

DOTTRINA DEL FIGURARE (*BILDEN*) E ONTOLOGIA DELL'IMMAGINE NEL TARDO FICHTE¹

Marco Ivaldo
(Università degli Studi di Napoli Federico II)

Dottrina della scienza

Vorrei far valere in questo scritto alcuni tratti essenziali l'ontologia trascendentale dell'immagine che Fichte elabora durante il suo insegnamento nell'Università di Berlino (1810-1814)². A questo scopo intraprenderò in *primo* luogo un chiarimento del concetto della dottrina della scienza come teoria del «figurare»; in *secondo* luogo prenderò in considerazione la complessa – e “dialettica” – relazione fra immagine ed essere che Fichte mette a tema nelle sue lezioni; in *terzo* luogo cercherò di illustrare, senza avanzare alcuna pretesa di

¹ Sigle e traduzioni italiane utilizzate (cito nel testo dalla GA e accludo, dove esista, la pagina della trad. it.) :

- GA: J. G. *Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth, H. Jacob, H. Gliwitzky, E. Fuchs, P. K. Schneider, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 sgg.
- Johann Gottlieb Fichte, *Dottrina della scienza. Seconda esposizione del 1804*, a cura di M. V. d'Alfonso, Guerini, Milano 2000.
- Johann Gottlieb Fichte, *Dottrina della scienza. Esposizione del 1811*, a cura di G. Rametta, Guerini, Milano 1999.
- Johann Gottlieb Fichte, *Logica trascendentale II. Sul rapporto della logica con la filosofia*, a cura di A. BertinettoGuerini, Milano 2004.

² Sul cosiddetto tardo Fichte rinvio alla mia ricostruzione complessiva: *Fichte*, La Scuola, Brescia 2014.

completezza, la costituzione dell'immagine, e perciò dell'esperienza, quale emerge in questo tardo Fichte³.

Nella linea tracciata da Kant di una filosofia di tipo trascendentale la dottrina della scienza (*Wissenschaftslehre*) comprende se stessa come teoria del sapere. Un'ontologia di tipo non-trascendentale (*Seinslehre, Dingelehre*) – spiega Fichte a questo proposito – pone «*le cose come primo*» (WL1811, GA II 12, 143; tr. it. p. 93), cioè fa dipendere e derivare il nostro sapere da stati-di-cose che si pretendono semplicemente “oggettivi”, ma con ciò tralascia di considerare che ogni asserzione sull'esistenza di fatto di qualche cosa è già sempre una determinazione del nostro sapere in quanto esperienza, spontanea o riflessa, del questo e del quello. Invece, la dottrina della scienza prende in esame *questo*, relazionale, fatto-della-coscienza e lo pone come punto di movenza dell'indagine. In ogni declinazione della nostra esperienza sono sempre all'opera atti della coscienza, ad esempio pratico-desiderativi, estetico-immaginativi, pratico-volontari, teoretico-rappresentativi, estimativi. La dottrina della scienza muove da questa evidenza fenomenologica elementare: nessuna «cosa» – per noi – se non nella coscienza di essa. Una filosofia che trascura questa situazione epistemologica e crede che l'esserci abbia un rapporto con l'essere non mediato dal suo esser-coscienza, o riflesso, cade in quello che Fichte chiama «dogmatismo». Dal profilo trascendentale perciò l'ontologia deve venire realizzata sempre attraverso la comprensione del sapere dell'essere e come risultato concomitante della comprensione epistemologica, ovvero mediante la ricostruzione riflessiva degli atti intenzionali che configurano il nostro sapere di ciò che è.

Ora, il sapere del quale la dottrina della scienza è comprensione è designato da Fichte anche come *immagine*. Leggiamo nella seconda *Logica trascendentale* del 1812: «Il sapere è immagine, posizione di un essere. Il pensiero è un figurare (*Bilden*), che pone assolutamente

³ Sulla dottrina dell'immagine la letteratura è molto ampia. Mi limito qui a menzionare un lavoro abbastanza recente e comprensivo: Alessandro Bertinetto, *La forza dell'immagine. Argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di J. G. Fichte*, Mimesis, Milano 2010. Ho offerto una trattazione di questa dottrina, con la segnalazione della letteratura secondaria, nel saggio: *La struttura dell'immagine e l'assoluto nel tardo Fichte*, in «Rivista di storia della filosofia» 2014, pp. 667-684.

un'immagine di se stesso» (GA II 14, 206; tr. it. p. 104). Oppure nella *Dottrina della scienza* del 1813: «Il sapere è da cima a fondo immagine, e in verità [è] immagine dell'uno, dell'assoluto. [Esso] è assolutamente una immagine» (Nachschrift Halle, GA IV 6, 376). Sapere significa costituire e costituirsi una rappresentazione di qualcosa in quanto qualcosa, ovvero fare e farsi una immagine di esso. Sapere è “immaginare”, anzi il sapere è una immagine immaginante, una immagine che progetta e si progetta schemi di comprensione. Altrimenti detto: il sapere – cioè la nostra esperienza globale dell'essente, o anche: la vita reale nella totalità dei contenuti dati all'esperienza umana – è insieme figurare (*Bilden*) qualcosa e figurare a sé (*Sich-bilden*) il figurare qualcosa. Il verbo *Bilden* porta efficacemente ad espressione, secondo Reinhard Lauth, l'essenza pratica e teoretica del sapere, il fatto che il sapere sia una intenzionalità dischiusa e portata da una intenzione, un tendere, uno sforzo. L'immagine non è solo copia (*Abbild*), ma anche modello (*Vorbild*), è cioè immagine anticipante e realizzante, immagine che è in atto come immagine, immagine immaginante.

Nella *Dottrina della scienza* del 1804 (seconda esposizione) troviamo l'affermazione – valida anche per il tardo periodo berlinese – che il sapere assoluto, cioè il sapere nella sua attualità e essenzialità, è «un configurare (*Bilden*), che si pone come immagine (*Bild*), ponendo a chiarimento dell'immagine una legge del configurare» (GA II 8, 375; trad. it. p. 349). Viene qui portata alla parola la struttura complessa e stratificata del sapere, il suo essere immagine-di (momento della referenza oggettiva: configurare), il suo essere immagine riflessa (momento dell'auto-referenza: immagine dell'immagine), il suo accadere secondo una legge dell'essere-immagine (momento della unità di referenza e di auto-referenza, di immagine e immagine dell'immagine). Fichte elabora questa struttura complessa anche distinguendo lo schema I, cioè il sapere come referenza (immagine-di), lo schema II, cioè il sapere come autoreferenza (immagine dell'immagine), lo schema III, cioè il sapere come immagine dell'immagine che si conosce come immagine. Intuire, pensare, concepire, comprendere sono allora continuamente intesi come rapporti della *figuratività* e processi rappresentativi del *figurare*. In questo senso la

dottrina della scienza dovrebbe meglio denominarsi, come ha detto Lauth, *Bildenslehre*, teoria del figurare⁴.

Anche la *teoria* della scienza stessa è però, a suo modo specifico, immagine. Il sapere – spiega Fichte nella *Dottrina della scienza* del 1812 – è «immagine di una cosa che è, ed è così, perché è così» (GA II 13, 45). Invece la dottrina della scienza, *cioè la filosofia*, è «immagine della legge» mediante la quale quel sapere fattuale viene in essere. Emerge qui una distinzione fra due sfere del sapere: la sfera del sapere fattuale e quella del sapere trascendentale. Quest'ultimo è la comprensione del sapere fattuale nel suo «come», non nel suo «che», nel suo essere di fatto. A sua volta il «come» è una certa necessità, esprime «come [il sapere fattuale] deve necessariamente essere (*müssen*) nel caso che esso sia». Ad esempio, in una certa rappresentazione, come rappresentazione di questo o di quello, sono all'opera leggi, che regolano gli atti configurativi mediante i quali la rappresentazione viene in essere. La coscienza quotidiana, ordinaria, ha certamente questo complesso di leggi e attuazioni in se stessa, ma è consapevole in atto unicamente della sua rappresentazione del rappresentato, non di queste leggi e atti configurativi, che restano per essa allo stato di premesse non-consapute. La dottrina della scienza deve enucleare questi membri rimasti celati, differenziare ciò che nella coscienza quotidiana esiste come un molteplice fuso. Altrimenti detto: nel sapere ordinario, nell'immagine fattuale, sono uniti e fusi diversi gradi della «immaginatività». Si tratta allora – come Fichte si esprime – «di conferire a ogni componente il suo grado e la sua potenza» (GA II 13, 83). Si potrebbe ritenere che il lavoro filosofico si limiti a distinguere questi elementi e a presentarli nel loro essere-di-fatto. Ciò però darebbe un'analisi filosofica della coscienza ordinaria ancora «in un certo senso formale». La dottrina della scienza invece, data la rappresentazione, il fatto della coscienza, la fa sorgere in base alle sue leggi. È perciò comprensione della *genesis a priori* degli elementi costituenti della rappresentazione. È «l'immagine apriorica assolutamente facente se stessa del sapere nella sua assoluta unità e legalità», o – con altri termini – è l'immagine in movimento del farsi dell'immagine fattuale secondo connessioni d'essenza aprioriche, che a loro volta riconoscono l'autonomia

⁴ Cfr. Reinhard Lauth, *Con Fichte, oltre Fichte*, cur. M. Ivaldo, Trauben, Torino 2004, p. 81.

di un fattore essenzialmente a posteriori, dischiuso da posizioni della libertà.

L' opposizione e relazione di immagine ed essere

Tra immagine ed essere esiste un indissolubile rapporto di relazione. Più precisamente occorre dire che nell'essenza dell'immagine è data sia una opposizione che una relazione. Nei *Fatti della coscienza* del 1813 leggiamo: «Che cosa è in generale l'essere-immagine? Di ciò si dà un concetto negativo. L'essere è non-immagine; e l'immagine è non-essere. Tuttavia l'immagine ha una relazione all'essere, e senza essere non potrebbe nemmeno essere immagine» (Nachschrift Lisco, GA IV 6, 258).

Anzitutto si presenta un'opposizione, qui chiamata «concetto negativo»: l'immagine non è l'essere, è non-essere, in quanto *non* è lo stesso di ciò che essa raffigura. D'altro lato la predicazione per opposizione riguarda anche l'essere: essere è non-immagine. L'essere non si risolve nell'essere-immagine, in quanto all'essere compete d'essere in se stesso e di mostrarsi da se stesso, non da altro, in una sua immagine o rappresentante.

Allo stesso tempo non può essere revocata all'immagine un'inseparabile relazione all'essere. Benché non sia l'essere, l'immagine esiste tuttavia *come* immagine. Si deve dire allora che senza l'essere, senza l'immaginato, l'immagine non sarebbe *essente*, ma anche che l'essere senza l'immagine non sarebbe esistente *nel qui e ora*. Questa co-appartenenza dell'essere e dell'immagine però – e questo è un punto decisivo della teoria trascendentale, che la distingue da quello che si può chiamare “idealismo” come posizione opposta al “realismo” – non esclude che all'essere appartenga d'esser «da sé, a partire da sé, mediante sé», sicché l'essere non coincide con e non si risolve nel suo esserci come immagine. Riassumendo i termini finora enucleati: l'immagine è non-essere, e l'essere è non-immagine; l'immagine è relazione all'essere, e l'essere è la posizione della relazione che l'immagine in se stessa è.

L'istituzione della coscienza della differenza fra essere e immagine, l'atto del presentarsi distinti di essere e immagine, e del determinare l'immagine come immagine, si realizza nella riflessione. Nella riflessione scindiamo essere e immagine. Leggiamo nella *Dottrina*

della scienza del 1813: «L'intelletto assoluto è un configurare (*Bilden*) leggi; questo configurare è però schematizzare; l'intelletto assoluto è [perciò] lo schematico. Lo schematismo inizia con la scissione in essere e immagine, cioè dalla riflessione, sicché riflessibilità o schematismo sono in tutto e per tutto la stessa cosa» (Nachschrift Halle, GA IV 6, 316). La riflessione è la realizzazione dello schematismo, cioè della riflessibilità, la quale a sua volta costituisce quel fondo vivente della apparizione che esprime il fatto che la apparizione esiste (nell'io) in una relazione con se stessa, che essa è al tempo stesso figurante e figurata, intuente e intuita, ovvero che nella sua essenza l'apparizione è insieme il vedere e il veduto, il comprendere e il compreso. Ora, lo schematismo, cioè la riflessione in atto, separa immagine ed essere. Pone l'uno come *non* l'altro. La riflessione infatti afferra attraverso il distinguere, e mediante l'atto del comparare il distinto. Se vuole ad esempio cogliere l'essere come essere può descriverlo soltanto come il *non* essente l'immagine. Se vuole cogliere l'immagine come immagine deve comprenderla solamente come il *non* essente l'immaginato, ovvero come l'essere *solo* nell'«in quanto» (*als*) del suo apparire. D'altro lato il differire e l'opporre da parte della riflessione sono pur sempre un correlare: l'un termine infatti viene determinato *mediante* (*durch*) l'altro *come* il suo opposto. Fichte spiega perciò che nel comprendere del comprendere, in quello che egli chiama «intelletto assoluto», l'immagine e l'essere vengono a loro volta correlati l'uno all'altra e determinati reciprocamente, viene afferrata la legge dell'apparire ed esposta nell'immagine e mediante l'immagine. Questo avviene nel sapere trascendentale (schema III).

Motivo fondante della dottrina della scienza, in particolare nei diversi cicli successivi al 1800, è che il sapere è immagine dell'assoluto. La connotazione dell'assoluto nella filosofia di Fichte è un problema complesso e controverso, e lo stesso Fichte, in una penetrante osservazione a Schelling (lettera del 15 gennaio 1802), ha messo in guardia verso elaborazioni di questo problema che abbandonino il punto di partenza trascendentale. L'osservazione di Fichte suona: «L'assoluto *stesso* non è affatto un essere, né un sapere, né identità o indifferenza di ambedue; ma è appunto *l'assoluto*, e ogni parola ulteriore è di troppo» (GA III 5, 113). Tuttavia possiamo osservare che Fichte stesso nelle sue elaborazioni ha 'aggiunto' altre parole alla sua affermazione dell'assoluto, ad esempio ha nominato l'assoluto come essere, essere assoluto, vita, luce. Molte volte poi

Fichte designa l'assoluto come Dio, e adopera i due termini come sinonimi. Dobbiamo allora dire, in maniera estremamente imperfetta, che le diverse caratterizzazioni dell'assoluto, i suoi "nomi", devono essere intesi come predicazioni che avvengono sempre nella sfera dell'immagine e a partire da questa; sono dunque affermazioni indirette, ossia schemi, che restituiscono ciò che vogliono esprimere non nel suo in sé, ma nella sua differenza dal nostro riflettere. Il contenuto che Fichte intendeva pensare, e invitare a pensare, si può esprimere così: il sapere come tale, ovvero l'esperienza globale e dinamica della totalità del reale, è «apparire» (*Erscheinen*) di un atto, o di un principio, o di una genesi (termini questi che sono a loro volta solo progetti di comprensione avanzati in rapporto all'assoluto, non l'assoluto in se stesso) che eccede questo stesso «apparire» nell'atto stesso che si presenta, o «si pone» in esso. È questa indisponibile «auto-posizione» – che appare come ciò che non-appare in quell'apparire che rende possibile (si rammenti la "dialettica" della riflessione, adesso richiamata) –, che dobbiamo pensare quando nominiamo l'assoluto nella filosofia trascendentale.

L'approfondimento vertiginoso e implacabile del sapere trascendentale ha spinto Fichte a rendersi conto con sempre maggiore chiarezza che l'atto costituente, pratico-teoretico, del nostro sapere è – se posso usare un ossimoro – un atto "assoluto-in-parte". È assoluto in quanto è inizio di sé; è parzialmente assoluto in quanto si distacca, cioè inizia, a partire da uno sfondo, che è a un tempo il suo limite e la sua origine. Il principio del sapere non coincide con il principio come vita, o «vivere», quella vita di cui il sapere è figura e configurazione insieme. Il sapere è perché la vita è e appare, non viceversa. Non che la vita – come vita vivente, o meglio come vivere vivente, che Fichte chiama anche essere, *esse in mero actu*, luce, assoluto, Dio – risulti una cosa in sé collocata 'dietro' il sapere. La vita vivente è ciò che slancia il sapere nel sapere, essendone limite e origine. Se il sapere è apparizione, è apparire di qualcosa in quanto qualcosa, allora la vita vivente è il fondo da cui e in cui l'apparizione inizia ed è ciò che essa porta alla figura. Al tempo stesso però se il sapere è (solo) apparizione, la vita vivente, cioè l'assoluto *actu*, che è limite e origine dell'apparizione, non coincide con quest'ultima, è in essa differendone. In altri termini, la vita appare (in e secondo una struttura riflessiva), e questo è il sapere di ciò che chiamiamo «mondo», il quale è il risultato, compiuto ed aperto, della interazione delle

forme costituenti dell'apparire e dell'infinità della libertà della riflessione. Ma la vita appare solo nell'«in quanto» del suo apparire, sicché la vita apparendo differisce dal suo apparire, si scioglie dal suo stesso «in quanto». Immanenza e trascendenza, presenza ed eccedenza. Questo viene espresso da Fichte attraverso l'idea fondamentale che il sapere è immagine (meglio: immagine immaginante) e *soltanto* immagine dell'assoluto, sicché bisogna dire che il principio del sapere, il *prius* soggetto-oggettivo, è – ancora un ossimoro – il principio “primo-secondario” dell'apparizione, mentre l'assoluto è il principio “primo-primario” dell'apparizione stessa. Certamente tutto questo nostro affermare, e limitare l'affermazione (dire e disdire, porre e deporre), riguardo all'assoluto è un discorso indiretto. La dottrina della scienza non verte sull'assoluto, ma sul sapere: se parla dell'assoluto ne parla mediatamente, attraverso una dialettica specialissima, una comprensione del sapere che regredisce all'origine, ne parla perciò come il «non-sapere», anzi come il non essere del sapere, che deve venire pensato come l'origine e il limite del sapere stesso.

Ontologia dell'immagine

Sulla base di questo chiarimento possiamo adesso considerare alcune formulazioni della *Dottrina della scienza* del 1811 – ma queste posizioni si presentano con formulazioni non molto diverse anche nelle altre trattazioni della dottrina della scienza del periodo. La prima: il sapere «si dichiara [per la riflessione filosofica, i. e. per il sapere del sapere, la dottrina della scienza] immagine di Dio; *immediatamente mediante il suo essere*» (GA II 12, 158; tr. it. p. 110). La seconda: «Il sapere è essenzialmente da cima a fondo fenomeno [*Erscheinung*, apparizione], immagine, schema: l'essere non si presenta in esso [risolvendovisi], bensì resta puramente in Dio». La terza: «Il sapere è *fenomeno [apparizione] di Dio*, come quest'ultimo è assolutamente in se stesso» (GA II 12, 157; tr. it. p. 109).

Anzitutto: il sapere «immediatamente mediante il suo essere» – cioè in quanto unità organica di intuizione e pensare in atto – si presenta come una intenzionalità, un portare alla presenza qualcosa, un determinato essente. In questo senso il sapere è immagine, precisamente immagine immaginante (*Bilden!*) di un essere. Orbene, di

quale essere propriamente si tratta? La tesi ardua e fondante di Fichte nella tarda dottrina della scienza berlinese è che l'essere che costituisce lo sfondo reggente che il sapere porta ad immagine non può essere un «morto concetto», una oggettività cosale, ma deve essere ciò che «è in se stesso schietta vita», ciò che è senza divisione e modificazione, ed è *tale* non è perché privo di determinazioni, ma perché è l'originario nella forma della compiuta «auto-sussistenza» (*Selbstständigkeit*). È ciò che prima si è denominato come l'assoluto. In secondo luogo: nell'apparire l'originario non diventa a sua volta apparire esaurendosi in esso, ma rimane in se stesso, cioè nella sua insuperabile differenza. Se nel manifestarsi l'essere si risolvesse senza residuo in manifestazione, esisterebbe *soltanto* manifestazione; ma questa, svincolata da ciò che manifesta, sarebbe manifestazione di niente, ovvero *non* sarebbe apparizione. Una riduzione dell'essere ad apparizione implica l'annullamento dell'apparizione come tale. Qui è istituita la versione della “differenza ontologica” propria di una filosofia trascendentale: il sapere – se è – è qualcosa soltanto «in un *sensu relativo*», e l'unico modo di esprimere questa essenza relativa del sapere senza contraddire il principio dell'essere è di asserire: il sapere è soltanto *come* apparizione, immagine, schema dell'essere («schema» significa, secondo l'etimo della parola, figura, forma, espressione esteriore in senso ideale e fattuale). In terzo luogo: il sapere è immagine *dell'essere*: anche se l'essere rimane nella sua differenza e non si riduce al suo apparire, il «contenuto» del sapere è l'essere. Certamente la «forma» dell'essere rimane assolutamente separata dalla forma del sapere; però l'essere appare, si exteriorizza senza uscire da sé, e *questo* fatto è il sapere, il quale ha per contenuto l'essere differendone totalmente di forma, o essenza: il sapere *non* è l'essere per essenza, non è l'assoluto, è soltanto l'essere *come (als)* apparizione, l'essere-immagine. Vediamo perciò che la relazione è portata dalla differenza; e che la differenza è posizione di una relazione.

Ancora: l'immagine è l'essere *fuori* dell'essere. Vediamo in che senso. L'essere non è un «oggetto» ma – come ho accennato – deve venire pensato come l'«assolutamente da sé, in sé, mediante sé (*von sich, in sich, durch sich*)»: una designazione attraverso preposizioni riflessive, questa, che vuole indicare sì l'«auto-sussistenza» (*Selbstständigkeit*) dell'essere, ma anche la sua eccedenza rispetto alle forme e ai “nomi”. Ora, l'essere che si afferma al pensiero e in esso, esclude

assolutamente che possa esistere qualcosa «fuori» di se stesso. Leggiamo nella *Dottrina della scienza* del 1812: «Solo uno è, e al di fuori di questo uno non è assolutamente niente» (GA II 13, 61). Non si deve prendere nessuna proposizione della dottrina della scienza come si potesse contraddire l'affermazione: Niente è fuori dell'essere. Ma questa affermazione suscita subito questa domanda: «Niente fuori dell'essere. Come è possibile allora un mondo?» (GA II 13, 53).

Secondo Fichte la risposta a questa domanda può assumere due strade. La prima strada – egli ha in mente i sistemi ontologici (e per lui non trascendentali) di Spinoza e di Schelling – concede all'essere fattuale (ovvero a ciò che per la dottrina della scienza è [solo] l'apparizione) «l'essere secondo la forma», cioè la stessa essenza dell'essere in quanto tale. Fra essere e apparizione non sussisterebbe differenza. La seconda strada, quella trascendentale, rifiuta invece assolutamente l'«essere secondo la forma» all'essere fattuale; rifiuta cioè all'essere fattuale «l'essere nel modo in cui questo viene enunciato dell'assoluto», e vi sostituisce un'altra *forma d'essere*. Tralascio qui una esposizione del modo in cui Fichte ricostruisce la soluzione, o le soluzioni, che quella che è per lui una ontologia non trascendentale avanza sul rapporto fra assoluto e fattualità, e ometto anche di considerare se e fino a che punto la sua ricostruzione restituisca esattamente le dottrine di Spinoza e di Schelling. Richiamo solo il punto teorico che Fichte vuole stabilire: la prima strada persegue a suo giudizio una sostanzializzazione della sfera dell'apparire, che scambia l'apparire per l'essere, e viceversa, e che in definitiva smarrisce entrambi. Il punto d'avvio della seconda strada (trascendentale) è invece il seguente: «Che cos'è [l'essere fattuale]? Sostituisci un'altra forma. -. *Fenomeno* (apparizione, *Erscheinung*)» (*Dottrina della scienza* del 1811, GA, II 12, 168; tr. it. p. 121). L'essere fattuale è apparizione, immagine, schema, e più precisamente: è *soltanto* apparizione, immagine, schema dell'essere. Fichte riconosce che Kant ha messo la dottrina della scienza su questa strada, in quanto ha attirato l'attenzione sul lato fenomenico dell'oggetto, ovvero sulla costituzione specifica della fenomenalità dell'in sé. Si vede che è il concetto di immagine che consente a Fichte di padroneggiare la tensione tra il principio dell'unicità dell'essere (fuori dall'essere niente) e la necessità di rendere conto della molteplicità dell'esperienza. L'idea di fondo può venire formulata così: l'essere è unico, ma non univoco. È unico, perché non esiste 'altro' fuori di esso che lo limita; non è

univoco, perché può venire predicato secondo due forme di sé: il suo essere «assolutamente da sé, in sé, mediante sé», e la sua immagine. Tuttavia l'immagine non è l'essere, è (solo) la sua apparizione. L'essere *dell'immagine* si risolve completamente nell'esser-relazione all'essere «da sé, in sé, mediante sé». Sicché «fuori» dell'essere è soltanto l'apparizione dell'essere, precisamente: «fuori» dell'essere è l'essere *come apparizione*, la sua espressione, il suo schema, «al di fuori» dell'essere è la sua immagine (immaginante).

Essere e immagine devono venire pensate – questo è già emerso – come forme «assolutamente opposte». Tuttavia, e insieme, l'apparizione, se è, è apparizione dell'essere; in caso contrario essa sarebbe niente, ovvero *non* sarebbe. L'essere è assolutamente essere, non immagine; l'immagine è puramente immagine, non essere. Verrebbe da dire: l'essere è sempre l'altro dall'apparire, anzi è altro dal *suo stesso* apparire. Però, se vi è apparire, ciò accade perché l'essere appare. Certamente nel fenomeno l'essere non si manifesta secondo la forma sua propria: l'essere non pone fuori di sé la sua essenza, ma rimane in se stesso come l'uno-essere. Tuttavia l'essere appare nel fenomeno, e come fenomeno, secondo la forma del fenomeno stesso, ossia come originaria capacità (*Vermögen*) d'essere apparire dell'essere. Orbene, il contenuto di una tale forma non può che essere l'essere (non esistendo altro contenuto sostanziale in senso proprio che l'essere), sicché deve esser detto che nello schema «c'è il contenuto dell'essere». Il contenuto, non la forma: *il contenuto in un'altra forma*. Nello schema non c'è l'assoluto *come tale* (nessun “panteismo” perciò); nello schema c'è l'assoluto solo *in quanto* si manifesta in esso; nello schema c'è, o meglio lo schema è (solo) apparizione dell'assoluto.

L'apparire ha una struttura autoriflessiva: esso non è senza *apparire a sé* (*Sicherscheinen*). Quando diciamo che l'apparire è, diciamo che esso appare a sé, che il sapere è (esiste) nel suo vedersi *come sapere*, che esso è *come* apparente a se stesso. E' la stessa e identica immagine (schema I) che appare a sé, e in questo sé (*sich*) risiedono inseparabilmente entrambe le immagini, cioè l'immagine e l'immagine dell'immagine (schema I e schema II). L'espressione analitica dell'auto-apparizione è perciò la seguente: «l'apparizione appare a sé *come* apparente a sé» (*Dottrina della scienza* del 1812, GA II 13, 75). La stessa trasparenza dell'immagine, ovvero che l'immagine sia immagine-di (referenza, schema I), sarebbe impossibile se non si mostrasse

insieme come auto-trasparenza della stessa immagine (auto-referenza, schema II). Soltanto in questo apparire a sé dell'immagine, nell'essere a se stessa presente, l'immagine è (= si sa come) quello che è, cioè *solo* immagine (dell'assoluto). L'intuizione dell'unità fra referenza e auto-referenza, il cogliersi dell'immagine *come (als)* apparire a sé dell'immagine (relazione di una relazione, schema III), compie il sapere trascendentale, che come tale mette in opera la completa auto-trasparenza dell'apparizione dell'assoluto sul piano della «scienza» e apre all'accadere concretamente-concreto, fattuale, della libertà.

Ancora: la riflessività, cioè la libertà come capacità di configurare l'apparire, appartiene all'essenza dell'apparizione. L'essere non si fa immediatamente apparente, ma solo mediamente, ovvero appare «in e mediante la libertà dell'apparizione» (GA II 13, 96). D'altro lato la sua apparizione effettiva è un prodotto dell'apparizione, mediante quella libertà che risiede in essa in vista della stessa apparizione effettiva. La manifestazione è un *alcunché di libero*, ovvero è una libertà come «pura e semplice facoltà» di formare e di formarsi, chiamata da Fichte anche «facoltà della riflessione» (*Besinnungsvermögen*). Fondamento di ogni realtà nella manifestazione è perciò questa libertà.

Certamente la libertà non è sola nella costituzione dell'apparizione, ma sta assolutamente sotto una legge, che Fichte chiama la legge del «*che cosa*», e questo è l'essere ideale, l'assolutamente invisibile, ciò che è non apparire, ma che è nascosto in se stesso. È lo «spirituale», non perciò un «morto oggetto», ma la fonte eccedente d'ogni apparire, l'apertura incondizionata d'ogni condizionatezza. Questa legge si presenta alla riflessibilità come un «devi incondizionato», cioè come un imperativo categorico di portata trascendentale, prima che categoriale: la riflessibilità *deve (soll)* vedersi come quello schema della vita divina che essa originariamente è. Tuttavia la legge da sola non può portare se stessa all'effettuazione; quest'ultima, l'effettuazione, dipende della libertà. La libertà non è allora fondamento del *che cosa*, dell'essere ideale e spirituale, dato che un tale fondamento è la legge. Essa è però fondamento del *che*, dell'effettuarsi dell'ideale; è principio del fatto, e questo fatto, nella sua concretezza-concreta, è indeducibile dalla legge. La libertà è creazione di forme sempre diverse di espressione del contenuto sostanziale.

«Tutto il reale è *apparizione*» (GA II 13, 97), immagine, schema. A fondamento di esso risiede l'ideale, ciò che è non apparire, ma

che *deve* apparire, apparendo, come intrascendibile differenza dall'apparire stesso, come inesauribile eccedenza. Mediante il fatto della libertà che corrisponde *come* libertà a un *devi* incondizionato l'ideale può allora diventare visibile senza smarrire la differenza, senza esaurire la propria ulteriorità, ma manifestandola. In questo senso si deve dire che il reale nel suo effettivo presentarsi è prodotto dalla libertà in relazione con una legge. La libertà fa parte dell'essenza dell'apparizione come suo principio costitutivo, e non soltanto regolativo: è principio pratico-teoretico formativo del mondo fattuale, in relazione con una legge incondizionata (pratica-teoretica), la quale per parte sua determina l'apparizione solo nell'accadere della libertà stessa e in essa. In definitiva: la filosofia trascendentale, il sistema del *Bilden*, è filosofia della libertà.

