo come manifestazione della volontà trovano delle sorprendenti analogie con alcuni passaggi centrali del discorso di Schopenhauer sulla volontà: «al soggetto del conoscere, che per la sua identità col corpo si presenta come individuo, questo corpo è dato in due maniere del tutto diverse: da un lato come rappresentazione nell’intuizione intellettuale, come oggetto fra gli oggetti, e alle leggi di codesti sottoposto; ma dall’altro, contemporaneamente, come a ciò [...] che viene da tutti indicato con la parola volontà. Ogni vero atto della sua volontà è subito e immancabilmente anche un moto del suo corpo; egli non può volere realmente l’atto senza percepire insieme che esso appare come movimento del corpo. L’atto della volontà e l’azione del corpo [...] sono una stessa ed unica cosa, solo data in due modi completamente diversi: una volta in modo del tutto immediato e una volta nell’intuizione per l’intelletto. L’azione del corpo non è altro che l’atto di volontà oggettivato, ossia entrato nell’intuizione» (A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, [edizione originale 1819], in *Sämtliche Werke*, Wiesbaden, Bockhaus, 1972, vol. I, pp. 118-119; trad. it.

Ci sembrano inoltre estremamente significativi degli altri passi nei quali il filosofo afferma che l'individuo – e quindi la persona umana – costituisce un'unità di corpo (*Leib*) e di spirito (*Geist*):

«Io, il mio corpo, il mio spirito, tutto questo significano o dicono la stessa cosa. Io sono il mio corpo ed il mio spirito (*Ich bin mein Leib und mein Geist*), tutto è una stessa e medesima cosa. Io sono il mio corpo, se mi intuisco. Io sono spirito se mi penso. Ma io non posso essere una cosa senza l'altra: perciò me li attribuisco tutti e due. Solo da modi di vedere differenti vengono distinti tutti e due»¹¹⁰.

Questi passi sopra riportati sono di estrema importanza per dimostrare che la prospettiva trascendentale di Fichte non dimentica di considerare sotto il profilo speculativo la sfera della corporeità e che – anzi – propone una concezione della persona come unità inscindibile di spirito e corpo.

Possiamo affermare che in Fichte il corpo sia – come direbbe anche Husserl – «portatore di uno spirito e di una vita dell'anima (*Träger eines Geistes und Seelenlebens*)»¹¹¹ e che si caratterizzi come *principium individuationis* della singolarità personale: il corpo organico è, infatti, il sostrato materiale che permette l'individualizzarsi del volere puro in una singola persona. Utilizzando la terminologia della scolastica – ed in particolare della prospettiva tomista – potremmo dire che il corpo in Fichte sia principio di individuazione del volere puro in quanto *materia signata hic et nunc*, cioè materia determinata nello spazio e nel tempo: il corpo opera, quindi, una "limitazione" (*Beschränktheit*) del volere puro nello spazio e nel tempo. Nella *Nova methodo* viene descritto «il processo secondo il quale il volere puro diviene empirico (*wie wird das reine Wollen zum empirischen*)»¹¹²: in que-

di S. Giametta, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Bompiani, Milano 2006, pp. 221-223). Su questa tematica cfr. anche G. Schwabe, *Fichtes und Schopenhauers Lehre vom Wille mit ihren Konsequenzen für Weltbegriffung und Lebensführung*, Jena 1887; H. Schöndorf, *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*, J. Buchmans, München 1982: in questo volume si veda in particolare il capitolo *Der Leib in der Wissenschaftslehre nova methodo*, pp. 70-80.

¹¹⁰ WLnm-H, p. 156 [154].

¹¹¹ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, «Husserliana», XV, hrg. von I. Kern, Nijhoff, Den Haag 1973, p. 340. Si tratta di un testo del 1932.

¹¹² WLnm-K, p. 152.

sto processo – definibile come *Empirisierung* del volere puro¹¹³ – il corpo ha un ruolo fondamentale. Il corpo permette infatti una *Empirisierung*, una “limitazione” (*Beschränktheit*) e quindi una *Verleiblichung* ed una schematizzazione stessa (*Schematisierung*) del volere puro: il corpo limita ed individualizza la sfera della pura razionalità che altrimenti resterebbe una massa priva di personalità individuale¹¹⁴. Il volere puro in sé «è qualcosa di solamente intelligibile (*ist etwas bloss intelligibles*)»¹¹⁵: è solo grazie al corpo che esso si può manifestare nel mondo dell’esperienza e si può individualizzare nel volere empirico di ogni singolo individuo. Fichte può, dunque, affermare che è per mezzo del corpo che «la mia individualità si tira fuori dalla massa dell’intero regno della ragione (*meine Individualität geht heraus aus der Masse des ganzen Vernunftreichs*)»¹¹⁶.

8. Conclusioni. Interpersonalità originaria e *System der Freiheit*

Secondo Fichte il volere puro è anche il “sostrato” del «regno degli esseri razionali (*Reich vernünftiger Wesen*)»¹¹⁷, che costituisce il

¹¹³ Cfr. U. Schwabe, *Individuelles und Transindividuelles Ich. Die Selbstindividuation reiner Subjektivität und Fichtes Wissenschaftslehre. Mit einem durchblaufenden Kommentar zur Wissenschaftslehre nova methodo*, cit., p. 536.

¹¹⁴ È nota l’affermazione di Fichte secondo la quale nel regno intelligibile della ragione l’individuo – cioè la singolarità individuale – deve scomparire: «la ragione è l’unico in sé, mentre l’individualità è soltanto accidentale. La personalità [...] è soltanto un modo particolare di esprimere la ragione, ed è destinata necessariamente a perdersi nella forma universale di essa. Per la dottrina della scienza soltanto la ragione è eterna, mentre l’individualità deve decadere incessantemente, fino a morire (*die Individualität muss unaufhörlich absterben*)» (SW, Vol. I, p. 505; tr. it. di C. Cesa, *Prima e Seconda introduzione alla dottrina della scienza*, Roma-Bari, Laterza, 1999, p. 87). Per questo dissolversi *post mortem* dell’individualità singola e concreta nella ragione universale, la posizione di Fichte è stata spesso anche accusata di “averroismo”. Occorre tuttavia sottolineare che per Fichte «Dio è la ragione stessa» (GA, IV, 1, p. 446) e che lo sparire dell’individualità singola dal mondo sensibile potrebbe essere interpretato come una sorta di mistica *théiosis*: un “morire a sé stessi per perdersi in Dio”.

¹¹⁵ WLnM-K, p. 152.

¹¹⁶ WLnM-K, p. 179.

¹¹⁷ WLnM-K, p. 152.

mondo intelligibile; di conseguenza, il volere puro può esser considerato come il fondamento trascendentale dell'intersoggettività, o meglio ancora – come sottolinea Reinhard Lauth – dell'interpersonalità¹¹⁸.

Sulla scorta delle riflessioni di Aldo Masullo, possiamo dire che in Fichte l'interpersonalità sia l'originario¹¹⁹: questo vuol dire che il mondo intelligibile – il regno degli esseri razionali e liberi (cioè l'interpersonalità originaria) – è costitutivo del mondo dell'esperienza ed ha su quest'ultimo un primato: «il mondo dell'esperienza viene costituito a partire dal mondo intelligibile, ed entrambi [mondo intelligibile e mondo materiale], non sono l'uno senza l'altro; essi sono in rapporto spirituale di determinazione reciproca (*Die Welt der Erfahrung wird auf die intelligible gebaut, beide sind zugleich, eine ist nicht ohne die andere, sie stehen im Geiste in Wechselwirkung*)»¹²⁰.

Nelle ultime pagine del § 13 della *Nova methodo* Fichte dichiara di voler arrivare con la speculazione là dove Kant si è arrestato; egli afferma di voler porre il regno degli esseri razionali come il fondamento trascendentale della coscienza soggettiva e dell'intero mondo sensibile: «da questo puro concetto [un regno degli esseri razionali] si può dedurre e deve essere dedotta l'intera coscienza (*das gesamte*

¹¹⁸ Cfr. R. Lauth, *Le problème de l'interpersonnalité chez Fichte*, «Archives de Philosophie», 3-4 (1962), pp. 325-344; ID., *Das problem der Interpersonalität bei J.G. Fichte*, in ID., *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Hamburg, Meiner, 1989, pp. 180-197.

¹¹⁹ Cfr. A. Masullo, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, Napoli, Guida, 1986. Nelle pagine finali del § 13 della *Nova methodo* Fichte chiarisce inoltre che l'io puro di cui parlava nel *Fondamento* del 1794-95 «è l'intelligibile, [...] – senza spazio e materia –, è un qualcosa di puramente spirituale (*das Ich ist [...] das Intelligible, - ohne Raum und Materie - rein geistig*)» (WLnM-H, p. 141 [140]), è ciò che Kant definisce come mondo noumenico; possiamo quindi dire che l'io individuale – in quanto essere libero e razionale – appartiene costitutivamente a questo mondo noumenico rappresentato dall'io puro, che è interpersonalità originaria. In Fichte l'io individuale trova il suo fondamento nel mondo intelligibile, sorgente spirituale di un'originaria interpersonalità. Possiamo inoltre affermare che «in Fichte l'intersoggettività è l'interna struttura della ragione» (H.-J. Verweyen, *Recht und Sittlichkeit in J.G. Fichtes Gesellschaftslehre*, Alber, Freiburg-München 1975, p. 34 [trad. it. nostra]).

¹²⁰ WLnM-K, p. 151.

Bewusstsein)»¹²¹. Se «Kant arriva al principio dell’ammissione degli esseri razionali fuori di noi non come fondamento della conoscenza (*Erkenntnisgrund*), ma solo come principio morale (*praktisches Prinzip*)»¹²², Fichte intende porre il mondo intelligibile – cioè «la massa, la sfera dello spirituale (*Masse, Sphäre des Geistigen*)»¹²³ – a fondamento della conoscenza dell’intero sistema dell’esperienza.

Possiamo dire che, delineando il concetto di volere puro, Fichte porti a compimento il suo sistema di filosofia trascendentale, che – così egli lo definisce – è “sistema della libertà”¹²⁴. Nel § 13 della *Nova methodo* il volere puro – che è libertà originaria – è posto a fondamento della coscienza e della libertà umana ed è perciò il presupposto che garantisce la fondazione della filosofia trascendentale come “sistema degli esseri razionali e liberi” (*System der Vernunft- und Freiheitswesen*), come “scienza della libertà”. «Tutta la ragione è libertà»¹²⁵ – afferma Fichte – ed il volere puro costituisce l’essenza stessa della ragione, il fondamento di quel regno intelligibile che è interpersonalità originaria e che è «la realtà non sensibile che sola esiste»¹²⁶.

¹²¹ WLnM-K, p. 151.

¹²² WLnM-K, p. 150.

¹²³ WLnM-H, p. 141 [140].

¹²⁴ «Il mio sistema è il primo sistema della libertà (*Mein System ist das erste System der Freiheit*)» (GA, III, 2, p. 298); «il mio sistema è dall’inizio alla fine solo un’analisi del concetto di libertà (*Mein System ist vom Anfang bis zu Ende nur eine Analyse des Begriffs der Freiheit*)» (GA, III, 2, p. 206). Sulla visione fichtiana *System der Freiheit* ci permettiamo di rinviare al nostro volume *I fondamenti della libertà in J.G. Fichte. Studi sul primato del pratico*, Editori Riuniti University Press, Roma 2012; sulla posizione di Fichte in relazione al problema del rapporto determinismo/libertà tipico del pensiero moderno, cfr. M. MORI, *Fichte: dalla libertà trascendentale alla libertà dell’assoluto*, in ID., *Libertà, necessità, determinismo*, Il Mulino, Bologna 2001, pp. 53-58; ID., *Nascita e morte della libertà trascendentale*, in M. DE CARO – M. MORI – E. SPINELLI, *Liberi arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Carocci, Roma 2014, pp. 285-304; sul pensiero fichtiano come “ontologia della prassi” fondata sulla libertà ha insistito anche D. Fusaro, *Il “sistema della libertà” di Fichte. La dottrina della scienza come ontologia della prassi*, in C. Tugnoli, *Liberi arbitrio. Teorie e prassi della libertà*, Liguori Editore, Napoli 2014, pp. 253-272.

¹²⁵ GA, IV, 1, p. 248.

¹²⁶ GA, I, 6, p. 314 [127].

