

FICHTE E LA DESTINAZIONE DELL'UOMO: TRA RIFLESSIONE, AUTOCOSCIENZA E FEDE

Angela Renzi

(Università degli Studi di Roma "Tor Vergata")

Abstract

The essay aims to examine a selection of passages from *Die Bestimmung des Menschen* in order to relate them to others Fichte's reflections within the second cycle of Jena. In doing so, my aim is twofold. My first goal is to underline the conflict – that Fichte himself suffered – between life and philosophy, yet emphasizing how this conflict finds its resolution within the system of freedom. My second purpose is to highlight Fichte's account of autonomy as the ultimate destination of human being, where autonomy is to be understood as interior appeal and voluntary assignment of a task. In light of this, it will be possible to comprehend, first, how concepts as reflection, self-consciousness and faith are related and, second, how huge is the role played by the moral conscience understood as the imperative (*Soll* and *Sollsein*) of being practically open to life.

Keywords: conflict between life and philosophy, reflection, self-consciousness, faith, destination of man

Il presente contributo delimita il tema del rapporto tra *filosofia* e *vita* al pensiero che Fichte elabora negli anni di Jena¹ e procede su due piani. Il primo è il *piano storico-filosofico*, il cui obiettivo è evidenziare il personale e appassionante coinvolgimento di Fichte nei confronti della relazione tra vita e filosofia: da questo sarà possibile rilevare come il pensiero filosofico, pur dovendo procedere in libertà intellettuale, implichi una partecipazione e una dedizione profonda in vista della ricerca del sapere e dell'azione

¹ Pur limitando la trattazione al periodo di Jena, si assume l'idea secondo la quale Fichte è un filosofo che per natura si sottrae a una ricezione selettiva della sua opera in quanto essa ha un carattere continuo. Cfr. G. Zöller, *Johann Gottlieb Fichte. Una lettura storica e sistematica*, trad. it. di F. Ferraguto, Edizioni Accademia Vivarium novum, Montella (AV) 2018, p. 16 e R. Lauth, *La filosofia trascendentale di J. G. Fichte*, a cura di C. Cesa, prefazione di L. Pareyson, Guida, Napoli 1986, pp. 23-67.

morale concreta. Il secondo è il *piano etico-filosofico*, il cui obiettivo è evidenziare una *correlazione* tra filosofia e vita, che emerge nell'idea di una *coscienza morale*, caratterizzata da un dovere categorico (*Soll* e *Sollsein*), costitutivo di una soggettività costantemente *in fieri*, che è teoretica e pratica giacché è aperta alla vita.

Per declinare questi due piani, intendo analizzare i passaggi principali della *Bestimmung des Menschen* – testo di “snodo” tra le opere degli anni jenesi e quelle degli anni berlinesi –, per leggerli alla luce di alcuni luoghi tratti dal *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, dal *System der Sittenlehre 1798* e dalla *Wissenschaftslehre nova methodo*. Questo percorso mi sembra legittimo per due ordini di ragioni. In primo luogo, l'idea della *Bestimmung des Menschen* è accennata nel programma dei corsi che il filosofo intendeva tenere nel semestre estivo del 1799, prima della famosa destituzione dalla cattedra jenesa (29 marzo), anche se non vanno sottovalutati l'impatto dell'*Atheismusstreit* e della *Lettera a Fichte* di Jacobi (1799), che inducono il filosofo ad affrontare il tema della religione e, soprattutto, la questione della destinazione dell'uomo. In secondo luogo, l'opera enuclea in termini “popolari” la visione dell'uomo e del mondo che scaturisce dalle opere sistematiche, facendo emergere una visione globale dell'intero sistema della libertà, elaborato particolarmente nel secondo ciclo di Jena. Rispondendo a una delle due vocazioni più intime del filosofo, ossia quella di oratore morale – accanto a quella di filosofo teoretico e morale –, il testo è una riflessione sul senso dell'esistenza umana, volta a promuovere un atteggiamento etico-religioso coerente proprio con gli orientamenti fondanti del sistema della libertà. Fichte, infatti, intende rivolgersi non solo a pubblico selezionato, giacché quest'ultimo non troverà «nulla che già non si trovi esposto in altri scritti dello stesso autore»².

² J. G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, in Id., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, a cura di R. Lauth, H. Jacob, H. Gliwitsky, E. Fuchs, P. K. Schneider, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 sgg. (d'ora in poi GA), serie I, vol. 6, p. 189; trad. it. *La destinazione dell'uomo*, di R. Cantoni, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 3. Per quanto riguarda la posizione della *Bestimmung des Menschen* all'interno del sistema filosofico di Fichte cfr. A. Philonenko, *La position systématique dans la Destination de l'homme*, in A. Mues (a cura di), *Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung*

Pertanto, da una parte, il testo è rivolto a ciascuno che sia realmente in grado di “capire” un libro, e non ripetere mnemonicamente dei luoghi comuni; dall'altro, ha l'ambizione di attrarre il lettore e di strapparli dalla prigionia del mondo sensibile e condurlo verso il sovrasensibile, senza dimenticare che «l'uomo non consiste di due pezzi che procedono l'uno accanto all'altro, egli costituisce assolutamente un'unità»³.

1. IL CONFLITTO TRA FILOSOFIA E VITA

Il *Primo libro* della *Bestimmung des Menschen* è dedicato al *Dubbio*, il quale assume un aspetto strettamente metodico e, insieme, esistenziale, al fine di rispondere alla domanda fondamentale: «cosa sono io stesso, e quale è la mia destinazione?»⁴. Ora, la domanda circa il sapere veritativo sul proprio sé è il punto di partenza della filosofia: infatti, riprendendo un passo del *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* – scritto, come noto, in risposta alle critiche suscitate dalla *Dottrina della scienza 1794* – leggiamo: «Osserva te stesso; distogli lo sguardo da tutto quanto ti circonda e rivolgilo al tuo intimo: questa è la prima cosa che la filosofia esige da chi pretende a coltivarla»⁵. Seguendo l'elaborazione della dottrina della scienza contenuta nella *Wissenschaftslehre nova methodo 1798*, vediamo che la filosofia prende avvio da un postulato pratico: progettare il concetto dell'io e osservare come si procede per farlo⁶, ossia non si può non iniziare dall'io e dalla sua attività,

zwischen 1794 und 1806, Meiner, Hamburg 1989 pp. 331-344; I. Radrizzani, *Place de la Destination de l'homme dans l'œuvre fichtéenne*, «Revue International de Philosophie», 206 4 (1998) pp. 665-696; C. Cesa, *Introduzione*, in J. G. Fichte, *La destinazione dell'uomo*, cit., pp. VII-XXXV.

³ J.G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, GA I/6, p. 259, trad. it. cit., p. 113.

⁴ Ivi, p. 191; trad. it. cit., p. 5.

⁵ J. G. Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, GA serie I, vol 4, p. 186; trad. it. *Saggio di una nuova esposizione della dottrina della scienza. Prima Introduzione*, con presentazione di L. Pareyson, a cura di M. Ivaldo, Guerini e associati, Milano 1996, p. 33.

⁶ Cfr. J. G. Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo* (1798), GA serie IV, vol. 2, p. 32; trad. it. *Teoria della scienza nova methodo* (1798), a cura di A. Cantoni, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano-Varese 1959, p. 42.

poiché quando si pensa se stessi si ha una coscienza immediata di sé. Nello stesso tempo è necessario evidenziare come Fichte ritenga che l'intera filosofia, così come tutto l'umano pensare, debba avere come scopo un'ultima e suprema domanda, ossia qual è la destinazione dell'uomo e attraverso quali mezzi egli possa conseguirla nella maniera più sicura. Bisogna anche evidenziare, però, che per il filosofo la destinazione – negli anni di Jena – è propriamente una “autodeterminazione dell'essere razionale”, tanto che nel *System der Sittenlehre 1798* il termine “destinazione” – quando ricorre – significa piuttosto determinazione. Tuttavia, la filosofia trascendentale in quanto sapere del sapere di sé, filosofia della filosofia, non può lasciare nulla di infondato e di indeterminato: per questo, prima di analizzare la destinazione dell'uomo, deve determinare ciò che l'uomo in generale è e deve essere⁷.

Come anticipato, per rispondere agli interrogativi di fondo da cui muove la *Bestimmung des Menschen*, a parere di Fichte, bisogna adottare una sorta di dialettica del dubbio – utilizzato come *methodos* –, che sottoponga tutto il sapere a un esame rigoroso e veritativo, andando oltre i luoghi comuni assunti senza alcun esame critico, fidandosi della buona fede e del discernimento degli altri.

[...] *io stesso* voglio indagare [...]. Voglio *sapere*. Colla stessa certezza, colla quale sono sicuro che questo terreno mi sosterrà, se ci metto il piede sopra, che questo fuoco mi scotterà, se mi ci avvicino, voglio poter essere sicuro di quel che sono e di quello che diventerò. E se non sarà possibile, voglio almeno sapere che non si può⁸.

Il filosofo sviluppa un percorso di liberazione dai pregiudizi, mentre le opinioni assunte come ovvie vengono assoggettate a una sospensione. Tuttavia, attraverso questa indagine, egli si trova dinanzi a una antinomia.

⁷ Cfr. R. Lauth, *La filosofia trascendentale di J. G. Fichte*, cit., pp. 26-27.

⁸ J. G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, GA I/6, p. 192; trad. it. cit., pp. 6-7.

Da un lato, è esposto il sistema metafisico del razionalismo, che coniuga la visione organica e armonicista leibniziana al determinismo naturalistico spinoziano, i cui esiti sono esposti in maniera tale da seguire le critiche di Jacobi al razionalismo⁹. La via della ragione, avallata dai sensi, indica che la libertà è impossibile, giacché «*tutto ciò che esiste è universalmente determinato; è ciò che è, semplicemente, e niente altro*»¹⁰. In altri termini, la natura appare come un tutto organizzato, segue la serie infinita delle proprie determinazioni possibili: ciò che è avvertito come cambiamento segue rigorosamente delle leggi inflessibili. L'uomo stesso fa parte della serie chiusa e determinata dei fenomeni: «è proprio questo mio intimo rapporto colla totalità della natura che determina tutto ciò ch'io fui, ch'io sono, e ch'io sarò»¹¹. A tale cognizione del mondo, come una combinazione di organizzazione e necessità, si perviene attraverso un processo deduttivo, ossia attraverso una mediazione del pensare e del giudicare.

D'altro lato, le esigenze del cuore – espresse in questo libro dall'io narrante – spingono a sostenere che nell'autocoscienza immediata l'uomo appare libero, o, meglio, egli, mediante una intuizione immediata, diviene cosciente di sé come essere libero. Se si seguono le ragioni del cuore, emerge che l'uomo vuole volere con libertà, ponendosi liberamente l'idea di un fine in grazia di questa volontà. Tale volontà, in quanto causa prima, deve muovere e foggiare l'uomo stesso, determinando la sua forza e ciò che lo circonda.

È evidente un vero e proprio conflitto tra il pensiero determinista e il cuore: a questo punto del tragitto della *Bestimmung*, nessuna delle due argomentazioni appare sufficientemente fondata e provata con argomentazioni valide.

⁹ Cfr. G. Rametta, *Fichte*, Carocci, Roma 2012, p. 204 e T. Valentini, *I fondamenti della libertà in J. G. Fichte. Studi sul primato del pratico*, Editori Riuniti, Roma 2012, pp. 316-317.

¹⁰ J. G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, GA I/6, p. 193; trad. it. cit., p. 8.

¹¹ Ivi, p. 201; trad. it. cit., p. 17.

Il problema è appunto se mi debbo mettere da questo punto di vista o se debbo restare nella sfera dell'immediata autocoscienza; se devo subordinare alla conoscenza l'amore o all'amore la conoscenza. Quest'ultima cosa non piace agli uomini ragionevoli, la prima mi rende indescrivibilmente infelice, perché estirpa me da me stesso. Non posso fare quest'ultima cosa senza apparire ai miei occhi sconsiderato e pazzo; non posso fare la prima senza distruggere me stesso. Non posso rimanere indeciso; dalla risposta a questa domanda dipende tutta la mia tranquillità e la mia dignità¹².

Tale incertezza è insostenibile e lacera l'uomo, tanto che si può affermare che «l'esito finale del dubbio (*Zweifel*) è la disperazione (*Verzweiflung*)»¹³.

Questo *Primo libro*, pur essendo scritto anni più tardi, sembra ripercorrere il disagio e il malessere del giovane Fichte nei confronti del determinismo razionalistico¹⁴. Egli era arrivato a questa prima concezione a partire da tre esigenze fondamentali del suo pensiero, ossia l'esigenza religiosa, l'esigenza politica e l'esigenza speculativa. In un primo momento, esse sono in conflitto tra loro, un conflitto che, in sostanza, si pone tra vita e filosofia, tra cuore e azione da una parte e lume razionale da un'altra, giacché le questioni religiose e politiche sembrano appannaggio del piano sentimentale e a-filosofico, relegabili al rango di problemi di vita e coscienza. Infatti, l'interesse in comune delle prime due esigenze deriva dall'esigenza della libertà e dal libero arbitrio, senza il quale si perde la stessa ispirazione centrale

¹² Ivi, p. 214; trad. it. cit., p. 30.

¹³ M. Ivaldo, *Ragione Pratica. Kant, Reinhold, Fichte*, Ets, Pisa 2012, p. 334.

¹⁴ Pareyson evidenzia che l'origine di questa posizione non è forse ricostruibile. Cfr. L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, cit., p. 95. Tuttavia, è possibile avanzare delle ipotesi: rimando a X. Léon, *Fichte et son temps*, Vol. I, *La vie de Fichte jusqu'au départ de Jena (1762-1799)*, Colin, Paris 1922; C. Cesa, *Introduzione a Fichte*, Laterza, Roma-Bari 2001; T. Valentini, *I fondamenti della libertà in J. G. Fichte. Studi sul primato del pratico*, cit. pp. 55-64; S. Bacin, *Fichte a Schulpforta (1774-1780). Contesto e materiali*, Guerini e Associati, Milano 2003; I. Thomas Fogiel, *Fichte, Réflexion et argumentation*, Vrin, Paris 2004; F. Medicus, *Fichtes Leben*, Meiner, Leipzig 1914.

del cristianesimo e vien meno la dignità della convivenza umana. La speculazione razionale, invece, sembra non poter non negare la libertà, relegando i problemi che più stanno a cuore al giovane Fichte in un piano di vita dal quale provano, inutilmente, a smarcarsi: ne risulta un conflitto interiore tra l'esigenza speculativa, che giunge a un sistema deterministico, e le esigenze religiose e politiche, che non possono dichiararsi soddisfatte se non col presupposto di una sorta di "fede" nella libertà¹⁵. In altri termini – seguendo l'interpretazione di Duso – il determinismo assume il rigore del *Verstand*: questo rigore non riesce però a dare risposta alle esigenze dello *Herz*, emblematiche e connaturate nell'uomo. Questo crea in Fichte una intima conflittualità e inquietudine, una situazione di dubbio profondo tra i risultati deterministici dell'*Aufklärung* e il cuore, il quale evidenzia il bisogno pratico non solo di una realizzazione politica e religiosa, ma anche etica, per cui sembra lecito affermare che la vita pratica esige la presenza di una libertà autonoma e indipendente dagli esiti deterministici della speculazione¹⁶.

Negli scritti anteriori al 1790, il problema religioso e quello politico rimangono allo stadio problematico: negli *Aforismi sulla religione e il deismo*, primo scritto di un certo rilievo e dedicato al problema religioso, è presente proprio il conflitto tra filosofia e vita, ma acuito ed esasperato, mentre per il problema politico non vi sono che progetti e propositi, che rimangono incompiuti e insoddisfatti. Anche il problema filosofico non riesce ad essere risolto in modo pienamente soddisfacente, poiché Fichte vorrebbe smarcarsi dalla posizione determinista, ricercando una filosofia in cui il pensiero sia concepito in modo tale da non dover dare necessariamente un esito deterministico, ma possa essere un'affermazione speculativa della libertà, in grado di soddisfare non solo l'esigenza filosofica, ma anche di sciogliere i nodi

¹⁵ Cfr. L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1976, p. 73 e cfr. *ivi*, p. 95.

¹⁶ Cfr. M. Gueroult, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Les Belles Lettres, Paris 1930, p. 36; G. Duso, *Contraddizione e dialettica nella formazione del pensiero fichtiano*, Argalia, Urbino 1974, p. 52 e p. 88; T. Valentini, *I fondamenti della libertà in J. G. Fichte. Studi sul primato del pratico*, *cit.*, pp. 77-83.

problematici delle altre due esigenze¹⁷. Dunque, seguendo ancora l'interpretazione di Pareyson, si potrebbe dire che il luogo natio della filosofia fichtiana è proprio nella formulazione in problema filosofico e nel placare in soluzione ragionata l'esigenza religiosa e la politica, tanto che il primo assunto del pensiero fichtiano non può essere che la definizione di un sistema della libertà. Questo sistema trae la propria linfa dalla filosofia kantiana, in quanto essa era stata capace di una confutazione filosofica del determinismo e di un'affermazione speculativa della libertà. L'incontro con la filosofia pratica kantiana, infatti, libera Fichte dal determinismo filosofico giovanile e gli permette di superare l'antinomia fra la logica dell'intelletto scientifico-filosofico e le ragioni del cuore: essa gli rivela la possibilità di un pensiero che «senza cessare d'esser filosofico, includeva in sé tutti gli elementi compresi nei concetti di 'cuore', 'sentimento', 'libertà', e, anzi, proprio per questa inclusione era veramente filosofico»¹⁸. La lettura di Kant, quindi, comporta nel filosofo una vera e propria conversione:

Ho abbracciato una morale più alta, e invece di occuparmi delle cose esterne, mi occupo maggiormente di me stesso, il che mi ha dato una pace che ancora non conoscevo [...]. Mi sono immerso nella filosofia, cioè nella filosofia di Kant. Vi ho trovato la medicina alla vera radice dei miei disagi, e per di più gioia a non finire. [...] Il rivolgimento che questa filosofia ha operato in me è enorme. Le debbo in special modo il fatto che ora credo fermamente nella libertà dell'uomo, e vedo chiaramente che solo presupponendola sono possibili il dovere, la virtù, la morale in generale (S I 126-127 e 142-3)¹⁹.

Pertanto, nel periodo che va dal 1790 al 1801, placando in soluzione ragionata l'esigenza religiosa e la politica, Fichte formula il sistema trascendentale della libertà: egli intende unire il primato della praticità della ragione e l'intenzione sistematica,

¹⁷ Cfr. L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, cit., pp. 74-76.

¹⁸ Ivi, p. 30.

¹⁹ Cfr. ivi, p. 75 e cfr. p. 31.

differenziandosi, in tal modo, dagli altri seguaci di Kant e considerando la libertà stessa come “chiave di volta sistematica”²⁰. Fichte, in una lettera a Reinhold dell'8 gennaio 1800, scrive:

il mio sistema è dall'inizio alla fine, soltanto, un'analisi del concetto di libertà e non può contraddirlo, perché non vi è aggiunto altro ingrediente. [...] la coscienza della libertà personale si può trovare solo in se stessi e soltanto si può credere nella sua realtà. Egli [Jacobi] è da commiserare come ogni dogmatico, poiché senza il presupposto della libertà la coscienza è persino inconcepibile. Un tale sistema è spinozismo, misticismo²¹.

Per Fichte, affermare che il suo sistema è il sistema della libertà, significa far coincidere la speculazione con l'atto pratico di libertà e comporta farla iniziare con la coincidenza di un'affermazione teorica e di un'affermazione pratica di libertà: la filosofia deve muovere dal punto in cui libertà e pensiero coincidono, cioè dalla ragione pratica e consapevole della propria praticità. Pertanto, l'affermazione della libertà e della necessaria praticità dello spirito finito può essere il risultato della dottrina della scienza solo se ne è l'inizio o, meglio, la condizione d'accesso. In particolare, questa è l'impostazione della seconda dottrina della scienza che è esplicitamente e consapevolmente – come afferma Pareyson – una teoria della libertà in quanto “analisi” della stessa, ossia studio di ciò che si coglie immediatamente sin dal principio, per il solo fatto di mettersi a filosofare. Se nella prima esposizione della dottrina della scienza – che in questa sede non tratto

²⁰ Cfr. *ivi*, p. 18 e anche p. 80: «soltanto la libertà rende possibile la soluzione, necessariamente congiunta, dei problemi d'un passaggio dalla critica alla filosofia sistematica, dell'unità di sensibile e sovrasensibile, dell'abolizione della cosa in sé, della possibilità stessa della filosofia come teoria della ragione. Questa è l'originalità di Fichte».

²¹ J. G. Fichte, *Lettera a K. L. Reinhold, 8 gennaio 1800*, in GA serie III, libro 4, pp. 179-183: pp. 182-183; trad. it. in *Friedrich Heinrich Jacobi, Lettera a Fichte (1799, 1816)*, a cura di A. Acerbi, intr. di M. Ivaldo, Istituto italiano per gli Studi Filosofici - Press, Napoli 2011, pp. 150-152: p. 152.

esplicitamente – la libertà è strumento e oggetto della filosofia, nella seconda si passa a una stretta unità di libertà e filosofia, al punto che la filosofia è la stessa libertà che si afferma²².

2. IL SAPERE E LA RIFLESSIONE

Ritornando alla *Bestimmung des Menschen*, vediamo che Fichte propone un “salto argomentativo” nel *Secondo libro*, dedicato al “Sapere”, volto anche a illustrare il sapere teorico e, emblematicamente, volto a evidenziare il cambiamento di paradigma avvenuto – come detto – grazie alla conoscenza della filosofia kantiana. Più precisamente, il *Secondo Libro* propone una anticipazione del sapere in se stesso, che emergerà chiaramente soltanto con la teoria del sapere pratico e morale del *Terzo libro*²³. In tal senso, al travagliato monologo del *Primo libro*, si affianca un intenso dialogo tra l’io ricercante e uno spirito educatore, il quale vuole liberare il primo dalla soggezione al sistema razionalistico, svelato nella sua dogmaticità. Egli si appella al coraggio dell’intelletto: «ciò ch’io devo pensare, lo devo pensare da me; se debbo lasciarmi convincere, questa convinzione devo crearla io stesso in me»²⁴.

Prima di procedere all’analisi di questo *libro*, mi pare necessario soffermarmi sul titolo. Nel senso del pensiero trascendentale, il *Sapere* è *Bilden*, ossia figurare, produrre figure di comprensione secondo leggi: il sapere non è né un creare, in senso idealistico-soggettivistico, né un contemplare, in senso dogmatico-oggettivistico, bensì è attuazione spirituale che – mediante un momento fattuale (posizione-di-essere) e un momento doxico (posizione di valore) – elabora un mondo²⁵. Bisogna precisare che, per il Fichte degli anni di Jena, la filosofia è riflessione radicale, che

²² Cfr. L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, cit., pp. 78-80, pp. 277-279, pp. 287-288.

²³ Cfr. *ivi*, p. 335.

²⁴ J. G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, GA I/6, p. 215; trad. it. cit., p. 31.

²⁵ Cfr. M. Ivaldo, *Libertà e ragione. L’etica di Fichte*, Mursia, Milano 1992, p. 68 e p. 134 e R. Lauth, *La filosofia trascendentale di J. G. Fichte*, cit., pp. 38-42.

riflette su se stessa in questo fare, e, in quanto scienza, è sapere: anzi, non è possibile filosofare senza filosofare sulla filosofia e, di conseguenza, non è veramente filosofia quella che non prende coscienza delle proprie condizioni. Tuttavia, questo sapere è sempre un atto libero, ossia il sapere esiste non semplicemente in maniera fattuale, ma sempre nella libera auto-attuazione. Ma l'insieme degli atti liberi non può non essere che la vita, per cui il «sapere del sapere è [...] un determinato libero modo di essere nella vita»²⁶. Ora, nella filosofia trascendentale, la domanda su come si possa fondare questo “modo” corrisponde alla seguente domanda: «come si fonda il sapere (l'«esser-sapiente» [*Gelehrtsein*]) a partire dalla vita?»²⁷, laddove Fichte – nel termine *Bestimmung* – unisce determinazione, destinazione e fondazione del senso.

A partire da questo, il *Secondo libro* della *Bestimmung des Menschen* elabora una critica della rappresentazione, proponendo un saggio della filosofia trascendentale nella sua parte teoretica, sebbene da una prospettiva epistemologica limitata, in quanto – come già detto – non è una esposizione scientifica, ma un'opera popolare.

Se nel *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* è presente la domanda: «qual è il principio del sistema delle rappresentazioni accompagnate dal sentimento della necessità e di questo sentimento stesso?»²⁸, la domanda dalla quale Fichte muove ora è proprio se gli oggetti esistono realmente fuori da sé. L'uomo li conosce in grazia del senso esterno e della coscienza immediata del proprio percepire: «in ogni percezione tu percepisci unicamente il tuo stato»²⁹; oltre che pensante, l'uomo è anche intuente, per cui «io intuisco anche il mio sentire sensibile; e così nasce per me da me stesso e dalla mia essenza la conoscenza di un essere»³⁰. In altri termini, non si ha coscienza delle cose, ma coscienza di una coscienza delle cose: «ciò che in realtà è solo un mio stato, diviene per me una

²⁶ R. Lauth, *La filosofia trascendentale di J. G. Fichte*, cit., p. 25.

²⁷ Ivi, p. 26.

²⁸ J. G. Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, GA I/4, p. 186; trad. it. cit., p. 34.

²⁹ J. G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, GA I/6, p. 217; trad. it. cit., p. 34.

³⁰ Ivi, p. 239; trad. it. cit., p. 58.

proprietà della cosa»³¹. In virtù di questo si deduce che la coscienza di una cosa fuori dall'uomo non è altro che il prodotto della propria facoltà rappresentativa, dove della cosa rappresentata non sappiamo altro che quello che vi produciamo noi stessi. L'oggetto è il prodotto di una "oggettivazione" compiuta da atti intenzionali da parte di un "essere-di-coscienza", in relazione a qualche cosa che resiste: quindi, non vi sono cose in sé, ma "formazioni" o *Bildungen* della coscienza pura.

Da qui consegue che, se il determinismo pretendeva di spiegare l'io come un prodotto di una natura determinata, la critica della cosa in sé ne rivela la sua fallacia: «ora dopo che hai compreso che tutto ciò esiste solo in te stesso e attraverso te stesso, senza dubbio non avrai più timore di quello che hai riconosciuto come una tua creazione»³². La critica della rappresentazione rinvia la cosa rappresentata alla sua immagine nella coscienza. Infatti, l'io ricercante afferma: «non rimane assolutamente nient'altro che rappresentazioni, determinazioni di una coscienza come mera coscienza. La rappresentazione però è per me solo immagine, solo ombra di una realtà»³³. Un mondo di immagini e di ombre generate dal "sapere teorico" sembra pertanto sostituire il mondo reale, che viene ridotto a niente: l'io ricercante è di fronte a un "momento nichilistico" del pensiero e, piuttosto che averne timore, il filosofo deve attraversarlo approfondendo la conoscenza di sé. In tal senso, Fichte sembra far proprie le istanze del pensiero di Jacobi e le critiche della *Lettera* del 1799, evidenziando che il sapere teorico, se si riferisce solo a se stesso e non cerca un fondamento al di là di sé, ossia se si fonda solo sul primato della rappresentazione, ha degli esiti nichilisti. Il filosofo, compiendo un'operazione analoga a quella operata nella *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794-1795), dove aveva separato artificialmente il sapere teoretico dal sapere pratico, giunge a comprendere che:

³¹ Ivi, p. 243; trad. it. cit., p. 63.

³² Ivi, p. 247; trad. it. cit., p. 68 e cfr. M. Ivaldo, *Ragione Pratica. Kant, Reinhold, Fichte*, cit., p. 335.

³³ J. G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, GA I/6, p. 248.; trad. it. cit., p. 68.

tu cerchi pur sempre qualcosa di reale che esista al di là della mera immagine – a buon diritto come io so bene – e cerchi una realtà diversa da quella or ora annientata, come io del pari so. Ma ti affaticheresti invano se la volessi creare mediante il tuo sapere o dal tuo sapere e se la volessi abbracciare colla tua conoscenza. Se non possiedi un altro organo per afferrarla, non la troverai mai.

Ma tu possiedi un organo simile. Dagli vita e riscaldalo; e tu giungerai alla più perfetta quiete. Io ti lascio solo con te stesso³⁴.

L'io ricercante è sopraffatto, ma comprende l'invito dello spirito a ritornare a sé. In altri termini, per superare la possibile deriva nichilistica occorre regredire alla genesi del sapere teoretico, la quale è individuata nell'ambito del pratico. Questo richiama l'operazione della *Wissenschaftslehre Nova Methodo*, dove il sapere teoretico trova le proprie condizioni di possibilità soltanto nella parte pratica, ossia le condizioni del costituirsi della rappresentazione conoscitiva sono comprese a partire dai costitutivi pratici della coscienza³⁵. Rispetto alla *Grundlage*, riunificando il sapere teoretico e il sapere pratico e procedendo in maniera unitaria al fine di comprendere più concretamente la coscienza reale, Fichte attua un cambiamento di metodo radicale perché muove dall'atto spirituale fondamentale e non dalle tre leggi di riflessione. Nella *Wissenschaftslehre nova methodo*, Fichte afferma: «L'io diviene sol col porre se stesso, non è prima già sostanza, ma il porsi come ponente è la sua essenza, è una medesima cosa»³⁶. Dunque, è possibile acquisire immediatamente coscienza della propria attività: l'io agisce in modo assoluto in quanto è un atto di libertà fondato su se stesso, ossia è un'attività reale. Ma, poiché

³⁴ Ivi, p. 252; trad. it. cit., p. 74.

³⁵ T. Valentini, *La filosofia come "educazione alla libertà". Un itinerario da Fichte a Blondel*, «Forum. Supplement to Acta Philosophica», 1 (2015) pp. 143–185: p. 150.

³⁶ J. G. Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo*, GA IV/2, p. 31; trad. it. cit., p. 43. Cfr. L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, cit., pp. 300-304; M. Ivaldo, *Ragione Pratica. Kant, Reinhold, Fichte*, cit., pp. 310-311; M. Ivaldo, *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*, cit., pp. 82-86.

ogni atto viene chiaramente intuito solo mediante l'opposto, all'attività reale è opposto un "potere pratico della libertà assoluta": «un potere pratico significa qualche cosa pensata in quiete, qualche cosa che potrebbe essere come possibilità senza una *attività*. Questo potere sarebbe quindi il concetto della libertà assoluta, l'atto stesso intuizione»³⁷. Vi è un'attività reale, libera, pratica e fondata su se stessa, e un'attività ideale, basata sull'intuizione e intesa nel senso generale di aver-coscienza-di, cioè come specificazione riflettente dell'atto della libertà reale. Attività reale e attività ideale, atto di libertà e visione intuente, libertà e intelligenza si condizionano e si determinano reciprocamente, giacché una non è senza l'altra: da questa interazione viene in essere la coscienza riflettente, da intendersi come coscienza nella sua attuazione concreta. La facoltà della riflessione ha un ruolo costitutivo e non soggettivo: l'io è autoriflessione e autodeterminazione in quanto ogni riflessione è un determinarsi³⁸.

3. L'AUTOCOSCIENZA E LA RAGIONE PRATICA

Arriviamo al *Terzo Libro*. Il filosofo evidenzia come sia possibile sentire risuonare nel più profondo dell'anima la voce della coscienza morale: «la tua destinazione non è un mero sapere ma *fare* secondo il tuo sapere; così risuona alto nel più profondo della mia anima, non appena io mi raccolgo soltanto un attimo e osservo me stesso»³⁹. Questa voce tira fuori l'uomo dalla rappresentazione e lo porta verso qualcosa che si trova fuori di esso e che è più elevato di ogni sapere, in quanto contiene in sé lo scopo finale del sapere stesso: esistiamo per agire e l'azione determina il nostro valore. Quindi, l'uomo è tutt'uno col suo fare, la sostanza della sua persona sono le sue opere e dal momento che giunge a coscienza è quell'individuo che agisce con libertà. Non c'è

³⁷ J. G. Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo*, GA IV/2, p. 44; trad. it. cit., p. 56.

³⁸ Cfr. *ivi*, pp. 46-48; trad. it. cit., pp. 58-59 e *ivi*, p. 231; trad. it. cit., p. 220. Cfr. anche A. Masullo, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, Guida, Napoli 1986, pp. 61-62.

³⁹ J. G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, GA I/6, p. 253; trad. it. cit., p. 76.

una separazione fra la propria destinazione e la propria azione, la quale è interpretabile in maniera non esclusivamente attivistica: basti pensare al *patri* quale uno dei possibili modi della spontaneità e che può essere inteso come forma superiore dell'*agere*, se posto come accettazione profonda del *patire*⁴⁰.

È possibile fare due osservazioni. In primo luogo, il *Terzo libro* richiama la conclusione della *Grundlage* nella armonia tra impulso e agire: emerge l'idea che l'uomo è chiamato ad agire, laddove questo agire dipende da un impulso verso una assoluta e indipendente spontaneità, intesa come libera attività, autocosciente e autonoma. In secondo luogo, Fichte richiama il *System der Sittenlehre* nei luoghi che evidenziano come il presentarsi nell'animo dell'uomo di «una necessitazione a compiere alcuni atti in modo del tutto indipendente da scopi esterni»⁴¹ sia un fatto della coscienza. In tale tendenza interiore consiste la natura morale dell'uomo, della quale si può realizzare una duplice conoscenza: una conoscenza osservativa, la quale si arresta al “che” del fatto; una conoscenza genetica o esplicativa, nella quale si ha la sua “deduzione” intesa come esplicazione del “perché”. La deduzione mira alla genesi della obbligazione incondizionata, presente in ogni essere razionale, ossia intende dedurre il principio morale. In questa sede, la riflessione filosofica, rispetto al fenomeno morale, svolge un duplice ruolo: da un lato, riconduce la coscienza morale alla sua essenza e, dall'altro lato – mostrando il fondamento genetico e *de jure* della moralità – conferma e legittima la pretesa di verità dell'istanza morale⁴². Fichte coniuga il concetto di autonomia e l'originarietà della coscienza del dovere: la deduzione dimostra che la tendenza morale non è contingente, né è una costruzione arbitraria, ma è una espressione originaria e costitutiva della coscienza. Quest'ultima non può affermarsi come soggettività pratica se non dandosi liberamente – quale norma di ogni sua

⁴⁰ Cfr. L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, cit., p. 384 e M. Ivaldo, *Ragione Pratica. Kant, Reinhold, Fichte*, cit., p. 338.

⁴¹ J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* (1798), GA serie I, vol. 5, p. 33; trad. it. *Il sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di C. De Pascuale, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 15.

⁴² Cfr. M. Ivaldo, *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*, cit., p. 24.

scelta e come massima inviolabile di tutto il proprio volere – la legge di agire autonomamente. Ma se l'io pensa se stesso come indipendente, esso si pensa necessariamente come libero e pensa questa sua libertà sotto la legge dell'autonomia: l'una non può essere pensata senza l'altra, per cui «Se tu ti pensi libero, sei costretto a pensare la tua libertà sotto una legge: e se tu pensi questa legge, sei costretto a pensarti come libero, poiché in essa si presuppone la tua libertà, ed essa si annuncia come una legge per la libertà»⁴³.

In altri termini, la libertà non deriva dalla legge morale e la legge morale non deriva dalla libertà: è presente una sorta di ontologia relazionale, dove la relazione trascendentale della libertà è la relazione non all'essere né al nulla, ma a un *Sollen*, il quale nella duplice funzione di *Soll* (devi) e di *Sollsein* (devi essere) è il principio che invita la libertà a essere. Infatti, «pensarsi libero non è possibile se non nella e come coscienza della legge dell'autonomia, ovvero della norma di sempre eleggere a motivo determinante di ogni azione e decisione la ragione pratica; ma questa norma per parte sua si dischiude nell'essere razionale finito soltanto nella coscienza della libertà, essendo in se stessa una 'legge di libertà'»⁴⁴. Pertanto il principio dell'etica è «il pensiero necessario dell'intelligenza, che essa debba, cioè, determinare la propria libertà, senza alcuna eccezione, secondo il concetto dell'autonomia»⁴⁵. In tal senso, la ragione è pratica in quanto è un fare che, in quanto tale, non può dare un essere, ma un dovere: «la ragione *determina da se stessa la propria attività*; ma *determinare un'attività* oppure *essere pratica*, sono espressioni equivalenti»⁴⁶.

Se l'Etica è dunque «una *teoria della coscienza* della natura morale in generale e dei nostri doveri determinati in particolare»⁴⁷, allora la filosofia trascendentale, nel pensiero fichtiano della fase jenese, si

⁴³ J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, GA I/5, p. 64; trad. it. cit., p. 50.

⁴⁴ M. Ivaldo, *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*, cit., p. 165.

⁴⁵ J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, GA I/5, p. 69; trad. it. cit., p. 56.

⁴⁶ Ivi, p. 68; trad. it. cit., 54.

⁴⁷ Ivi, p. 35; trad. it. cit., p. 17.

declina in una filosofia antropologico-trascendentale dell'agire. Essa delinea l'unità tra le diverse componenti dell'essere umano e spiega il nesso costitutivo tra la libertà del volere puro – quale espressione della spontaneità dell'io – e la dimensione naturale degli impulsi, fornendo così la base per la costruzione dell'etica dell'azione⁴⁸. Tale etica dell'azione considera radicalmente l'agire nel mondo con gli altri e sulla natura il dovere dell'essere umano, in quanto realizzazione della sua essenza. L'uomo, quindi, deve agire nella società, per realizzare se stesso, ossia per dar senso alla propria autonomia, che coincide con l'autonomia della ragione in generale, ed evitare la pigrizia e l'inerzia, che per Fichte sono la fonte del “male radicale”.

In questo contesto, la nozione di destinazione assume un ruolo determinante, poiché vi deve essere qualcosa che dia un significato alle azioni morali, qualcosa per cui queste azioni hanno il significato di essere concretamente il “dovere” dell'uomo⁴⁹. In particolare, nel *System der Sittenlehre* Fichte scrive: «ad ogni singolo individuo viene affidato il compito, dinnanzi alla sua coscienza, di raggiungere il fine complessivo della ragione; l'intera comunità degli esseri razionali viene a dipendere dalla sua cura e dal suo attivo operare ed egli soltanto non dipende da nulla»⁵⁰. Questo perché la vita dell'uomo è strumento della legge come principio attivo e non suo mezzo come cosa⁵¹. Quindi, vi è una relazione – un rapporto necessario ma non sufficiente dal punto di vista “umano” – tra l'azione e la conoscenza del contesto delle conseguenze. La ragione pratica, pertanto, “apre” alla ragione

⁴⁸ Cfr. A. Bertinetto, *Freude an dem Tun. Il sentimento dell'agire nella filosofia di Fichte*, «Spazio filosofico», (2016) pp. 95-109: p. 99; L. Fonnesu, *Antropologia e idealismo. La destinazione dell'uomo nell'etica di Fichte*, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 98; P. Baumann, *Fichtes ursprüngliches System*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972, pp. 204-205; F. Fabbianelli, *Impulsi e libertà. “Psicologia” e “trascendentale” nella filosofia pratica di J.G. Fichte*, Pantograf, Genova 1998; C. De Pascale, *Etica e diritto. La filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane*, Il Mulino, Bologna 1995, pp. 111-175.

⁴⁹ Cfr. L. Fonnesu, *Antropologia e idealismo. La destinazione dell'uomo nell'etica di Fichte*, cit., pp. 113-132.

⁵⁰ J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre*, GA I/5, p. 231; trad. it. cit., p. 237.

⁵¹ Cfr. ivi, 242; trad. it. cit., p. 250.

teoretica, la quale, a sua volta, ne articola l'“intenzionalità”, poiché permette quella visione-conoscenza della realtà fenomenica necessaria e imprescindibile per una prassi pratica: emerge una praticità della ragione come fondamento dell'intera ragione in quanto «attivo principio di unità del pensare, del volere e dell'agire»⁵².

4. LA FEDE E LA COSCIENZA MORALE

Ritornando alla lettura della *Bestimmung des Menschen*: nel *Terzo libro*, dedicato alla *Fede*, emerge un versante affine alla coscienza immediata, ma in parte differente, poiché si assume un diverso concetto di fede rispetto al *System der Sittenlehre*, dove la coscienza della libertà e dell'autonomia è intesa come “primo articolo di fede” e la legge morale è la determinazione ultima della sua essenza: «la fede nella validità oggettiva di questo fenomeno è ciò che noi dobbiamo dedurre dalla coscienza della legge morale»⁵³. Fichte scrive:

noi siamo costretti ad ammettere che in generale agiamo e che dobbiamo agire in un determinato modo; siamo costretti ad ammettere una certa sfera di questo agire: questa sfera è il mondo esistente realmente e di fatto, come noi lo cogliamo; e all'inverso – questo mondo non è assolutamente niente altro che quella sfera e non si estende in alcun modo oltre essa. Da quel bisogno di agire deriva la coscienza del mondo reale, non viceversa dalla coscienza del mondo il bisogno di agire; questo è il *prius*, non quella, quella è l'elemento derivato⁵⁴.

La ragione pratica diviene la radice di un uomo che non agisce giacché conosce, bensì conosce perché è destinato ad agire. Essa è

⁵² M. Ivaldo, *Ragione Pratica. Kant, Reinhold, Fichte*, cit., p. 285.

⁵³ J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre*, GA I 5, p. 65; trad. it. cit., p. 51.

⁵⁴ J. G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, GA I/6, pp. 264-265; trad. it. cit., p. 88, corsivo mio.

«la radice di ogni ragione. Le leggi dell'agire sono *immediatamente* certe per gli esseri razionali»⁵⁵. In tal modo, la ragione pratica è da intendersi come espressione determinata dalla coscienza morale, radicata in un impulso alla libertà che viene colto da un sentimento e viene compreso dal sapere pratico: la consapevolezza immediata è ricondotta all'impulso verso una assoluta e indipendente spontaneità.

Niente mi è più insopportabile che esistere soltanto in virtù di un altro, per un altro e mediante un altro; io voglio essere e divenire qualcosa per me stesso e attraverso me stesso. Questo impulso lo sento già nell'atto di percepire me stesso; esso è indissolubilmente unito con la coscienza di me stesso⁵⁶.

Pertanto tale impulso si annuncia come un sentimento: la riflessione filosofica deve renderlo manifesto attraverso il pensiero, capace di essere alternativo a quello deterministico emerso nel *Primo libro* e alternativo anche a quello esclusivamente rappresentativo-teoretico emerso nel *Secondo libro*. Emerge una radicale praticità dello spirito finito caratterizzata dalla facoltà di comprendere il dato oggettivo e mondano e soprattutto caratterizzata dalla capacità di ideare dei *Vorbilder*, ossia dei concetti o modelli finalistici di qualcosa che deve e che può essere realizzato. A questo punto Fichte si chiede:

Io sento in me un impulso e un tendere ad andare oltre; questo sembra esser vero, e l'unica cosa vera che c'è nella cosa. [...] Non potrebbe però essere, senza che io me ne accorgessi, l'impulso di una forza estranea, a me invisibile, – e quell'indipendenza, in cui credo, esser soltanto una illusione del mio campo visivo limitato a me stesso?⁵⁷.

⁵⁵ Ivi, p. 265; trad. it. cit., p. 88.

⁵⁶ Ivi, p. 254; trad. it. cit., p. 76

⁵⁷ Ivi, p. 255; trad. it. cit., p. 78.

Dobbiamo, infatti, ricordare che l'io ricercante del testo, si sente talmente immerso nel dubbio, dubbio che la speculazione ha destato in lui, che non potrà sentirsi soddisfatto se non avrà giustificato tutto ciò che ammette dinanzi al tribunale della speculazione stessa. Pertanto, sembra necessario chiedersi da dove viene la voce della coscienza che spinge l'uomo a uscire dalla rappresentazione. Fichte enuclea il concetto di fede, inteso come consapevolezza del primato del pratico, dell'origine sovrasensibile dell'uomo e della sua destinazione etica:

Ho trovato l'organo col quale afferro questa realtà e con questa insieme, probabilmente, ogni altra realtà. Quest'organo non è il sapere; nessun sapere può fondare e provare se stesso; ogni sapere presuppone qualcosa di ancora più elevato come sua causa, e questo risalire non ha termine. È la fede; questo volontario acquetarsi nella concezione che ci si presenta naturalmente, perché noi solo in questa concezione possiamo adempiere la nostra destinazione; è essa che dà al sapere la sua approvazione ed eleva a certezza e convinzione ciò che senza di lei sarebbe forse pura illusione. Non è affatto un sapere ma una decisione della volontà di dar validità al sapere⁵⁸.

Questa fede non è una concettualizzazione arbitraria, ma, integrata nel sistema della libertà, è la certezza dell'ordine morale del mondo ed espressione dell'interesse umano a che la sua propria vita sia reale, un ordine e una vita nella quale si manifesta in maniera immanente la presenza stessa del divino.

Riassumendo: nei due libri precedenti, Fichte ha esposto in termini popolari i risultati della *Nova Methodo*, che aveva incorporato nella dottrina della scienza gli svolgimenti del *System der Sittenlehre*, andando oltre l'assetto della *Grundlage*; in questo libro, inserendo la struttura teleologica dell'agire, procede a una nuova acquisizione della dottrina della scienza, ossia lo sviluppo di una teoria del mondo intelligibile. Il filosofo mostra così in che senso la propria filosofia sia anche una filosofia della religione: la

⁵⁸ Ivi, p. 257; trad. it. cit., p. 80.

dottrina della scienza non può non ammettere l'esistenza di Dio, ma non crede che egli possa essere un ente personale, giacché esso consiste piuttosto nell'ordine morale del mondo. Ora, il rapporto con quest'ultimo è ciò che il filosofo intende per fede: è un atto di libertà, una decisione della volontà che aderisce a ciò che è annunciato nell'impulso all'autonomia e, di conseguenza, dà vita a una coscienza morale costitutiva della realtà, non solo in senso morale, ma anche *ontologico*, dove la conoscenza teoretica è un momento necessario sebbene non fondativo⁵⁹. Infatti, la teoria della libertà implica non solo una libertà della volontà e dell'arbitrio sebbene nel nesso con la legge morale, ma implica anche la capacità di riflettere, di interrompere la serie causale attraverso la riflessione e di porre scopi. In tal senso, la filosofia muove dalla vita ed è essa stessa "atto vitale", in quanto scelta finalizzata alla conoscenza dei principi; allo stesso tempo, la filosofia rinvia alla vita, in quanto progetta in maniera consapevole schemi di comprensione e di attuazione pratico-spirituale, che l'atto della libertà deve – in senso morale, e non certo meccanico – realizzare nella vita. È per questo che la *Bestimmung des Menschen* segue un *iter* conoscitivo che va dal sensibile fino al sovrasensibile, ossia al primato del pratico, sottolineando che il conoscere non è fine a se stesso, ma ha necessariamente alla sua radice una sfera pratica, che lo fonda e gli dà uno scopo⁶⁰. La coscienza morale, richiamando al dovere, non presenta una regola astratta, giacché si pone come una sorta di pulsione originaria della coscienza stessa: il porsi del Devi apre il mondo e libera dal dogmatismo del "dato", ossia consente di comprendere il mondo non come una meccanica necessità, ma come un "compito", una esortazione ad assumere e realizzare nella vita l'ideale teoretico-pratico e non il fattuale.

⁵⁹ Cfr. M. Ivaldo, *Ragione Pratica. Kant, Reinhold, Fichte*, cit., pp. 340-344; T. Valentini, *I fondamenti della libertà in J. G. Fichte. Studi sul primato del pratico*, cit., pp. 320-321; G. Rametta, *Fichte*, cit., pp. 206-207.

⁶⁰ Cfr. M. Ivaldo, *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*, p. 78 e T. Valentini, *I fondamenti della libertà in J. G. Fichte. Studi sul primato del pratico*, cit., p. 322.

Riferimenti bibliografici

Bacin, S., *Fichte a Schulpforta (1774-1780). Contesto e materiali*, Guerini e Associati, Milano 2003.

Baumann, P., *Fichtes ursprüngliches System*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972.

Bertinetto, A., *Freude an dem Tun. Il sentimento dell'agire nella filosofia di Fichte*, «Spazio filosofico», (2016) pp. 95-109.

Cesa, C., *Introduzione a Fichte*, Laterza, Roma-Bari 2001.

De Pascale, C., *Etica e diritto. La filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane*, Il Mulino, Bologna 1995.

Duso, G., *Contraddizione e dialettica nella formazione del pensiero fichtiano*, Argalia, Urbino 1974.

Fabbianelli, F., *Impulsi e libertà. "Psicologia" e "trascendentale" nella filosofia pratica di J.G. Fichte*, Pantograf, Genova 1998.

Fichte, J. G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, a cura di R. Lauth, H. Jacob, H. Gliwitzky, E. Fuchs, P. K. Schneider, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 sgg. (GA):

Id., *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, GA serie I, vol. 4; trad. it. *Saggio di una nuova esposizione della dottrina della scienza. Prima Introduzione*, con presentazione di L. Pareyson, a cura di M. Ivaldo, Guerini e associati, Milano 1996.

Id., *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* (1798), GA serie I, vol. 5, pp. 21-317; trad. it. *Il sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di C. De Pascale, Laterza, Roma-Bari 1994.

Id., *Wissenschaftslehre nova methodo* (1798), GA serie IV, vol. 2; trad. it. *Teoria della scienza nova methodo* (1798), a cura di A. Cantoni, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano-Varese 1959.

Id., *Lettera a K. L. Reinhold, 8 gennaio 1800*, in GA serie III, libro 4, pp. 179-183; trad. it. in *Friedrich Heinrich Jacobi, Lettera a Fichte (1799,1816)*, a cura di A. Acerbi, intr. di M. Ivaldo, Istituto italiano per gli Studi Filosofici - Press, Napoli 2011, pp. 150-152.

Id., *Die Bestimmung des Menschen*, GA serie I, libro 6; trad. it. *La destinazione dell'uomo*, di R. Cantoni, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2001.

Fonnesu, L., *Antropologia e idealismo. La destinazione dell'uomo nell'etica di Fichte*, Laterza, Roma-Bari 1993.

Gueroult, M., *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Les Belles Lettres, Paris 1930.

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

Id., *Ragione Pratica. Kant, Reinhold, Fichte*, Ets, Pisa 2012.

Lauth, R., *La filosofia trascendentale di J. G. Fichte*, a cura di C. Cesa, prefazione di L. Pareyson, Guida, Napoli 1986.

Léon, X., *Fichte et son temps*, Vol. I, *La vie de Fichte jusqu'au départ de Jena (1762-1799)*, Colin, Paris 1922.

Masullo, A., *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, Guida, Napoli 1986.

Medicus, F., *Fichtes Leben*, Meiner, Leipzig 1914.

Pareyson, L., *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1976.

Angela Renzi

Philonenko, A., *La position systématique dans la Destination de l'homme*, in A. Mues (a cura di), *Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806*, Meiner, Hamburg 1989, pp. 331-344.

Radrizzani, I., *Place de la Destination de l'homme dans l'oeuvre fichtéenne*, «Revue International de Philosophie», 206 4(1998) pp. 665-696.

Rametta, G., *Fichte*, Carocci, Roma 2012.

Thomas Fogiel, I., *Fichte, Réflexion et argumentation*, Vrin, Paris 2004.

Valentini, T., *I fondamenti della libertà in J. G. Fichte. Studi sul primato del pratico*, Editori Riuniti, Roma 2012.

Id., *La filosofia come "educazione alla libertà". Un itinerario da Fichte a Blondel*, «Forum. Supplement to Acta Philosophica», 1 (2015) pp. 143–185.

Zöller, G., *Johann Gottlieb Fichte. Una lettura storica e sistematica*, trad. it. di F. Ferraguto, Edizioni Accademia Vivarium novum, Montella (AV) 2018.