

LA FENOMENOLOGIA DI FICHTE: PROPEDEUTICA E APPLICAZIONE

Federico Ferraguto
(PUCPR – Curitiba)

La reciprocità di sapere e vita.

Pur con variazioni linguistiche e concettuali, Fichte intende la sua *Wissenschaftslehre* (d'ora in poi WL), più che come un sistema compiuto di filosofia, come una pratica di pensiero da rinnovare e riformulare costantemente. L'obiettivo della WL, infatti, non è la sistematizzazione di un insieme di definizioni filosofiche, ma la produzione di una disposizione spirituale attraverso la quale chi la pratica si distacca dalla vita ordinaria e si pone in una prospettiva capace di comprenderne e giustificarne le determinazioni. Per altro verso, tale distacco permette di guardare la vita ordinaria con occhi differenti e, tornando dalla filosofia alla vita, o applicando la filosofia alla vita, permette di modificarla nel senso dischiuso dalla razionalità che la ricerca trascendentale evidenzia e consente di esercitare. Così la WL è costituita, certamente, da uno sviluppo speculativo tecnico e strettamente filosofico. Ma il suo punto di partenza e il suo punto di arrivo sono costituiti dalla vita concreta, che ne rappresenta l'autentico tema e oggetto di indagine. Il movimento di distacco e ritorno alla vita, così come lo svolgimento interno della visione filosofica della vita stessa, sono giustificati da Fichte in maniera rigorosa e, in particolare, sono chiariti sulla base della descrizione del rapporto tra assoluto e apparizione, ovvero in funzione della relazione che lega lo sviluppo generale e presoggettivo della ragione (assoluto) con le sue manifestazioni concrete. Nel corso della dot-

trina della scienza questo nesso è analizzato da Fichte in un momento specifico chiamato, in diverse esposizioni della WL, “fenomenologia” o “dottrina del fenomeno”.

Nelle considerazioni che seguono proverò a intendere il concetto fichtiano di fenomenologia come espressione di un nucleo teorico in grado di definire le modalità dei momenti che potrebbero essere intesi rispettivamente come l’inizio e la fine – il compimento – della dottrina della scienza: l’introduzione e l’applicazione¹. Tanto nell’introduzione, quanto nell’applicazione, il sapere ordinario non viene semplicemente annichilito, ma integrato in quello trascendentale e chiarito nella sua struttura di fondo². Tanto nell’introduzione, quanto nell’applicazione si può riscontrare una corrispondenza tra i momenti dello sviluppo della filosofia prima e i diversi elementi che concorrono a definire la sua relazione con la vita ordinaria. Una volta, per così dire, in senso ascendente e con l’obiettivo di elevarsi al punto di vista trascendentale, l’altra in senso discendente, per mostrare come la visione trascendentale conseguita tramite l’esercizio di pensiero che caratterizza la WL possa compenetrare e mutare l’orizzonte della vita ordinaria³.

Tra introduzione, filosofia prima e applicazione esiste perciò un rapporto organico, implicito nella concezione della WL come visione che ambisce a esaurire l’intero sistema della fattualità⁴ e che è

¹ Cfr. R. Lauth, *L’idée totale de la Philosophie d’après Fichte*, in «Archives de Philosophie» 1965, pp. 567-604.

² Un aspetto, questo, che emerge con chiarezza nel significato generale della *Anwendung*, che Fichte stabilisce nei *Principien der Gottes-Sitten und Rechtslehre*, dove la applicazione consiste: «nel fatto che noi non ci dedichiamo esclusivamente allo sviluppo del sapere in quanto tale, ma in particolare al sapere che si dà nei concetti già storicamente noti, e per questo diamo alla nostra attenzione una direzione artificiale (o intenzionale, *künstlich*). Applicazione della WL... applicazione a una materia conosciuta *prima della* ricerca, ma che *nella* ricerca non resta data, ma sorge nuovamente a partire dal sapere» (ed. Meiner, p. 5)

³ Cfr. F. Ferraguto, *Filosofare prima della filosofia. Il problema dell’introduzione alla Wissenschaftslehre di J.G. Fichte*, Olms, Hildesheim 2010.

⁴ WL/1812, p. 59: «La WL dovrebbe necessariamente [...] poter esaurire il sistema della intera fattualità: e dimostrare che questo sia nel complesso soltanto apparizione (*Erscheinung*)».

compito proprio della filosofia prima esibire e giustificare⁵. Nel farlo, la filosofia prima deve affrontare la questione relativa alla formazione di un “noi”, che deve appropriarsi della visione trascendentale fino a diventare la WL stessa, tornando poi, da quest’ultima alla⁶. Si tratta dello stesso “noi” che tiene insieme sapere ordinario e scientifico, che è soggetto della WL e, al contempo, orizzonte all’interno del quale quest’ultima si concretizza come saggezza che plasma il mondo⁷.

Affinché l’introduzione e l’applicazione possano risultare efficaci è necessario eludere, nel caso della *Einleitung*, l’iterazione infinita tra punto di vista del sapere ordinario e punto di vista trascendentale⁸. Nel caso della *Anwendug* bisogna, invece, definire il ritorno della filosofia alla vita in maniera tale che quest’ultima non appaia predeterminata dalla visione filosofica⁹. Il rapporto tra sapere trascendentale e sapere ordinario deve, pertanto, essere definito nei termini di quella che Fichte in WL/1804-II chiama “condizionatezza reciproca” di entrambi¹⁰.

La deduzione della reciprocità di sapere ordinario e visione scientifica tramite la costruzione del “noi” della WL rientra in un particolare momento della sua *Darstellung* che Fichte, sempre nella seconda esposizione del 1804, chiama “fenomenologia” e che, in linea con le prime accezioni del termine in Lambert o in Oetinger, non indica solo un metodo di descrizione di un dato, ma anche un percorso che permette di elevarsi a un punto di vista. In effetti, nell’esposizione del 1804 la fenomenologia svolge una funzione precisa – dottrina del fenomeno e della parvenza – che tuttavia stri-

⁵ Cfr. su questo anche S. Furlani, *L’ultimo Fichte*, Milano, Guerini, 2004.

⁶ Cfr. G. Rametta, *Le strutture speculative della dottrina della scienza*, Pantograf, Genova 1995.

⁷ StL, p. 389.

⁸ W. Lautemann, *Interpretation und Kritik einiger Grundbegriffe der Spätphilosophie Fichtes dargestellt an den Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre von 1813*, Frankfurt a. M. 1970, pp. 9-12.

⁹ Su questo è molto chiaro il modello interpretativo della *Staatslehre* elaborato da J.Ch. Goddard, *Presentation*, in J.G. Fichte, *La doctrine de l’État*, Vrin, Paris 2006, pp. 7-27 e ID., *Fichte est-il réactionnaire ou révolutionnaire?*, in *Fichte et la politique*, ed. G. Duso et al., Polimetrica, Monza 2008, pp. 483-501.

¹⁰ WL/1804-II, p. 355.

de con la vaghezza dei risultati della ricerca intorno alle fonti e agli interlocutori di Fichte¹¹.

Credo però che proprio considerando la funzione della fenomenologia nella WL sia possibile definire un modello teorico in grado di legittimare la tesi sull'organicità di introduzione, applicazione e WL in funzione delle sue strutture speculative¹².

I contesti della fenomenologia fichtiana.

La concezione fichtiana della fenomenologia si dispiega sostanzialmente in tre contesti. Nella WL/1804-II la «dottrina del fenomeno e della parvenza» ha il compito di dedurre «entrambi [cioè *Schein* ed *Erscheinung*] come esistenti, ma solamente proprio per come esistono, come *fattuali*»¹³. La fenomenologia qualifica, in questo senso, il percorso discendente della WL e mira a spiegare in base a quale condizione la coscienza sia necessaria per l'intellezione della verità¹⁴ e, simultaneamente, come l'operato della coscienza possa e debba essere sottratto dalla verità in tutta la sua purezza¹⁵.

¹¹ Su questo cfr. C. Piché, *The Concept of Phenomenology in Fichte's Wissenschaftslehre of 1804/II*, in *Fichte and the Phenomenological Tradition*, ed. by V. Waibel, D. Breazeale, T. Rockmore, De Gruyter, Berlin-New York 2010, pp.25-40.

¹² Da questo può derivare una visione più ampia della ricorsività dell'argomentazione della dottrina della scienza, visione filosofica che accerta se stessa nell'atto concreto del suo farsi e del suo comprendersi come immagine di un assoluto che, nel sapere, si manifesta come legge che ne regola l'attività, o la forza, figurativa Cfr. A. Bertinetto, *La forza dell'immagine*, Milano, Mimesis, 2010. In secondo luogo per ridefinire, anche prendendo in considerazione lo sfondo storico su cui si staglia, la comprensione fichtiana della fenomenologia, per misurare la sua diversità rispetto alla fenomenologia contemporanea, a cui spesso è stata accostata, su cui cfr. O. Labib, *De Husserl à Fichte*, L'Harmattan, Paris 2009.

¹³ WL/1804-II, p. 214.

¹⁴ WL/1804-II, p. 220.

¹⁵ Questo procedimento è presente nello sviluppo di Fichte fin dal 1801: «Se ne andasse in qualche modo della conoscenza della verità a opera degli uomini, cosicché questa conoscenza si configurasse secondo le sue proprie leggi, che rimangono interne e invisibili, e questa sua configurazione si comunicasse anche alla verità da conoscere in essa senza che il

Il secondo contesto è quello delle lezioni di *Sittenlehre 1812*. Qui la fenomenologia deve mostrare i *criteri* che permettono di riconoscere *come* la causalità dell'idea etica operi effettivamente nel mondo, inteso come sfera per l'agire effettuale dell'io e della comunità di cui fa parte. La fenomenologia è perciò *Erscheinungslehre des wahrhaftigen und realen Ich*, o *Ichlehre*¹⁶: dottrina della manifestazione della verità (l'io) in rapporto alla verità stessa (l'idea etica). Anche in questo caso, dalla manifestazione della verità andrà poi distinto il suo *Schein*, cioè il risultato della confusione della manifestazione con la verità stessa.

Il terzo contesto è quello dei *Fatti della coscienza*. La fenomenologia di Fichte, sebbene Fichte non usi esplicitamente questo termine¹⁷, ha qui a che fare con una descrizione delle determinazioni della coscienza concreta. O, si potrebbe dire, con una storia della coscienza quale strumento e orizzonte per la manifestazione della verità, e tuttavia sempre diversa dalla verità stessa.

I tre contesti, benché differenti, sono strettamente correlati. La descrizione della coscienza ne permette una deduzione genetica come forza creativa e figurativa sottoposta a una legge. L'esercizio della libertà figurativa da parte della coscienza può essere visto come

nostro intervento fosse una configurazione della verità stessa, essa si contrapporrebbe a se stessa e si ostacolerebbe» (WL/1801-02, p. 129).

¹⁶ SL/1812, p. 336. Cfr anche SL/1812, p. 339 «L'io deve apparire a se stesso solo come fenomeno, perché esso non deve essere la sua vita, ma la vita di qualcosa d'altro, di un estraneo, del concetto. Mai una volontà propria o una vita propria: ma solo il fenomeno e la visibilità del concetto che si discioglie da quello [dall'io] e l'io possiede solo il guardare passivo (*leidend*) del suo fenomeno e del suo essere».

¹⁷ Cfr. ad es. M. Wundt, *Fichte-Forschungen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976², p. 255; C. Lentini, *Il carattere trascendentale dei fatti della coscienza nella tarda filosofia di Fichte*, Diss., Urbino 1992, p. 46; R. Lauth, *L'idee totale d'après Fichte*, cit., p. 582; M. Ivaldo, *Vita originaria, appercezione e compito. Sull'ultimo domandare di Fichte (fine 1813-inizio 1814)*, in «Annuario Filosofico» 2003, pp. 125-140; di procedimento fenomenologico in Fichte hanno parlato, a vario titolo ma non a proposito delle *Tatsachen des Bewusstseins*, anche G. Zöllner, *Fichte's transcendental Philosophy. The original duplicity of intelligence and will*, Cambridge University Press, Cambridge 1998 e D. Breazeale, *Fichte's Nova metodo phenomenologica. On the methodological role of intellectual intuition in the later Jena Wissenschaftslehre*, in «Revue Internationale de Philosophie» 1998, pp. 587-616.

agire eticamente qualificato. L'articolazione di questo agire è la produzione – o meglio: la pratica – di un sapere che si manifesta come espressione e consapevolezza della legge stessa¹⁸.

La fenomenologia di Fichte ha, dunque, un significato *propedeutico*, perché prepara ad attingere la verità trattando di ciò che verità non è. Ha poi un significato *applicativo*, perché descrive le forme in cui la verità si manifesta in quanto tale. Ed ha una dimensione *speculativa*, quando chiarisce che la verità, in quanto tale, si manifesta in questo orizzonte.

La struttura complessa e stratificata della fenomenologia fichtiana emerge già a un'analisi della XIII lezione di WL/1804-II. In questa fase della sua esposizione Fichte intende condurre la dialettica tra idealismo e realismo alle sue estreme conseguenze. L'idealismo e il realismo rappresentano il frutto di una medesima procedura idealistica¹⁹. Da una parte, infatti, l'idealismo assume la luce come principio generatore dell'essere. Dall'altra il realismo può assumere l'insé come principio generatore della luce solo come proiezione che ha senso in rapporto alla luce stessa. Tale proiezione è possibile solo a chi, come Reinhold e Bardili, «fa del pensare in quanto pensare il principio dell'essere»²⁰. L'idealismo rende così assoluta l'intuizione immediatamente fattuale, da cui deriva un'immediata e indistinta

¹⁸ Cfr. ad es. La *Vorlesung* fichtiana di introduzione alla filosofia tenuta nel 1812, GA, IV, 3, pp. 29-30: «Il sapere è fenomeno dell'assoluto; l'uomo è però il sapere: dunque l'uomo è immagine dell'assoluto. La differenza è qui soltanto che si voglia essere fenomeno dell'assoluto e ci si abbandoni – allora questi è un uomo libero –; o che non se ne abbia la conoscenza e di conseguenza non ci si abbandoni liberamente. Allora costui è natura, certamente natura umana, cioè una disposizione a essere vero uomo, com'è appunto l'uomo libero. La libertà è la chiarezza dello sguardo e la libertà è al contempo l'amore che si abbandona e si sottomette alla legge di essere immagine di Dio. La libertà è dunque l'eticità; infatti la vita della volontà divina o dell'immagine è l'eticità. Proprio perciò a dottrina della scienza conduce gli uomini all'eticità, in quanto dà la conoscenza suprema; infatti [...] la conoscenza della legge è accompagnata dall'abbandono alla legge e dall'amore della legge, amore che sarebbe per la legge della libertà. Infine l'effettivo essersi abbandonato alla legge e il compimento della legge sono l'eticità stessa».

¹⁹ WL/1804-II, P. 226.

²⁰ WL/1804-II, p. 209.

identificazione di autocoscienza e verità²¹. La WL, invece, «nega la validità dell'espressione della coscienza immediata», spiegando che non è possibile cogliere la verità se non mediante la coscienza, ma anche che è proprio la coscienza a dover essere sottratta alla verità. Di questa, infatti, la coscienza non è che «il fenomeno esteriore», un «fatto originario» e «fonte di ogni fattualità»²². Anche perché «in quanto trovato» l'io «non è mai puro Io [...] e chi qui pensa di trovarlo puro si trova invece in un'illusione psicologica»²³. La WL può quindi porre argine al *proton pseudos* «dei sistemi filosofici attuali», che consiste nel «partire dai fatti e in questi porre l'assoluto»²⁴. La fenomenologia di Fichte, quindi, sintetizza significati diversi e interconnessi:

è uno strumento che permette di inquadrare la dialettica tra idealismo e realismo,

una disciplina in grado di estirpare un errore che non è solo prodotto di una percezione ingannevole, ma di una illusione psicologica,

un metodo in grado di porre argine al *proton pseudos* dei sistemi filosofici,

un metodo in grado di dedurre e separare *Schein* ed *Erscheinung*,

l'espressione di un movimento discensivo che, a partire da una comprensione della verità, permette di dedurre l'orizzonte per la sua manifestazione.

La fenomenologia come purificazione e applicazione del sapere.

Sono tutti elementi storicamente presenti nel dibattito dell'epoca relativo allo *status* della fenomenologia il quale, più che in un concetto stabile si concretizza in una serie di pratiche fenomenologiche nei più diversi ambiti del sapere, dalla medicina, all'ermeneutica, alla filosofia della natura, alla morale. Ripercorrere brevemente alcuni momenti di questo dibattito permette di vedere come l'esercizio

²¹ WL/1804-II, p. 210.

²² WL/1804-II, p. 214.

²³ WL/1804-II, p. 213.

²⁴ WL/1804-II, pp. 211-12.

della fenomenologia venga associato tanto alla preparazione alla filosofia (intesa come ricerca o esposizione della verità), quanto all'applicazione dei risultati di quest'ultima nell'orizzonte dei fenomeni. Inoltre, nonostante le fonti da cui Fichte trae spunto non possano essere indicate con sicurezza, i protagonisti di questo dibattito sono autori con i quali il filosofo di Rammenau intrattiene di fatto una qualche relazione.

La confusione della parvenza con la verità è, infatti, considerata come fonte di errore già nel § 52 della fenomenologia del *Neues Organon* di Lambert²⁵, un'opera che Fichte stesso consiglia di leggere a chiunque voglia familiarizzare con la logica formale. La stessa riflessione sul rapporto tra errore e parvenza è ripresa da Novalis che, nell'*Allgemeines Brouillon*, se ne serve per definire il rapporto di idealismo e realismo con la verità. Quasi prefigurando gli esiti della prima parte della WL/1804-II, Novalis sostiene che «l'idealizzazione del realismo – e la realizzazione dell'idealismo conducono alla verità [...] la dimostrazione del realismo è l'idealismo e viceversa»²⁶. La lettura della fenomenologia lambertiana sulla base di un'identificazione di fenomenologia, indagine sullo *Schein* e ricerca della fonte dell'errore è mediata dai *Philosophische Aphorismen* di Platner²⁷, che Novalis inserisce nello stesso piano di letture che prevede il lavoro su Lambert²⁸. Novalis riesce però a piegare la fenomenologia in una chiave per così dire “positiva” e marcatamente propedeutica, identificandola come una disciplina che svolge il lavoro preliminare alla formazione di una filosofia scientifica ed onnicomprensiva²⁹, dove «alles lässt sich beschreiben» o, che è lo stesso, «fenomenologizzare»³⁰ grazie all'immaginazione, autentica forza fenomenologica³¹.

Pure inscrivibile nel quadro di una propedeutica è la concezione di fenomenologia latente in Kant. Nella *Dissertazione* è necessario eliminare nella conoscenza del mondo sensibile e di quello intelli-

²⁵ J.H. Lambert, *Nuovo Organo*, trad. it. a c. di R. Ciafardone, Laterza, Roma-Bari 1977, p. 626.

²⁶ Novalis, *Allgemeines Brouillon*, fr. 634.

²⁷ § 166, GA, II, 4S, p. 53.

²⁸ *Allgemeines Brouillon*, fr. 459.

²⁹ *Allgemeines Brouillon*, fr. 792.

³⁰ *Allgemeines Brouillon*, fr. 943.

³¹ *Allgemeines Brouillon*, fr. 496.

bile ogni *vitium subreptionis*, cioè ogni possibilità di scambiare «i principi propri della conoscenza sensitiva» con «il campo delle cose intellettive»³². Distinguere questi due piani significa svelare l'illusione metafisica che risulta dalla loro confusione e porre le basi per una conoscenza completamente giustificata a partire da una comprensione dei limiti del nostro conoscere. L'idea di una purificazione della conoscenza si trova alla base anche della concezione di fenomenologia che Kant usa nei *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Qui l'esigenza di distinguere, contro Lambert, lo *Schein* dall'*Erscheinung* è ancora più chiara:

«nell'apparenza – scrive Kant – l'intelletto è pur sempre in gioco con i suoi giudizi che determinano un oggetto, sebbene corra il rischio di prendere il soggettivo per oggettivo», mentre «nel fenomeno non si trova nessun giudizio dell'intelletto», aggiungendo che «è necessario fare questa osservazione non solo qui, ma in tutta la filosofia, perché altrimenti, quando si parla di fenomeni e si suppone che il significato di questa espressione sia identico a quello dell'apparenza, si viene sempre fraintesi»³³.

La netta distinzione tra *Erscheinung* e *Schein* elaborata da Kant prepara il lavoro del Reinhold dei *Beyträge zur leichtern Übersicht* (in particolare quello del quarto quaderno), relativo alla formazione di un concetto integrato di fenomenologia, che prevede la sintesi di elementi di natura kantiana e lambertiana. Reinhold integra nella stessa definizione i concetti di *Schein* e di *Erscheinung*, ma evidenzia anche la necessità di distinguere tra i due in maniera tale che l'*Erscheinung* possa essere depurata da ogni *Schein*³⁴. Fenomeno e parvenza hanno la stessa struttura ontologica. Il fatto che un fenomeno venga considerato come parvenza dipende da un processo soggettivo che porta a scambiare il condizionato con la condizione.

L'analogia tra Kant e Reinhold si ferma però alla conformità di entrambi a questo ideale di conoscenza critica. In Kant, infatti, la fenomenologia rientra nella propedeutica, mentre in Reinhold è un'applicazione³⁵ dei principi del realismo razionale ai fenomeni –

³² Kant, *La forma e i principi del mondo sensibile e del mondo intelligibile*, a c. di A. Lamacchia, Liviana Editrice Padova 1967, p. 98 e seg.

³³ I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, in *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 ff., Bd. 4, p. 554.

³⁴ BLU, IV, p. 108

³⁵ BLU, IV, pp. 104-105

un *Herabsteigen* da questi a quelli che enuclea la costituzione dell'*Erscheinung* come orizzonte di manifestazione dell'essenza³⁶. Come per Fichte, anche per Reinhold lo *Schein* trae origine dalla confusione della ragione con la rappresentazione (dell'assoluto con la coscienza, o del fenomeno con la verità)³⁷. E per Reinhold come per Fichte la formazione della parvenza coincide con lo sviluppo di sistemi filosofici parziali, incompiuti non solo al livello della riflessione filosofica, perché investono una precomprensione della verità che si produce nella coscienza ordinaria e sono determinati da una certa disposizione esistenziale³⁸. Solo che mentre in Reinhold tale precomprensione viene spiegata direttamente tramite una presentazione dei principi della natura, vista come il "tipo" determinato dall'"archetipo", e intesa come una riproduzione (*Nachbild*) dell'essenza, in Fichte essa viene inscritta nel quadro di un'indagine sul fenomeno del vero essere, che non è *Nachbild*, ma piuttosto *Bild* dell'assoluto.

³⁶ Su questo cfr. F. Ferraguto, *A reflexão sobre natureza e o problema da aplicação: entre realismo racional e filosofia transcendental (1799-1801)*, «Dois Pontos» 2015 c.s.

³⁷ BLU, V, pp. 1-4.

³⁸ Cfr. WL/1804-II, p. 141: «Solo quanto si lascia dedurre dal principio è fenomeno; quel che non si lascia dedurre da esso diventa errore [...] grazie alla visione testé ripetuta, specialmente se noi vi aggiungiamo quanto ne risultava ed è elencato sotto, è per noi sorto un nuovo mondo di luce al di sopra del nostro intero sapere effettivo, ed è tramontato un mondo di errore nel quale si ritrova quasi tutto ciò che è mortale». Per quanto concerne Reinhold, cfr. BLU, IV, p. III: «L'errore contenuto in tutti gli altri errori [...] consiste in quella confusione della conoscenza, che mischia il sensibile con il razionale, e scambia, [...] la parvenza dell'oggettività del soggettivo con quella della soggettività dell'oggettivo e la ritiene per la verità. Questa apparenza, che secondo la sua essenza è la stessa negli errori della vita ordinaria e in quelli della speculazione, assume, nell'ultimo caso, anche le sembianze di una elevazione sopra se stessi, la parvenza della distinzione del razionale dal sensibile, la parvenza della conoscenza purificata e certa» (corsivo mio).

Autocostruzione dell'essere e applicazione del sapere

La deduzione della WL *in specie*, cioè la fenomenologia della seconda parte dell'esposizione del 1804, muove dall'autocostruzione dell'essere, dichiarato identico con il noi che lo ha intelligito, sebbene solo «a condizione della visione prodotta». «Siamo noi – scrive Fichte – veramente ciò che compie questa costruzione, ma nella misura in cui noi [...] siamo l'essere stesso e con esso coincidiamo»³⁹.

Parlando dell'essere, infatti, noi diciamo che l'essere è identico a noi e, in questo modo, ripetiamo il “noi”. L'autocostruzione dell'essere si dispiega nel suo fenomeno attraverso questa reduplicazione del noi, cioè alla luce di una proiezione inevitabile grazie alla quale l'essere appare «come figurantesi in quel modo»⁴⁰. Il risultato della figurazione è che l'essere, costruendo se stesso nella sua forma (cioè nella coscienza)⁴¹, si manifesta come la legge che rende possibile la giustificazione della forma stessa, ossia della coscienza come principio di una proiezione inevitabile per l'autocostruzione dell'essere⁴². La legge che definisce l'apparizione dell'essere nel suo fenomeno si declina quindi come legge di un “vedere” che, in quanto tale, è descrizione e riproduzione di quanto viene visto e dunque anche espressione di una vita che non si manifesta in ciò che viene visto ma nell'atto stesso del vedere. La dinamica del vedere presuppone, infatti, una distinzione tra soggetto e oggetto: per problematizzare se stesso, infatti, il vedere deve sempre cogliersi in relazione a un visto. E questo anche nella WL. Noi, scrive Fichte, siamo sottoposti alla legge, proprio quando, nell'esercizio del vedere «non vediamo alcuna legge». Mentre, nel momento in cui proiettiamo l'essere sotto forma di legge – nella WL *in specie* – «ci troviamo già al di là di ogni legge, costruendola»⁴³. La WL risulta essere consapevole di questa dinamica. Proprio per questo non coincide né con una mera ricostruzione (cioè con la mera rappresentazione del sapere in quanto oggetto), né con il farsi dell'originario (cioè con la vita stessa del

³⁹ WL/1804-II, p. 243.

⁴⁰ WL/1804-II, p. 248.

⁴¹ WL/1804-II, p. 260

⁴² WL/1804-II, p. 302.

⁴³ WL/1804-II, p. 343.

sapere). Oscilla piuttosto tra questi due poli, si trova «nella figura (*Bild*) della ricostruzione in quanto (*als*) figura»⁴⁴ e coglie che la genesi dell'essere è possibile «solo dietro la condizione di determinazioni del sapere, per come noi le incontriamo originariamente nella vita»⁴⁵. «La condizione originaria della possibilità dell'esistenza del sapere assoluto, o della WL – scrive Fichte – non è che il sapere comune (*gewöhnliches Wissen*)»; «le sue determinazioni possono essere spiegate solo sulla base del presupposto che si debba giungere alla WL»⁴⁶.

La condizionatezza del sapere trascendentale e di quello comune viene così dedotta dal punto più alto della WL e il noi, il fenomeno dell'essere, la coscienza, rappresentano l'elemento che consente di passare dall'uno all'altro e, più precisamente, la condizione di possibilità dell'integrazione tra i due. Integrazione del sapere comune in quello trascendentale, ovvero integrazione della possibilità dell'errore nel quadro della ricerca, della presentazione discorsiva e, dunque della dottrina, della verità. La fenomenologia deduce, dunque, la «nuova massima del pensare»⁴⁷, di cui Fichte parla nella XIV lezione, che è principio di un «nuovo idealismo» che attesta l'inevitabilità del fatto della coscienza, le cui determinazioni non devono essere tuttavia fatte valere come principio insuperabile. Non devono, cioè, essere ridotte a *Schein*⁴⁸. L'idealismo non esaurisce, certo, il raggio d'azione della WL. Anche se, come trattazione della coscienza, rappresenta la caratteristica peculiare di «ogni filosofia in linea di principio e nel suo momento iniziale»⁴⁹. La deduzione della necessità della forma della coscienza nella comprensione della verità, per altro verso, coincide con la comprensione del «noi» come potere figurativo, come capacità di progettare immagini o modelli comprensibili come manifestazioni (o espressioni) dell'assoluto quale legge del modello stesso. Da qui, infatti, può sorgere «un nuovo mondo di

⁴⁴ WL/1804-II, p. 348.

⁴⁵ WL/1804-II, p. 351-352.

⁴⁶ WL/1804-II, p. 351.

⁴⁷ WL/1804-II, p. 222.

⁴⁸ WL/1804-II, p. 220.

⁴⁹ TB/10-11, p. 84, 136-137.

luce» e tramontare un «mondo di errore nel quale si ritrova quasi tutto ciò che è mortale»⁵⁰.

L'integrazione di sapere ordinario e visione trascendentale, che Fichte presenta in prima battuta come passaggio da una forma di sapere all'altro, si specifica nell'orizzonte della propedeutica, dell'applicazione e della filosofia prima in funzione di una dinamica comune, che Fichte chiarisce attraverso un approfondimento della semantica del *Geben*. Nel comprendersi come fenomeno dell'assoluto, ma anche nell'elevarsi al punto di vista trascendentale, così come nel ritornare alla vita, il "noi" trascende se stesso, donandosi «all'originaria legge di ragione», attraverso un libero atto che lo mette in grado «di ripetere all'infinito questo donare»⁵¹.

La rottura con il punto di vista della coscienza comune avviene nel momento in cui il filosofo – o l'aspirante filosofo – comprende che la sua riflessione è rimessa ad una legge che non è egli stesso a formare, ma che "si fa" a lui. Il filosofo si abbandona, si sacrifica, si dà – Fichte usa il termine *Hingeben* – a questa legge e, nel farlo, comprende che il suo agire è il riflesso di un «principio creativo» che è anche un «principio comune che forma tutta l'umanità»⁵². L'elevazione al punto di vista trascendentale, da un certo punto di vista, è definitiva. Al contempo però chi si eleva ha anche la facoltà di ripetere la donazione, nella forma del ritornare, o del *ridonarsi* alla vita ordinaria con una maggiore consapevolezza e con una più chiara efficacia, secondo quanto emerge nelle *Tatsachen des Bewusstseins*, dove Fichte usa l'espressione *wieder sich (hin)Geben*. Il pensiero trascendentale, a questo livello, è frutto di un esercizio dell'attenzione e consiste nell'acquisizione di una *Gabe* – di un talento – che si concretizza nel rendere "transitiva" una facoltà (la *Gabe* si fa *Geben*), ovvero nel restituire efficacemente ciò che si è acquisito rendendo visibile il processo della sua acquisizione⁵³.

Un procedimento simile definisce, in SL/1812, l'agire etico: «un essere umano non può rendersi morale mediante una qualche volontà di esserlo [...] Una tale volontà, se è davvero *volontà*, è un ab-

⁵⁰ WL/1804-II, p. 118.

⁵¹ WL/1804-II, p. 372.

⁵² J.G. Fichte, *Logica trascendentale II. Sul rapporto della logica con la filosofia*, trad. it. a cura di A. Bertinetto, Guerini, Milano 2004, pp. 232-233.

⁵³ J.G. Fichte, *Die Tatsachen des Bewusstseyn* (1810-11), GA II, 12, p. 33.

bandono e un compito dell'intero io in questa decisione»⁵⁴. Nel caso di un sapere che tematizza se stesso nei suoi principi, rendere visibile il processo di acquisizione significa enucleare i fattori che consentono di porre, ed eventualmente di risolvere autonomamente, la richiesta assoluta di senso che delimita il sapere nel suo nucleo ontologico e nella definizione della sua apertura pratica. E questa operazione non è altro che un "educare": formare i membri di una comunità ad esercitare il proprio agire nella consapevolezza di essere rimessi ad un principio comune, dato e scandito dalla ragione, ma non imposto arbitrariamente dall'esterno. A riprova del fatto che dall'errore può germogliare la ricerca della verità.

Abbreviazioni

GA: Johann Gottlieb Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth, H. Jacob und H. Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962-; I, Opere; II, Opere postume; III, Corrispondenza; IV, Lezioni.

WL/1801-02 = *Darstellung der Wissenschaftslehre aus den Jahren 1801-1802*, GA II, 6.

WL/1804-II: *WL/1804-II* = Die Wissenschaftslehre. II. Vortrag im Jahre 1804, hrsg. von R. Lauth und J. Widmann, Hamburg 1986

SL/1812: GA, II, 13.

WL/1812: *Wissenschaftslehre 1812*, GA II, 13

StL: *Die Staatslehre*, in *J.G. Fichtes sämtliche Werke*, hrsg. von I. E. Fichte, Berlin, De Gruyter, 1846, Bd. IV.

TB/1810-11: *Die Tatsachen des Bewusstseyns*, in GA II, 12.

BLU: Karl Leonhard Reinhold, *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie bey den Anfänge des XVIII Jhts.*, Hamburg: Perthes, 1801-1803.

⁵⁴ Cfr. ad es SL/1812, p. 370.