

Fichte*

1 L'infinità dell'io

Sviluppando la Dottrina della scienza Fichte era convinto di non creare una filosofia nuova, bensì di sviluppare i presupposti del criticismo kantiano con maggiore coerenza di quanto lo stesso Kant avesse fatto. Egli intese perciò utilizzare il metodo di Kant, che si era limitato a effettuare una «critica della ragione», per edificare ora il «sistema della ragione». Tale sistema doveva dar conto della realtà intera, e soprattutto della sua genesi, laddove il criticismo muoveva dalla presupposizione – a giudizio di Fichte dogmatica perché immotivata – sua esistenza. L'analitica kantiana finisce pertanto per divenire una metafisica, e il problema gnoseologico postposto a quello dell'ontologia.

1.1 Da Kant a Fichte

Ma forse ciò che dirò adesso indica nel modo più chiaro in qual rapporto il mio sistema stia col Suo, e con quello di Kant. Kant chiede qual è il fondamento dell'unità del molteplice nel non-io. Come riuscite a riunificare nell'unità della coscienza A, B, C, etc. che sono già dati? E anche Lei, mi sembra, inizia la filosofia da questo punto. (Tra l'altro, Kant non risolve neppure questo problema, di livello inferiore, da un unico principio; sussume le forme del pensiero per via euristica, indovina soltanto le forme dell'intuizione, e dimostra con procedimento induttivo: è stato Lei a scoprire e a correggere questo errore). Io credo che basti dirlo perché sia capito – non mi fraintenda: proprio ciò che è più facile è il più difficile da trovare; nulla era più ovvio dell'idea kantiana di prender le mosse dal soggetto, e pure ci son voluti millenni prima che qualcuno vi pensasse –; dunque, basta dirlo perché sia capito che quel problema ne presuppone un altro, di livello superiore: com'è che voi arrivate ad A, B e C? «Ci sono dati», il che in buon tedesco equivale a dire: non lo sapete. Va bene: allora o dimostratemi che è perché voi non lo potete sapere, oppure, finché non lo saprete, non parlatemi della filosofia come scienza. A suo tempo noi ci proponiamo di ricercare come voi siate in grado di congiungere A e B etc. Ma l'A per sé, e il soggetto, sono forse cose diverse? E come fate a congiungerle? Una volta che sappiamo questo, il vostro secondo, quello subordinato, problema si potrà risolvere con ogni facilità; in quanto voi senza dubbio sussumete B come avete fatto per A. E se A è soltanto nel soggetto, e voi sussumete B nello stesso soggetto (e si dovrà evidentemente far vedere come l'unità del soggetto non venga in questo modo

*Questo testo è stato composto con L^AT_EX.

spezzata), allora, in tal modo, il B senza dubbio si ricongiunge all'A. Questo fa sì che il mio procedimento sia più rapido e più breve di quello kantiano.

Ma ecco il risultato sorprendente [...]: che non c'è, né ci può essere, un A che sia sussunto per primo; si risalga pure a monte quanto si voglia, si dovrà sempre presupporre uno più alto: per esempio, ogni intuizione verrà necessariamente posta nel momento presente; ma nessun presente è possibile senza un passato, e pertanto nessuna intuizione presente senza una intuizione passata a cui essa sia collegata; e non c'è così alcun primo momento, alcun inizio della coscienza. Tutto ciò dà la prova di quella necessaria molteplicità del non-io che Kant ha presupposto, e mostra perché questo grande spirito, il quale si è sicuramente spinto in quelle profondità che la Dottrina della scienza si sforza di scoprire, abbia iniziato proprio da dove ha iniziato – ma dove noi non possiamo assolutamente fermarci.

L'unità da me proposta ha anche questo carattere, che con essa si riporta a unità non solo la critica della ragione speculativa, ma anche quella pratica, e quella del giudizio – come è doveroso e necessario che accada.

(Lettera a Reinhold, 2 gennaio 1795; trad. it. in C. CESA, *Fichte e il primo idealismo*, Sansoni, Firenze 1975, pp. 15–16)

1–22. È cosa nota la grande difficoltà che incontrò la filosofia kantiana nell'affermarsi, tanto che quelle presentazioni o «volgarizzazioni» dovute a epigoni pur rilevanti come Reinhold o Beck colsero, del criticismo, solo alcuni aspetti: il carattere idealistico della teoria del fenomeno nell'ambito della teoresi, il concetto di libertà e l'idea di un ordinamento morale del mondo sul versante pratico. Anche Fichte accede al kantismo sulla scorta della discussione intorno alla cosa in sé, ma si muove da un duplice presupposto: in primo luogo egli valuta, della filosofia kantiana, soprattutto il lato etico-religioso che infrange tutti i limiti naturali dell'uomo e lo svincola dal determinismo. Ma se il criticismo si era limitato ad asserire (mediante la teoresi!) la superiorità della pratica sulla teoresi stessa, ora Fichte, non accontentandosi di questo risultato, vuole rovesciare il rapporto e porre la prassi a reale fondamento della teoresi. In secondo luogo egli asserisce la necessità di dedurre l'intero sistema filosofico da un unico principio, contro il dualismo delle dimensioni e la tricotomia delle facoltà secondo Kant.

Reinhold aveva individuato nel principio di rappresentazione, la filiazione idealistica dell'io penso, l'origine della conoscenza: esso era in grado di distinguere rappresentante (o soggetto) e rappresentato (od oggetto), ma a giudizio di Fichte non riusciva a risolvere due cruciali problemi: 1) non giusti-

ficava l'origine della materia della rappresentazione, dandola per «data» (si veda l'ironica critica alle **rr. 13–14**) e riproponendo il vecchio concetto della cosa in sé, inaccettabile per ogni idealismo; 2) non promuoveva alcuna transizione dalla sfera teoretica a quella pratica, mantenendo il dualismo dei mondi e non riuscendo perciò nell'intento di dedurre tutte le facoltà umane da un unico principio. I limiti della speculazione kantiana non erano perciò superati, ma solo riproposti e confermati nella filosofia di Reinhold.

23–35. Il presupposto, obietta Fichte, non può mai essere un fatto, che deve in ogni caso presupporre la coscienza (ogni contenuto si riferisce a un altro precedente, **r. 29**), bensì un atto, poiché la coscienza è essenzialmente attività. La conoscenza non potrà mai far venire meno il dualismo di soggetto e oggetto, anzi è costitutivamente dipendente da questa situazione. Kant non mostra come sorga l'oggetto (in quanto cosa in sé), ma solo come esso si determini all'interno della coscienza; questo ha perniciose conseguenze, poiché dietro alla cosa in sé spunta l'ombra della sostanza spinoziana e il suo determinismo; e tale difficoltà, sorta nell'ambito teoretico, riverbera le sue conseguenze anche sull'ambito pratico, minando il fondamento della libertà umana. La soluzione fichtiana risolve con un gesto solo entrambi i problemi.

Se Fichte conduce al definitivo superamento idealistico il criticismo kantiano e il realismo critico di Reinhold, non va però dimenticato che Fichte non schierò mai su questo tema con i critici di Kant. Se infatti egli avesse ritenuto Kant un semplice realista, non avrebbe mai preso le mosse dal suo

sistema: invece, è convinzione di Fichte che lo stesso Kant sia già un idealista, ancorché contraddittorio e non privo di limiti. Ma – come poi sosterrà anche Hegel – la posizione kantiana dell'io penso è un chiaro passo in direzione dell'affermazione dell'idealismo.

Da Kant a Fichte: i post-kantiani

Gli sviluppi del postkantismo sembrano condurre alla cancellazione della cosa in sé e al suo assorbimento all'interno della soggettività (trascendentale) che conosce. Subito dopo la pubblicazione della prima edizione della *Critica della ragion pura* svariate sono le reazioni dense di sconcerto, i fraintendimenti numerosi, né mancano le polemiche. Ben presto però si impone come compito primario non già criticare o rielaborare Kant, bensì innanzitutto capirlo.

Dinanzi allo sbigottimento dei più, alle stroncature provenienti da innumerevoli accademici e, soprattutto, all'inadeguatezza dello strumentario concettuale dei tardo-illuministi a intendere il significato del criticismo, fu merito di **Karl Leonhard Reinhold** (1758–1823) la diffusione del kantismo; a tal fine egli redasse le *Lettere intorno alla filosofia kantiana*, pubblicate fra l'agosto 1786 e il settembre dell'anno successivo sul «Teutscher Merkur» di Wieland, che gli valsero l'approvazione di Kant e la chiamata a Jena come docente di filosofia nella prestigiosa università, e che vennero riedite tra il '90 e il '92 in una versione aumentata in due volumi. In esse, dovute allo zelo di un intelligente epigono piuttosto che al vigore di un pensatore autonomo (il maggiore contributo teoretico di Reinhold consistendo nel successivo *Saggio di una nuova teoria della facoltà rappresentativa dell'uomo* pubblicato nel 1789) si assiste alla celebrazione del criticismo, inquadrato storicamente come inizio della filosofia definitiva, che avrebbe posto fine alle sterili dispute speculative; in esso infatti era finalmente tematizzato in modo esplicito il centrale problema metodologico, fino ad allora trascurato. La presentazione del kantismo operata da Reinhold riuscì a superare la barriera di diffidenza mostrando di esso anche gli aspetti meno ostici e che meglio andavano incontro agli interessi e alle aspettative dei contemporanei: non solo ardue questioni metafisiche e gnoseologiche, ma anche e soprattutto problematiche morali e religiose, presentate con un'enfasi e un calore sconosciuti alla fredda prosa scolastica di Kant. Non mancano tuttavia difetti e limiti anche vistosi, giacché la comprensione di Reinhold della prima *Critica* è affatto unilaterale e riduce l'opera a una duplice opposizione: tra forma e materia, e tra fenomeno e cosa in sé. Reinhold è così uno dei principali responsabili dell'opinione, che si diffonde universalmente, che il problema della cosa in sé sia quello centrale e decisivo del kantismo. Il filosofo è animato dal medesimo spirito sistematico che pervadeva Kant e intende realizzare quel sistema unitario della conoscenza di cui la *Critica della ragion pura* non è che la premessa. Reinhold crede di ravvisare il presupposto comune delle varie forme di conoscenza in quello che chiama «principio di coscienza», che indica il complesso dei contenuti della coscienza indipendentemente

da ciò che sono in sé soggetto conoscente e oggetto conosciuto. È infatti nella coscienza che sorgono, sotto forma di rappresentazione, le nozioni del rappresentante e del rappresentato: il soggetto e l'oggetto vengono a essere semplicemente momenti della coscienza. Il principio di coscienza, autoevidente e immediato tanto da non richiedere alcuna giustificazione, unifica la forma, fornita dalla spontaneità del soggetto, e il contenuto, appartenente all'oggetto. L'elemento materiale della rappresentazione deriva da un soggetto esterno, inconoscibile in se stesso e causa del nostro esserne affetti: va così smarrita tutta la cautela con cui Kant aveva trattato la cosa in sé, concetto reso da Reinhold pressoché contraddittorio. La cosa in sé sarebbe infatti la materia della rappresentazione liberata da ogni determinazione formale, cioè da qualsiasi intervento del pensiero: ma come potrebbe tale cosa in sé venir pensata, del tutto indipendentemente dal pensiero?

Nonostante il contributo innegabile che l'opera di Reinhold diede alla diffusione del kantismo, i suoi limiti gli procurarono subito aspre critiche. L'attacco che **Ernst Gottlob Schulze** (1761–1833) rivolge alla filosofia kantiana nella sua più nota opera, *l'Ensidemo* (pubblicato anonimo nel 1792) è indirizzato, almeno da quanto risulta dall'esplicito riferimento del titolo completo, contro la sua versione reinholdiana. È curioso come sia proprio Schulze a mostrare quanto poco kantiana sia la tecnica argomentativa di Reinhold. I giudizi sintetici a priori sono pensabili solo in base a una facoltà intellettuale pura: esistendo i primi deve esistere anche l'altra. Ma Reinhold, argomentando sistematicamente dal fatto della rappresentazione all'esistenza delle sue condizioni, commette l'errore di dedurre dalla necessità di pensare un concetto in un certo modo la necessità della sua esistenza in quel certo modo: ciò equivale ad attribuire fin dal principio al pensiero una competenza sull'essere che la filosofia critica avrebbe il compito di provare e che si trova invece a dover presupporre. Poiché Kant, che ha mostrato la scorrettezza di questo procedimento a proposito dell'argomento ontologico e che ha pertanto scalzato ogni pretesa di poter raggiungere la sfera dell'essere muovendo da quella del pensare, non può aver commesso sistematicamente nella *Critica* un simile errore, esso va attribuito al resoconto di Reinhold. Schulze non manca di prendere posizione intorno al problema della cosa in sé e coglie tutta l'inadeguatezza della trattazione di Reinhold: se infatti si ammette che sia la cosa in sé a causare le rappresentazioni, si compie il grave errore di attribuire, assai poco kantianamente, la categoria di causalità alla cosa in sé; inoltre, riconoscendo a essa quel ruolo, per quanto ciò sia improponibile, si finisce per raggiungere una certa conoscenza dell'azione di un oggetto dichiarato per principio inconoscibile: se io davvero non so nulla della cosa in sé, non posso sapere neppure che essa è causa delle mie rappresentazioni. Le gravi riserve di Schulze sulla ricostruzione del kantismo operata da Reinhold, largamente condivisibili, finiscono però per rovesciarsi sulla stessa dottrina kantiana, a cui si contesta la contraddittorietà del tentativo di fondare filosoficamente la conoscenza scientifica. Il filosofo ravvisa infatti un'incoerenza tra metodo e risultato nella teoria kantiana: la ricerca trascendentale è volta ai fondamenti dell'esperienza, i quali dunque non possono essere tra gli oggetti dell'esperienza; e allora o Kant fa valere i limiti che ha imposto alla conoscenza anche per la sua propria ricerca, rinunciando di conseguenza a essa, oppure ammette ingiustificatamente

un'eccezione.

Dall'intento liquidatorio di Schulze si passa, con l'opera di **Salomon Maimon** (1754–1800), al più intelligente e personale tentativo di revisione critica del kantismo, portato avanti dapprima nel *Saggio di una nuova logica o teoria del pensiero* del 1794 e quindi nelle *Indagini critiche sullo spirito umano o sulla superiore facoltà conoscitiva e volitiva* del 1797. Punto di partenza è sempre il problematico concetto di cosa in sé, che Maimon delinea in sintonia con l'autentico punto di vista di Kant: in Reinhold la cosa in sé non è tanto inconoscibile, quanto addirittura impensabile, risultando fondamentalmente un controsenso. Essa è invece da intendere come una grandezza irrazionale, assolutamente reale e dotata di una funzione limitante, il differenziale del fenomeno. Ma proprio nel tentativo di spogliare la cosa in sé da ogni indesiderato connotato oggettivo Maimon, negando che essa sia la causa materiale della conoscenza, la pone come interna alla conoscenza stessa: la cosa in sé altro non significa che l'impossibilità dell'intelletto di giungere a una comprensione completa del dato, essendo l'esperienza una serie infinita. Schulze fraintende il concetto critico di oggettività, continuando ad intendere il dato come ciò che proviene dall'esterno: ma – come già aveva compreso Reinhold – esterno e interno sono determinazioni logiche, non spaziali, e la datità dell'oggetto non consiste nella sua origine, che è in ogni caso interna, quanto nel fatto che essa non è mai conoscibile completamente. Maimon rivela così una fortissima ascendenza leibniziana nell'eliminazione del dualismo di sensibilità e intelletto: la prima forniva a Kant l'aggancio all'esterno che a Maimon non serve più. La risposta di Maimon allo scetticismo di Schulze è decisa e acuta, e consiste nel far cadere la causa stessa di quello scetticismo, ovvero la causa esterna della conoscenza: l'unica difficoltà è che questa risposta non è affatto kantiana. A Maimon rimane comunque il merito di aver grandemente contribuito a una comprensione del kantismo: egli chiarisce come, nella prima *Critica*, non vengano individuati fondamenti assoluti del conoscere, laddove i grandi esponenti dell'idealismo non faranno che ipostatizzare tali fondamenti, rendendo l'lo, mera funzione logica in Kant, una sostanza creatrice.

Quando ormai ogni considerazione del criticismo, lungi dall'essere un'analisi filologicamente fondata, si è fatta una libera revisione teoretica, il compito di **Jacob Sigismund Beck** (1761–1824), anche se probabilmente lo spirito meno originale e profondo tra quelli passati in rassegna in queste pagine, è di favorire nuovamente un avvicinamento alla filosofia di Kant. A questo fine egli redige i tre volumi del *Compendio chiarificatore degli scritti critici del Sig. Prof. Kant, su consiglio del medesimo*, usciti fra il 1793 e il 1796. Secondo Beck non basta riferire la rappresentazione alla cosa in sé, ma è necessario anche giustificare come sia possibile la congiunzione di coscienza e oggetto. Il punto è che rispondere a questo fondamentale quesito, presente come si è visto sia in Schulze sia in Maimon, equivale a sopprimere interamente la cosa in sé, includendo tutto l'oggetto nella rappresentazione: l'oggetto è il risultato dell'attività rappresentativa e di nient'altro. Il principio unitario che Beck individua nel criticismo teoretico è pertanto un'originaria facoltà del produrre, dalla quale tuttavia egli non spiega come possano discendere gli oggetti, facoltà che non può non ricordare, sia pure in un contesto assai differente, la produttività dell'lo fichtiano. Si deve dar atto

comunque a Beck di aver compreso in pieno il senso della «rivoluzione copernicana»: nel kantismo, come egli sottolinea, non ci si limita a spostare il luogo del legame tra soggetto e oggetto nella conoscenza rispetto alla gnoseologia tradizionale, ma si modifica il senso stesso del legame che è a livello fenomenico e non con la cosa in sé, come reputavano i metafisici.

Con **Friedrich Heinrich Jacobi** (1743–1819) si assiste a una reazione contro l'idealismo berkeleiano che molti vedevano, naturalmente a torto, nella dottrina kantiana. Jacobi intende contrapporre a quello che ritiene il dissolvimento di ogni oggettività una teoria realistica, essendo per lui il criticismo una forma di idealismo soggettivistico (motivo per cui preferisce alla seconda la prima edizione della *Critica della ragion pura*, più vicina, ma solo apparentemente, a tale posizione). Secondo Jacobi il concetto di cosa in sé è essenziale alla filosofia critica, ma genera solo ben noti guai, e allora ci si trova stretti in un dilemma a cui si può por rimedio rigettando o l'idealismo o la cosa in sé. Mentre l'idealismo non è che una delle possibili filosofie, e può dunque essere sostituito da un'altra, la cosa in sé, ovvero la fiducia nell'esistenza di una realtà esterna al pensiero, è il presupposto essenziale di ogni ragionevole gnoseologia; essa dev'essere tenuta ferma, mentre bisogna optare per un altro indirizzo speculativo: il realismo. D'altro canto Jacobi riconosce la validità dell'analisi categoriale di Kant e del rapporto da questi istituito tra fenomeno e noumeno: quest'ultimo, che non può essere dimostrato dal concetto in quanto è la realtà indipendente dal concetto stesso, sarà reso oggetto di fede. Non a caso, le opere filosoficamente più importanti di Jacobi si intitolano rispettivamente *David Hume sulla fede, o Idealismo e realismo*, pubblicata nel 1787, e *Intorno al tentativo del criticismo di riportare la ragione all'intelletto e di dare alla filosofia in generale un nuovo fine*, uscita nel 1801. Poiché infatti l'esistenza si può constatare solo per via empirica, e non logica, quello della cosa in sé sarà l'articolo di una fede ovviamente non religiosa, bensì teoretica. Uno dei momenti qualificanti l'opposizione di Jacobi al kantismo nel suo complesso si realizza nel riferimento da un lato all'uomo reale come essere composito, dove la dimensione conoscitiva, quella pratica, quella religiosa e quella estetica, con tutte le differenziazioni personali, si fondono in organica unità; e dall'altro lato al mondo, come insieme variopinto di azioni, sensazioni e oggetti: ma entrambe queste componenti vengono evirate nel kantismo, dissolte nella loro vitale unità in un tessuto di fenomeni e rapporti necessitati.

In scritti come l'ampia *Metacritica sul purismo della ragione* (scritta nel 1784 e uscita postuma nel 1800) o una recensione alla *Critica della ragion pura* (pubblicata solo nel 1801 sulla rivista «Beiträge» diretta da Reinhold) di **Johann Georg Hamann** (1730–1788) e in opere come la *Metacritica* (dedicata alla *Critica della ragion pura* e uscita nel 1799) e il *Kalligone* (del 1800, sulla *Critica del Giudizio*) di **Johann Gottfried Herder** (1744–1805) va smarrita tutta la riflessione dettagliata compiuta da Jacobi sulla filosofia critica, e rimane un attacco estrinseco a Kant sulla scia della rivalutazione dell'uomo integrale che ingloba Kant in una condanna complessiva della prospettiva illuministica. A giudizio dei due pensatori il criticismo crede di parlare dal punto di vista della ragione pura, cioè atemporale ed assoluta, ma è invece storicamente e, più in particolare, linguisticamente condizionato. La critica «linguistica» e la vaga polemica antirazionalistica sono però tra gli aspetti

più effimeri e meno centrati della posizione di Hamann e Herder, mentre più feconda, seppur sempre troppo generica, è la denuncia della pretesa astorica del kantismo, che gabella i risultati di un'analisi necessariamente contingente per caratteristiche perenni della ragione.

In tutte le svariate posizioni fin qui passate in rassegna ha luogo un approfondimento, una critica o anche semplicemente una parafrasi non sempre, anzi raramente, consonante con l'originaria posizione kantiana; d'altro canto in tutti questi autori la preoccupazione storiografica non è mai disgiunta da un più o meno originale impegno teoretico. Ma la discussione sul kantismo si fa irrimediabilmente filosofia nuova, in cui la novità teoretica schiaccia ogni rigore storiografico, allorché si perviene all'idealismo, che trasforma radicalmente il senso delle affermazioni kantiane. Dunque non più di dibattito intorno al kantismo si tratta, ma del suo superamento in esperienze filosofiche affatto nuove.

La linea direttrice più ricca di sviluppi è, almeno in alcuni di questi autori, la rievocazione degli aspetti "realistici" (Fichte avrebbe detto "dogmatici") del pensiero di Kant, ossia appunto la presupposizione della cosa in sé.

1.2 La deduzione assoluta

Una scienza deve essere una unità, un tutto. La proposizione che una colonna, eretta ad angolo retto su di una superficie orizzontale, sta in posizione perpendicolare, per colui che non ha alcuna conoscenza sistematica della geometria è senza dubbio un tutto e pertanto una scienza.

Ma noi consideriamo scienza anche l'intera geometria e tuttavia essa comprende anche qualcosa di più di quella proposizione. – Come e per qual via una moltitudine di proposizioni, di per sé assai diverse, diventa una scienza unica, un solo, anzi un identico tutto? 5

Senza dubbio per ciò che le singole proposizioni non sono in generale scienza, ma diventano scienza solo nel tutto, mediante il posto che vi occupano, la loro relazione al tutto. Ma dalla semplice composizione delle parti non può mai sorgere qualcosa che non si trovi in una parte del tutto. Se nessuna proposizione tra quelle composte assieme avesse certezza, anche il tutto, sorto dalla composizione, non ne avrebbe alcuna. 10

Perciò dovrebbe essere certa almeno una sola proposizione, che in certo modo comunicasse alle altre la sua certezza: sicché, se e in quanto questa unica proposizione è certa, deve essere certa anche una seconda, se e in quanto questa seconda è certa, deve esserlo anche una terza e così via. Così più proposizioni, tra di loro forse diversissime, proprio perché tutte hanno certezza, e certezza eguale, avrebbero in comune soltanto un'unica certezza, divenendo perciò una scienza unica. 15

La proposizione che abbiamo testé chiamata assolutamente certa – e non ne abbiamo ammesso che una – non può affatto ricevere la sua certezza soltanto dal suo collegamento con le altre, poiché dalla riunione di varie parti non può sorgere nulla che non sia in alcuna parte. Ma tutte le altre proposizioni dovrebbero ricevere da essa la loro certezza. Essa dovrebbe essere certa e compiuta prima di ogni collegamento. Nessun'altra proposizione di quelle restanti dovrebbe però essere certa prima del collegamento ma diventarla solo per mezzo di questo. [...] 20

Una tale proposizione, già certa prima del collegamento, indipendente da esso, dicesi principio.

(Sul concetto della dottrina della scienza; trad. it. in *La dottrina della scienza*, a cura di A. TILGHER, revisione di F. COSTA, Laterza, Roma-Bari 1971, pp. 15-16)

1-13. Sul piano metodologico, l'intenzione di Fichte è di sviluppare una filosofia *more geometrico demonstrata*, il che sta a garanzia dell'unitarietà e della coerenza dell'intera costruzione. La scientificità della Dottrina della scienza vale pertanto da un lato perché essa pretende di essere una trattazione sistematica ed esaustiva della realtà, dall'altro perché aspira a un procedimento assolutamente rigoroso. In generale, «la dottrina della scienza è possibile a priori, benché essa debba volgersi agli oggetti. L'oggetto non è dato a priori, ma esso le è dato solo nell'esperienza; la validità oggettiva è data a ognuno solo dalla coscienza che egli ha dell'oggetto, la quale si può a priori solo postulare, ma non dedurre. (...) Per la divinità, cioè per una conoscenza nella quale tutto fosse posto per il solo fatto che l'lo fosse posto (solo che il concetto di tale coscienza è per noi impensabile), la nostra dottrina della scienza non avrebbe nessun contenuto, perché in tale coscienza non vi sarebbe altro porre che quello dell'lo; ma essa avrebbe anche per Dio la giustezza formale, perché la forma di essa è la forma della ragion pura stessa» (ivi, pp. 200-1).

14-28. L'intenzione di dedurre la totalità a partire da un principio unico, pur così de-

finita in virtù dei suoi caratteri formali, non è una deduzione quanto al contenuto poiché non si tratta di uno sviluppo che trae un contenuto da un vuoto principio assiomatico, ma di una dimostrazione da quanto già nella coscienza immediata noi con l'esperienza troviamo. Nonostante il livello elevatissimo di astrazione a cui perviene la filosofia idealistica (e le talora ermetiche espressioni fichtiane), suo compito è spiegare i fatti della coscienza e la stessa esperienza in base a principi, non negarli.

A dire il vero l'apparato formale messo in campo da Fichte non sembra così intimamente legato ai contenuti che produce, poiché non sempre e non allo stesso modo il filosofo vi ha fatto ricorso. In ogni caso, la vicinanza fra le tre proposizioni fondamentali della Dottrina della scienza che vedremo e la vecchia logica aristotelica è, almeno esteriormente, tanto stretta che si sono richiamati come antecedenti i principi classici di identità o di contraddizione, di opposizione e di ragion sufficiente; il filosofo tuttavia ritiene che la logica formale discenda dalla Dottrina della scienza e non viceversa, poiché le regole (analitiche) del pensiero presuppongono (sinteticamente) l'esistenza del pensare.

Idealismo

Da un punto di vista strettamente terminologico, la parola «idealismo» venne usata a partire dalla fine del diciassettesimo secolo (fra gli altri da Leibniz) per indicare le filosofie, con quella di Platone in testa, che ritenevano la realtà autentica consistere nelle idee. Christian Wolff (1679-1745) ne produce la prima definizione in senso gnoseologico scrivendo nella sua *Psychologia rationalis, sive Logica* del 1728 (§ 36): «Si chiamano idealisti coloro che ammettono che i corpi hanno solo un'esistenza ideale, nei nostri animi, e perciò negano l'esistenza reale dei corpi stessi e del mondo».

Ma è nella *Critica della ragion pura* che ne troviamo una definizione precisa e articolata. Scrive infatti Kant: «L'idealismo (alludo qui all'idealismo materiale) è la teoria che considera l'esistenza degli oggetti nello spazio fuori di noi o semplicemente dubbia e indimostrabile o falsa e impossibile; il primo è quello problematico di Cartesio, il quale ritiene indubitabile solo un'asserzione empirica e precisamente questa: "io sono". Il secondo

è l'idealismo dogmatico di Berkeley, che considera lo spazio, assieme a tutte le cose a cui esso è inerente quale condizione inseparabile, come alcunché di impossibile in se stesso e ritiene perciò che anche le cose nello spazio siano semplici immaginazioni» (trad. it. a cura di P. Chiodi, Utet, Torino 1986, p. 251). Kant distingue pertanto l'idealismo materiale (cioè l'ipotesi sulla natura dell'oggetto o materia della conoscenza) in problematico e dogmatico, mentre sostiene l'idealismo formale. Questo reputa le forme della conoscenza in possesso di esistenza esclusivamente soggettiva, ma continua ad ammettere (sia pure con le cautele del caso) l'esistenza della cosa in sé, mostrandosi perciò affatto compatibile col realismo empirico.

La corrente idealistica di Fichte, Schelling e Hegel sostiene piuttosto un idealismo che non alcuna sfumatura immaterialistica. Questo idealismo, nel sostenere che tutta la realtà è idea, non ne nega i caratteri materiali o immediatamente esteriori rispetto alla coscienza individuale, ma asserisce che non ha alcun senso parlare di una realtà concepita come del tutto estranea alla soggettività (trascendentale o assoluta). L'oggetto è tale in quanto si correla a un soggetto, oppure non è del tutto. In particolare, l'idealismo hegeliano affermerà il carattere idealistico del finito, intendendo con ciò non che esso non esiste (nel senso ordinario dell'espressione), ma che tende a oltrepassare se stesso. Nella serie dialettica del superamento l'estraneità dell'oggetto viene progressivamente meno così come progressivamente si riduce il suo isolamento nell'ampliarsi della trama delle mediazioni e delle relazioni. La realtà diviene finalmente trasparente per intero alla ragione.

2 La Dottrina della scienza e i suoi tre principi

I passi sono tratti dai Fondamenti dell'intera dottrina della scienza, il capolavoro del '94 che contiene la prima e più celebre versione dell'idealismo fichtiano. Seppure le posizioni del suo autore notevolmente si modificarono in seguito, è questo testo il più diffuso e influente, quello a cui si deve in fondo l'intera fortuna di Fichte e l'idea che di lui si fecero i filosofi suo contemporanei, a cominciare da Hegel.

2.1 «L'Io pone se stesso»

Noi dobbiamo ricercare il principio assolutamente primo, assolutamente incondizionato, di tutto l'umano sapere. Dovendo essere principio assolutamente primo, esso non si può dimostrare né determinare. Esso deve esprimere quell'atto che non si presenta, né può presentarsi, tra le determinazioni empiriche della nostra coscienza, ma sta piuttosto alla base di ogni coscienza, e solo la rende possibile. [...]

Sulla via in cui inizia la riflessione, noi dobbiamo partire da una proposizione tale che ognuno ce la conceda senza contraddirci. Di tali proposizioni ce ne potrebbero bene essere anche parecchie. La riflessione è libera e non importa da qual punto essa parta. Noi scegliamo quello, partendo dal quale si arriva più presto al nostro scopo.

Appena è accordata questa proposizione, deve essere in pari tempo accordato come atto ciò che noi vogliamo porre a base dell'intera dottrina della scienza; e deve risultare dalla riflessione che esso è accordato come tale, insieme con quella proposizione. Poniamo dunque un fatto qualsiasi della coscienza empirica e da

esso separiamo, l'una dopo l'altra, tutte le determinazioni empiriche, fino a che rimanga solo ciò che non si può assolutamente escludere e dal quale non si può separare più nulla.

1. Ciascuno ammette la proposizione: $A \text{ è } A$ (altrettanto che $A = A$, poiché questo è il significato della copula logica); ed invero senza menomamente pensarci su: la si riconosce per pienamente certa e indubitabile. [...]

2. Affermando che la proposizione precedente è certa in sé, non si pone che A sia. La proposizione $A \text{ è } A$, non è per nulla equivalente a quest'altra: $A \text{ è}$ ovvero: c'è un A . [...] Ma si ponga: se $A \text{ è}$, allora $A \text{ è}$. Con ciò non si discute affatto se, in generale, vi sia o non vi sia A . [...]

3. Ma riguardo alla questione se A medesimo sia o no, con ciò nulla ancora è stato posto. Sorge dunque la domanda: sotto qual condizione dunque $A \text{ è}$? [...]

b) Se e come A in generale sia posto, noi non sappiamo; ma poiché X deve indicare un rapporto tra una posizione sconosciuta di A ed una posizione assoluta del medesimo A , condizionata dalla prima, così, almeno in quanto vien posto quel rapporto, $A \text{ è}$ posto nell'Io e dall'Io...

c) ... Se $A \text{ è}$ posto nell'Io, allora è posto; ovvero – allora è. [...]

5. Con questa operazione noi siamo già arrivati senza accorgerci alla proposizione: Io sono (a dir il vero non come espressione di un atto ma tuttavia di un fatto). [...]

Ma la proposizione: Io sono Io, ha un significato tutto diverso dalla proposizione: $A \text{ è } A$. Infatti, quest'ultima ha un contenuto solo ad una certa condizione. Se $A \text{ è}$ posto, esso è certamente posto come A , col predicato A . Ma con quella proposizione non è ancora per nulla deciso se esso in generale sia posto e quindi, se sia posto un qualunque predicato. La proposizione: Io sono Io, vale invece, incondizionatamente e assolutamente...

6. Ritorniamo al punto da cui siamo partiti.

a) Con la proposizione: $A = A$ si giudica. Ma ogni giudizio è, secondo la coscienza empirica, un atto dello spirito umano, poiché essa ha tutte le condizioni dell'atto nell'autocoscienza empirica...

b) Ora, a fondamento di quest'atto sta qualcosa che non è fondata su nulla di superiore, cioè [...] Io sono.

c) Perciò questo è il fondamento assolutamente posto e fondato su se stesso – fondamento di un certo agire dello spirito umano (anzi di ogni agire, come tutta la dottrina della scienza ci dimostrerà) e quindi il suo più puro carattere, il puro carattere dell'attività in sé fatta astrazione dalle particolari condizioni empiriche di essa.

Quindi, il porsi dell'Io per se stesso è la pura attività di esso – L'Io pone se stesso, ed è in forza di questo puro porsi per se stesso; e viceversa: l'Io è, e pone il suo essere in forza del suo puro essere...

(Fondamenti dell'intera dottrina della scienza; trad. it. cit., pp. 73–77)

1-3. Fichte ci dice che il primo principio è «assolutamente incondizionato». L'io non può essere giustificato, dimostrato (tanto meno dedotto), poiché sarebbe in questo caso legato a qualche cosa d'altro, di antecedente e non potrebbe pertanto costituire davvero il principio: esso è immediatamente consapevole di sé e non in funzio-

ne di alcun soggetto, poiché sta alla base di ogni soggetto e della stessa distinzione fra soggetto e oggetto. Questo io non ha niente a che fare con l'individuo, non è una cosa o un essere e neppure un atto (se lo intendo come una cosa ormai attuata, passata: non sarebbe che l'acquietarsi dell'agire ormai compiuto), bensì un puro e semplice agi-

re ancora e sempre in corso: scrive Fichte che «non è perciò cosa insignificante, come sembra ad alcuni, se la filosofia parte da un atto o da un atto» (*Seconda introduzione alla dottrina della scienza*, in G. V. Di Tommaso, *Dottrina della scienza e genesi della filosofia nel primo Fichte*, Japadre, L'Aquila 1986, p. 124). L'io non è qualcosa che agisce (si correrebbe il rischio di pensare a un agente che sta dietro l'azione), ma l'agire stesso: esso non ha, ma è l'agire. Così l'affermazione originaria non sarà «lo penso», «lo sono», bensì «lo agisco». L'appercezione trascendentale, da mero principio analitico racchiuso nella sfera della teoresi, diviene principio metafisico che esaurisce la totalità dei sensi dell'io.

3-5. Le leggi dell'io sono prodotte dall'io stesso, scaturendo dalla sua libera spontaneità: per individuarla si può partire, come Fichte qui consiglia, dall'esperienza per toglierne poi tutte le determinazioni a posteriori. Ma, se Kant aveva investigato tali leggi all'interno dell'esperienza e, una volta colte, le aveva attribuite all'intelletto, Fichte intende trarle dalla natura dell'intelligenza stessa, poiché il vero idealismo non può accogliere nulla per dato. La presupposizione della cosa in sé si rivela oziosa, poiché l'oggetto è inteso sino in fondo solo se non ci si chiede delle sue determinazioni, ma di esso stesso, che si svela essere la sintesi liberamente posta dall'io. L'originarietà di questo rapporto è tale per cui esso non può essere dedotto, ma solo immediatamente colto. In questa visione l'opposizione kantiana di a priori e a posteriori perde peso: da un lato tutto è esperienza, dall'altro tutto è anticipato autarchicamente dall'intelligenza; si tratta insomma solo di un differente modo di considerare, non più di un'opposizione fondamentale com'era in Kant.

6-15. Come scegliere il punto di partenza? Non considerando quello, come con una certa leggerezza scrive Fichte, più utile a sviluppare la nostra dimostrazione con maggior rapidità, ma con uno speciale procedimento chiamato intuizione intellettuale. Si tratta di un atto necessario in virtù del quale la coscienza stessa è posta, non di qualcosa di volontario, poiché senza di esso non vi sarebbe né il volontario né il necessario. Tale intuizione non è comprensione, poiché l'atto non può essere esaurito dalla com-

preensione intellettuale che lo appiattisce e fa andare smarrita la sua peculiarità (la praticità, per l'appunto). È quindi intellettuale poiché non può essere empirica, essendo al contrario presupposta in ogni esperienza. È pura autointuizione, che non si riferisce al senso interno (e tanto meno esterno). Ma Fichte non ammette indiscriminatamente l'intuizione intellettuale come forma di conoscenza contro il veto kantiano: con Maimon egli sostiene il noumeno essere un'idea puramente irrazionale e a rigore impensabile e scarta quell'accezione che Kant aveva vietato, come elimina il suo oggetto (la cosa in sé) che Kant aveva criticato. Il filosofo dimostra che, nella sua accezione positiva, l'intuizione intellettuale è in realtà praticata anche da Kant (sebbene inconsapevolmente): come altrimenti sarebbe possibile cogliere la legge morale, come acquisiremmo consapevolezza del ruolo dell'imperativo categorico, che è un'entità noumenica? Si richiede una sorta di io penso in grado di cogliere non le rappresentazioni dell'essere, bensì dell'agire, poiché le stesse idee dell'agire e della libertà sarebbero altrimenti impraticabili. È dunque nel semplice fatto che c'è in noi coscienza dell'azione la prova che siamo in possesso dell'intuizione intellettuale, anche se la coscienza comune non ne ha notizia e solo il filosofo ne acquista consapevolezza riflessa. Il principio sarà dunque non dedotto, bensì semplicemente dimostrato, anzi mostrato. Non si tratta di trarre da asserti universali le conseguenze particolari, bensì di far emergere quanto di universale è già da sempre contenuto in ogni atto individuale.

16-24. La mera affermazione del principio di identità (**rr. 16-17**), peraltro indubitabile, non risolve affatto il problema ontologico, poiché significa semplicemente che, se A esiste, allora è uguale a sé: ma come uscire da questa ipoteticità?

25-28. La stessa posizione (ipotetica) del principio di identità non è più ipotetica appena la consideriamo da un altro punto di vista: i contenuti implicati in questa formulazione devono comunque esistere per la coscienza o non sarebbero affatto.

29-36. L'esistenza dev'essere innanzitutto e in ogni caso almeno esistenza per l'io, oppure non sussisterebbe: ha così già luogo la riduzione idealistica della realtà al pensa-

re e insieme si chiarisce che la realtà originaria non è un fatto, bensì un atto incondizionato in quanto presupposto di tutti gli altri atti (un fatto che non esiste per la coscienza non esiste o è come se non esistesse).

37-49. L'elemento assoluto presente in ogni nostra attività è l'esistenza dell'Io, condizione imprescindibile perché si dia qualcosa in generale. Esso è un principio trascen-

dentale che prescinde da ogni suo contenuto particolare (che si limita a ospitare) e che deve la sua esistenza semplicemente alla sua stessa autoposizione (d'altro canto o si dovrebbe ricorrere a un *regressus in infinitum* che renderebbe inintelligibile la serie delle cause o si ritornerebbe ad ammettere un presupposto come fanno i sostenitori della cosa in sé).

2.2 «L'Io pone il non-io»

Per la stessa ragione per la quale il primo principio non poteva essere né dimostrato né dedotto, non lo può essere neppure il secondo. [...]

1. Ciascuno riconosce, senza dubbio, come pienamente certa e indubitata la proposizione: $-A$ non è $= A$...

4. Resta del tutto intatta la questione: Vi è, dunque, e sotto qual condizione della forma del puro atto è posto il contrario di A ? È questa condizione che si dovrebbe poter dedurre dalla proposizione: $A = A$, se la proposizione su enunciata dovesse essa medesima essere dedotta. Ma la proposizione $A = A$ non può dare affatto una tale condizione, poiché la forma dell'opporre è così poco compresa nella forma del porre, che le è anzi piuttosto opposta. L'atto di opporre si produce perciò senza alcuna condizione ed assolutamente. $-A$, come tale, è posto assolutamente perché è posto.

5. ... Ogni contrario in quanto contrario è assolutamente in virtù di un atto dell'Io, e per nessun'altra ragione. L'esser opposto in generale è assolutamente posto dall'Io. [...]

11. In forza della pura opposizione del Non-io all'Io il contrario di tutto ciò che appartiene all'Io deve appartenere al Non-io.

(È opinione comune che il concetto del Non-io sia un concetto discorsivo sorto per astrazione da tutte le cose rappresentate. Ma è facile mettere in chiaro la superficialità di questa spiegazione. Se io voglio rappresentare una cosa qualunque, debbo opporla al rappresentante. Ora può e dev'esserci assolutamente, nell'oggetto della rappresentazione, un X qualunque per cui esso si manifesta come alcunché da rappresentare e non come il rappresentante; ma che tutto ciò in cui si trovi questo X non sia il rappresentante, bensì qualcosa da rappresentare, questo non posso impararlo da nessun oggetto; piuttosto, in generale, un oggetto c'è soltanto se si presuppone quella legge).

(*Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*; trad. it. cit., pp. 81-84)

1-4. Il procedimento dimostrativo praticato per l'Io vale anche per il secondo principio: l'autointuizione dell'Io non è ancora conoscenza nel senso pieno del termine, poiché necessita di un oggetto. Questo compare nel momento in cui viene posto quel principio della Dottrina della scienza che Fichte ci dice essere «condizionato nel suo contenuto».

5-15. La coscienza dell'Io risalta solo se posta di fronte a un oggetto come suo con-

trattare: l'essere contrapposto al soggetto è il tratto peculiare dell'oggetto (così è etimologicamente sia per la radice latina di *ob-jectum*, «gettato contro» che per quella tedesca di *Gegenstand*, «ciò che sta contro»). Sebbene dal punto di vista conoscitivo l'obiettivo dell'Io sia togliere l'alterità del Non-Io, dal punto di vista ontologico essa è, come chiaramente asserisce il testo, presupposta).

16–24. L'io non può compiutamente dirsi agente se non possiede un oggetto a cui l'atto si riferisce: l'essere stesso dell'io richiede un'antitesi. Il procedimento fichtiano è antitetico o, se si preferisce, dialettico, poiché lo sviluppo dell'io richiede la presenta di una forma di contrarietà che non è pura e semplice opposizione, come nel caso derivasse da un principio esterno, bensì una contraddizione necessaria, strutturalmente richiesta (non si tratta di un'anomalia da superare, ma di tappe tutte da attraversare) e che risiede nell'essenza stessa della cosa. Proprio in virtù di quest'origine comune capiamo fin d'ora che non solo l'antitesi è implicitamente contenuta nella tesi, ma che la loro opposizione non tanto verrà conclusivamente superata, ma lo è fin dall'inizio. In fondo gioca la lezione presente nella soluzione kantiana delle antinomie dinamiche. Dopo aver in generale sostenuto l'irrisolubilità delle antinomie, Kant finisce per proporre

una vera e propria soluzione per quelle riguardanti l'anima e Dio (come sappiamo operando una distinzione di ambiti, quello noumenico in cui sono vere le tesi e quello fenomenico in cui sono vere le antitesi). La ragione kantiana si comporta allora dialetticamente, perché procede per antitesi, ma non è in grado di concludere felicemente tale sua dialetticità e la blocca, non comprendendola e rendendola antinomica. Qui invece parte Fichte, che rende esplicito e che anzi pone alla base del suo sistema il procedimento kantiano, facendone il proprio metodo: il vantaggio consiste nel fatto che esso non ha bisogno di schivare le contraddizioni, come la vecchia logica che conosceva solo il principio di non contraddizione quale legge suprema. Fichte può fronteggiare le contraddizioni perché fa valere il contraddittorio come realmente presente nella ragione e perché possiede il mezzo per produrre l'unità in una superiore sintesi.

2.3 «L'io oppone nell'io all'io divisibile un non-io divisibile»

A 1. In quanto è posto il Non-io, l'io non è posto; poiché il Non-Io sopprime completamente l'io.

Ora il Non-Io è posto nell'io, poiché si oppone ad esso; ma ogni opporre presuppone l'identità dell'io nel quale esso è posto ed è opposto a ciò che è posto.

Quindi l'io non è posto nell'io in quanto il Non-io è posto nell'io.

2. Ma il Non-io solo in tanto può essere posto, in quanto nell'io (nell'identica coscienza) è posto un io al quale quello può esser opposto. Ora il Non-io deve essere posto nell'identica coscienza.

Quindi nella stessa coscienza deve esser posto anche l'io, in quanto deve esser posto il Non-io.

3. Le due conclusioni sono opposte fra loro; entrambe sono sviluppate mediante un'analisi del secondo principio e quindi entrambe sono implicite in esso. Quindi il secondo principio è opposto a se medesimo e distrugge se stesso.

Ma esso distrugge se stesso solo in quanto ciò ch'è posto è distrutto da ciò che è opposto, solo in quanto, cioè, esso stesso ha valore. Ora esso deve distruggere se stesso e non avere alcun valore.

Quindi esso non si distrugge.

Il secondo principio fondamentale distrugge se stesso e non distrugge se stesso, in pari tempo. [...]

B 1. Le opposizioni che debbono essere conciliate sono nell'io come coscienza. [...]

2. Tanto l'io quanto il Non-io sono entrambi prodotti di atti originari dell'io e la coscienza stessa è un tal prodotto del primo atto originario dell'io.

5. ... come si possono pensare insieme A e -A, essere e non essere, realtà e negazione, senza che essi si neghino e si tolgano?

6. Non è da aspettarsi che a questa domanda si risponderà che nella maniera seguente: essi si limiteranno reciprocamente. [...]

8. Limitare qualcosa significa: togliere la realtà mediante una negazione, non completamente, ma solo in parte. Nel concetto del limite, oltre i concetti della realtà e della negazione, è dunque implicito anche il concetto della divisibilità (della capacità di quantità in generale, non proprio di una quantità determinata). ...son posti assolutamente come divisibili tanto l'Io quanto il Non-io.

(*Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*; trad. it. cit., pp. 85-7)

1-10. Dalle due prime proposizioni fondamentali della Dottrina della scienza abbiamo appreso che, perché la realtà dinamica si dia, devono esistere sia l'Io che il Non-io. Ma, restando fermi a questo livello, le loro esistenze appaiono contrapposte, incompatibili. Dall'altro lato il Non-io per esistere ha bisogno dell'Io e solo da esso e in esso può essere posto.

11-19. Come uscire dalla contraddizione? La seconda proposizione fondamentale della Dottrina della scienza può produrre un tale risultato (la mutua distruzione dei contraddittori) solo se la contraddizione riguarda i suoi esiti, e non il principio stesso (altrimenti essa distruggerebbe il primo principio e a sua volta esso la distruggerebbe facendo ripiombare tutto nell'inesistenza e nella stasi).

20-26. Se l'Io ha bisogno di porre il proprio contraddittorio, non può tuttavia accettare il carattere definitivo e insormontabile della contraddizione. Poiché il principio è

infinito e del pari infiniti devono essere i suoi atti, il Non-io che si contrappone all'Io sarà infinito; ma ci troveremmo così nella situazione di avere compresenti due infiniti di segno opposto i quali, secondo un procedimento algebrico, si eliderebbero a vicenda facendo ripiombare il tutto nel nulla, annientando ogni attività e con ciò ogni essere. Ciò tuttavia non è e l'esperienza immediata ce ne fornisce la prova, poiché in quel caso tutto avrebbe già dovuto da sempre esser finito e noi non saremmo qui a discettarne.

27-31. La limitazione è reciproca cosicché abbiamo che l'Io è limitato attraverso il Non-io e viceversa il Non-io è limitato attraverso l'Io; la prima è l'attività pratica, che deve precedere perché ogni teoresi presuppone l'oggetto che dev'essere preformato, la seconda quella teoretica. Con ciò si risponde anche al celebre quesito kantiano sulla possibilità dei giudizi sintetici a priori, risultante dalla divisibilità.

Fichte interprete di Kant

Sono ben documentati gli sviluppi della difficile relazione tra Kant e Fichte, che, iniziata sotto i migliori auspici all'epoca della *Critica di ogni rivelazione*, peggiorò assai e produsse esplicite affermazioni di Kant, che non riconosceva nella filosofia fichtiana una prosecuzione della sua (celebre una dichiarazione senza reticenze del 1799). Fichte asserì dal canto suo di essere kantiano più di Kant, scrivendo in riferimento alla Dottrina della scienza: «so molto bene che Kant non ha affatto enunciato un tale sistema (...) ma io credo di sapere altrettanto sicuramente che Kant ha pensato un tale sistema» (*Seconda introduzione*, cit., p. 130); si tratterebbe insomma solo di spiegare Kant secondo lo spirito e non secondo la lettera.

Eppure non è difficile rendersi conto che i capisaldi di Fichte appaiono del tutto incompatibili con l'impostazione kantiana, ribadendo essi l'insussistenza della cosa in sé e la necessità dell'intuizione intellettuale. Per Fichte l'impressione di oggettività non è un dato ineliminabile come per Kant, anzi l'indagine genetica (la metafisica di cui Kant difetta) mostra precisamente

come la cosa in sé sorga e dunque come sia insussistente. Proprio perché la prima *Critica* non ha superato il punto di vista della rappresentazione, non è stata in grado di superare l'illusione trascendentale che pure da un lato denuncia e che dall'altro riconosce come naturalmente insita nell'uomo (in quanto disposizione naturale). Ma, in un altro senso, lo stesso Kant ha mostrato la via della possibile soluzione: egli infatti ha dovuto necessariamente, pur senza rendersene conto, superare l'ambito della teoresi già nella *Ragion pura*, perché solo così ha potuto mostrare i limiti stessi della teoresi e preconizzarne il superamento in sede pratica (come fa per le antinomie dinamiche). Vi è addirittura chi ha ritenuto di individuare nello stesso Kant un punto di vista genetico: «lo schematismo trascendentale è, in ultima istanza, una esplorazione genetica, perché è nell'attività schematizzante dell'immaginazione la genesi stessa delle categorie. A differenza che in Kant, che assume come fatto l'eterogeneità del piano categoriale e del piano empirico, Fichte non ha bisogno dello schematismo trascendentale, perché le categorie non si presentano, nella W. L. (*Wissenschaftslehre* = Dottrina della scienza), in una purezza che esiga il loro temporalizzarsi» (P. Salvucci, *Grandi interpreti di Kant: Fichte e Schelling*, Univ. degli Studi, Urbino 1984², pp. 38.-9).

Solo assumendo il punto di vista pratico Fichte può superare il limite dell'idealismo critico: l'originaria limitatezza dell'lo teoretico, che Kant era costretto a dare per scontata, è al contempo giustificata e superata; quell'analisi genetica che, come abbiamo letto sopra, viene in parte anticipata da Kant, risulta non solo accresciuta da Fichte, ma ampliata in misura enorme e con un radicale mutamento della qualità dell'intuizione intellettuale stessa.

3 Dogmatismo e idealismo

Tra il '97 e il '98 Fichte intende produrre una nuova sistemazione del suo pensiero e lavora al Saggio d'una nuova esposizione della dottrina della scienza, la cui pubblicazione sulle pagine del «Giornale filosofico» (che il filosofo condireggeva insieme a Niethammer) rimase interrotta a causa della disputa sull'ateismo. Tra i frammenti è presente una Introduzione divenuta poi assai celebre per la sua relativa facilità col titolo di Prima introduzione alla dottrina della scienza.

3.1 La scelta fra idealismo e dogmatismo

Nella esperienza la cosa, e cioè ciò ch'è determinato indipendentemente dalla nostra libertà e a cui la nostra conoscenza si rivolge, e l'intelligenza, che ha la funzione di conoscere, sono inscindibilmente unite. Il filosofo può prescindere dall'una o dall'altra, e ha così astratto dall'esperienza, si è elevato sopra di essa. Se prescinde dalla cosa gli rimane, a giustificare l'esperienza, un'intelligenza in sé; se prescinde dall'intelligenza gli rimane, a giustificare l'esperienza, una cosa in sé. Nel primo caso fa astrazione dal rapporto dell'intelligenza con l'esperienza; nel secondo fa astrazione dal fatto che la cosa si presenta nell'esperienza. Il primo procedimento si chiama idealismo, il secondo dogmatismo.

Da tutto ciò risulta abbastanza evidente che questi due sono gli unici sistemi filosofici possibili. Secondo il primo sistema le rappresentazioni accompagnate dal sentimento della necessità sono prodotti di quell'intelligenza ch'è il presup-

posto che le giustifica, mentre in base al secondo sistema sono prodotti di una cosa in sé che ne è il presupposto... Il contrasto tra l'idealista e il dogmatico consiste propriamente in ciò: se l'autonomia dell'io debba essere sacrificata a quella della cosa o viceversa. Che cos'è dunque che induce un uomo ragionevole a decidersi per l'una piuttosto che per l'altra?...

Quale di questi due termini dev'essere fatto primo? La ragione non è in grado di fornire un principio che risolva l'alternativa, poiché si tratta non di collegare un membro all'interno di una serie, per il che principi di ragione sarebbero sufficienti, ma di cominciare la serie intera, il che, essendo un atto assolutamente primo, non dipende che dalla libertà del pensiero. Tale atto è dunque determinato dall'arbitrio, e, dato che la decisione dell'arbitrio deve pure avere una ragione, dall'inclinazione e dall'interesse. La ragione ultima della differenza fra idealista e dogmatico è perciò la differenza del loro interesse. [...]

La scelta di una filosofia dipende da quel che si è come uomo, perché un sistema filosofico non è un'inerte suppellettile, che si può lasciare o prendere a piacere, ma è animato dallo spirito dell'uomo che l'ha. Un carattere fiacco di natura o infiacchito e piegato dalle frivolezze, dal lusso raffinato e dalla servitù spirituale, non potrà mai elevarsi all'idealismo.

(Prima introduzione alla dottrina della scienza; trad. it. in L. PAREYSON, G. A. Fichte, in *Grande Antologia Filosofica*, XVII, Marzorati, Milano 1971, pp. 955-958)

1-16. Fichte così spiega la differenza tra realismo e idealismo: «Ora l'essenza della filosofia critica consiste in ciò, che un lo assoluto vien posto come assolutamente incondizionato e non determinabile da nulla di più alto; se questa filosofia conchiude con conseguenza da questo principio fondamentale, allora diventa dottrina della scienza. Al contrario, è dogmatica quella filosofia che pone qualcosa di eguale o di opposto all'lo in sé; e questo accade nel concetto di cosa (*Ens*), che dev'essere il più alto e che, in pari tempo, in modo del tutto arbitrario, è posto come il concetto assolutamente supremo. Nel sistema critico la cosa è ciò che è posto nell'lo; nel dogmatico, ciò in cui l'lo stesso è posto: il Criticismo è perciò immanente, perché pone tutto nell'lo; il Dogmatismo è

trascendente, perché va ancora oltre dell'lo» (*Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, cit., pp. 95-6).

17-29. L'idea di Fichte è che noi non possiamo avere motivi razionali, ragioni filosofiche per optare per il dogmatismo o per il razionalismo perché in questo momento stiamo scegliendo che uso fare della nostra ragione, stiamo optando per una o per un'altra filosofia e non possediamo ancora un punto di vista per scegliere. La decisione viene presa allora in base a ciò che la nostra personalità, nel suo complesso, ci suggerisce, in base a ciò che siamo in quanto uomini. La razionalizzazione di questa scelta è successiva a questa opzione di fondo in cui ci troviamo da sempre coinvolti nella totalità del nostro essere.

4 La dottrina della conoscenza

Sempre dagli essenziali Fondamenti dell'intera dottrina della scienza traiamo dei passi che illustrano la prima delle attività dell'uomo, quella teoretica, mostrandone la subordinazione alla prassi. La tematica della libertà si afferma in tutta la sua ampiezza, riprendendo e amplificando le posizioni kantiane in proposito.

4.1 Realismo e idealismo

...la riflessione deve partire dalla parte teoretica, malgrado che in séguito si vedrà che non è già la facoltà teoretica a render possibile la pratica, ma che

viceversa solo la facoltà pratica rende possibile la teoretica (ché la ragione in sé è puramente pratica e diviene teoretica solo applicando le sue leggi ad un Non-io che la limita). – La riflessione deve partire dalla parte teoretica, perché la pensabilità del principio fondamentale pratico si fonda sulla pensabilità del principio fondamentale teoretico. [...]

Di qui segue che la divisione che noi abbiamo qui fatto della dottrina della scienza in teoretica e pratica è puramente problematica...

Il Non-Io è opposto all'Io; in esso vi è negazione, come nell'Io vi è realtà. Se nell'Io è posta l'assoluta totalità della realtà, deve esser posta necessariamente nel Non-Io l'assoluta totalità della negazione; e la negazione stessa deve essere posta come assoluta totalità. L'una e l'altra, l'assoluta totalità della realtà nell'Io e l'assoluta totalità della negazione nel Non-Io, debbono essere unificate mediante la determinazione. Perciò l'Io in parte si determina ed è in parte determinato.

L'Io è determinato, cioè in esso viene annullata della realtà. Se dunque l'Io pone in sé solo una parte dell'assoluta totalità della realtà, perciò stesso annulla in sé il resto di quella totalità; in virtù dell'opposizione e uguaglianza della quantità con se stessa, pone nel Non-io la parte della realtà eguale alla realtà annullata. [...]

Quante parti della negazione l'Io pone in sé, tante parti della realtà esso pone nel Non-io; è precisamente questa realtà nell'opposto che annulla la realtà in esso. (se per esempio son poste nell'Io cinque parti della negazione, son poste perciò nel Non-Io cinque parti di realtà).

Dunque l'Io pone in sé negazione, in quanto pone realtà nel Non-io; e pone realtà in sé, in quanto pone negazione nel Non-io. Esso si pone quindi come determinantesi, in quanto vien determinato; e si pone come ciò che viene determinato, in quanto esso determina se stesso. [...]

È chiaro che il principio stabilito è idealistico. Se l'attività qui esposta vien presa per l'attività che esaurisce l'essenza dell'Io, in quanto questo è un'intelligenza, come certamente deve essere ma con certe limitazioni, allora il rappresentare consiste in ciò, che l'Io pone un soggetto e a questo soggetto contrappone un'altra cosa come oggettivo; e così via. Vediamo così l'inizio di una serie di rappresentazioni nella coscienza empirica. [...] La dottrina della scienza tiene precisamente il mezzo tra i due sistemi ed è un idealismo critico che si potrebbe chiamare un real-idealismo, o un ideal-realismo.

(Fondamenti dell'intera dottrina della scienza; trad. it. cit., pp. 102–105, 165, 222)

1–8. Se le premesse idealistiche hanno progressivamente corrosivo e quindi dissolto l'idea stessa di un oggetto esterno alla coscienza, come noi possiamo pensare di aver coscienza di oggetti esterni, come in generale per noi si dà un Non-io, come arriviamo a concepire delle datità? Se l'io è essenzialmente puro atto, come la sua attività può fissarsi, per così dire coagularsi, in stabili entità oggettuali? Mentre la tradizionale impostazione della metafisica (incluso Kant), partendo dall'essere era facilitata a spiegare la conoscenza e la sua stabilità (oggettività), la priorità da Fichte attribuita all'agire meglio spiega la libertà, ma sembra avere il

suo massimo impaccio proprio a proposito dell'essere.

9–14. Nell'attività teoretica l'io pone se stesso come determinato dal Non-io: ma com'è possibile, se ogni attività spetta esclusivamente all'io? Poiché tutto quanto esiste proviene dall'io, un suo parto sarà l'oggetto stesso: la contrapposizione è un'autolimitazione dell'attività dell'io. Sorge così il problema di spiegare la ragione per cui l'io deve limitarsi facendo sorgere la causa della sua affezione: la materia della conoscenza. Questa non può avere la propria radice nella costituzione della cosa in sé, o il presupposto idealistico crollerebbe; essa dev'esse-

re situata nel soggetto (come d'altra parte già era in Kant, che gli attribuiva il ruolo di principio delle forme). Ma se tutto si riconduce all'lo, come può esso non riconoscersi negli oggetti, come può non dissolvere immediatamente l'apparente loro estraneità identificandosi subito in essi?

15-26. Se l'lo pratico fosse un agire infinito, incondizionato, coinciderebbe con l'lo assoluto e non ci sarebbe nessun buon motivo per la sua limitazione. Ma la prassi non significa una produzione illimitata o semplicemente un vuoto agitarsi, bensì un agire su qualcosa. L'attività è un tendere verso qualcosa d'altro, è il superamento di una resistenza e prevede che ci sia un «impedimento». Così io agisco quando voglio andare da qui a lì e la distanza è l'ostacolo da superare, quando voglio suonare il piano e la mia inesperienza è l'ostacolo da superare, quanto voglio conoscere un testo e la mia ignoranza è l'ostacolo da superare: c'è sempre un oggetto altro da me (il luogo in cui recarmi, lo strumento da studiare, il libro da leggere) che suscita l'azione. L'agire è essenzialmente un tendere (tale una diffusa convinzione romantica), ma deve avere una destinazione cui aspirare, una meta cui mirare, o non sarebbe che un vano girovagare dell'lo all'infinito, privo di un piano e di un significato qualsiasi; il movimento dell'agire deve partire dall'lo per ritornare all'lo, essere, come più avanti scriverà Fichte, «centripeto». È necessario che l'lo ponga un oggetto come a sé estraneo (non deve cioè riconoscerlo inizialmente come un suo parto): la riflessione sull'alterità segna quindi l'inizio dell'attività (genesì teoretica della prassi) poiché l'lo deve innanzitutto crearsi il mondo degli oggetti su cui esercitare la propria azione. L'lo assoluto deve farsi teoretico

per poter essere pratico. Tuttavia questo impedimento non può bloccare l'azione, che prosegue all'infinito.

27-33. Come meglio capiremo una volta spiegato il meccanismo della vita pratica, la Dottrina della scienza, mostrando l'oggetto teoretico come condizione della vita pratica, integra le dimensioni teoretica e pratica contro la dicotomizzazione delle metafisiche tradizionali (compresa quella kantiana), mantenendo tuttavia una duplicità di punti di vista opposti e complementari: a proposito dell'lo teoretico, che si presenta come necessariamente limitato, parleremo di realismo, mentre per l'lo pratico, che rompe quella limitazione, parleremo di idealismo; la medesima teoria è al contempo realistica e idealistica, seppure implica una netta subordinazione della prima posizione alla seconda. Ma è anche prevista una superiore sintesi di questi due momenti: «L'idealismo teoretico della riflessione, che come real-idealismo costituisce il secondo grado, è subordinato a sua volta all'idealismo etico dell'lo pratico, e questo infine, come punto di vista dell'lo assoluto, a un "idealismo assoluto", che certamente è ben lontano dal soggettivismo della coscienza empirica. Infatti non è concessa l'autocontemplazione dell'lo assoluto, bensì un compito della filosofia ch'è possibile prospettare soltanto come scopo supremo. Si potrebbe anche designare questo supremo e conclusivo punto di vista come idealismo dinamico, giacché l'essenza dell'lo, che fa scaturire ogni oggetto, rappresentazione, impulso, e in definitiva l'impulso degli impulsi, la libera volontà morale, è un principio originario dinamico, è atto, forza» (N. Hartmann, *La filosofia dell'idealismo tedesco*, Mursia, Milano 1983, p. 72).

4.2 La teoria dell'immaginazione produttiva

Non poté ammettersi che la reciprocità, o un semplice urto, avente luogo senza alcun intervento dell'Io che pone, proponesse all'Io il compito di limitarsi, perché ciò che si deve spiegare non si trovava in questo principio di spiegazione; dovrebbe quindi ammettersi che quell'urto non ha luogo senza l'intervento dell'Io, ma succede proprio all'attività dell'Io nell'atto di porre se stesso; che, per così dire, la sua attività che tende ad espandersi sia respinta in se stessa (riflessa su se stessa); dal che dunque seguirebbe molto naturalmente l'autolimitazione, e da questa tutto ciò che è richiesto. Con ciò dunque sarebbero realmente determinate l'una per l'altra e sinteticamente unificate la reciprocità e l'attività, come fu richiesto

dal cammino della nostra ricerca. L'urto (non posto dall'Io che pone) accade all'Io in quanto questo è attivo, ed è quindi un urto solo in quanto questo è attivo; la sua possibilità è condizionata dall'attività dell'Io; senza attività dell'Io non c'è urto. A sua volta l'attività della determinazione dell'Io per se stesso sarebbe condizionata dall'urto: senza urto non c'è autodeterminazione. – Inoltre senza autodeterminazione non v'è nulla d'oggettivo e così via. [...]

Come l'incontro in sé dipenda, e debba dipendere, dalla condizione di un riunire, si può facilmente comprendere. [...]

Il riunire, o come noi adesso possiamo dire con maggior determinatezza, il porre di un limite è condizionato da un incontrarsi, ovvero, poiché ciò che nella limitazione è attivo, in conformità di quanto sopra è stato detto, deve essere esso stesso, proprio solo come attivo, uno dei termini incontrantisi, è condizionato da un urto con l'attività di quello. Questo è possibile solo a condizione che l'attività di esso in sé e per sé e lasciata a se stessa tenda all'illimitato, indeterminato e indeterminabile, cioè all'infinito.

...in breve: senza infinità non v'è limitazione; senza limitazione non v'è infinità; infinità e limitazione sono unificate in un solo e medesimo termine sintetico. – Se l'attività dell'Io non procedesse all'infinito, l'Io non potrebbe neppure limitare questa sua attività; esso non potrebbe porre dei limiti, come pur deve fare. L'attività dell'Io consiste nell'illimitato porsi; contro quella stessa sorge una resistenza. Se cedesse a questa resistenza, allora quell'attività che oltrepassa il limite della resistenza sarebbe affatto annientata e distrutta; e perciò l'Io, in generale, non porrebbe più. Ma esso deve certamente porre anche al di là di questa linea. Esso deve limitarsi, cioè porsi come non ponentesi; esso deve, in quest'ambito, porre l'indeterminato, illimitato, infinito limite e per far questo, deve essere infinito...

Questa reciprocità dell'Io in sé e con se stesso, in cui esso si pone assieme come finito ed infinito – reciprocità che consiste quasi in una lotta con se stessa e che perciò riproduce se stessa, poiché l'Io vuole unificare l'inconciliabile, e ora tenta di accogliere l'infinito nella forma del finito, ora, respinto, pone di nuovo l'infinito fuori di quella forma e nello stesso momento tenta un'altra volta di accoglierlo nella forma della finità – questa reciprocità è la facoltà dell'immaginazione.

(Fondamenti dell'intera dottrina della scienza; trad. it. cit., pp. 167–170)

1–14. Il problema emerso al numero precedente viene qui risolto. I termini erano i seguenti: sebbene l'attività stia tutta dalla parte dell'Io, il soggetto dell'attività teoretica deve cercarla e credere di ravvisarla dalla parte dell'oggetto; sebbene il Non-io non possa essere il fondamento reale della passività dell'Io, dev'essere reputato tale e sta proprio all'Io produrre l'impressione dell'indipendenza del Non-io. La facoltà a ciò deputata è l'immaginazione produttiva: essa è possibile in quanto la coscienza non riflette sugli oggetti prodotti o ne identificerebbe immediatamente la matrice nell'Io. Tale conoscenza è realizzata, nella Dottrina della scienza, da quell'analisi che mette in luce il procedere dell'immaginazione pro-

duuttiva stessa; ma tale consapevolezza è limitata alla filosofia, mentre la coscienza naturale non ne ha notizia e s'illude intorno all'esistenza indipendente di oggetti esterni. La soluzione fichtiana è che il carattere dato della materia non è nient'altro che la rappresentazione necessaria di determinazioni dell'oggetto tali che la coscienza non riflette sul loro originarsi in base all'attività produttiva dell'Io.

15–38. Si spiega qui che non c'è contraddizione, ma connessione strutturale fra l'infinità dell'Io e il suo limitarsi. Nell'altro caso l'Io, finendosi, determinerebbe la propria soppressione e non potrebbe più continuare ad agire come principio né infinito né finito. Di conseguenza l'Io deve cercare di acco-

gliere l'infinito nella forma della finità: ovvero di porre per infinite volte porzioni finite di sé. Chiediamoci ora del significato complessivo della teoresi. Tutte le forme della realtà sono prodotte dall'immaginazione produttiva (che sta alla base dello spazio e del tempo come delle categorie). Se dal punto di vista concettuale la teoresi deve precedere la prassi per prepararle gli oggetti, dal punto di vista assiologico è la prassi a venir prima della teoresi: «La facoltà della conoscenza è dipendente dalla natura di impulso del soggetto, non viceversa. Non è la rappresentazione a determinare la volontà (in senso ampio), ma la volontà la rappresentazione. Attraverso questo capovolgimento del rapporto tradizionalmente esistente nei rapporti filosofici Fichte rompe con il vecchio intellettualismo, dal quale anche le formulazioni kantiane non avevano mostrato alcuna chiara via d'uscita. Ma il rovescio di questo

volontarismo è il significato del sentimento in campo teoretico. L'io si "sente" limitato nella riflessione dall'oggetto da essa creato; ciò che noi chiamiamo realtà dell'oggetto è perciò cosa del sentimento. Qui Fichte s'incontra con Jacobi: la realtà delle cose non può essere saputa, ma soltanto creduta» (N. Hartmann, op. cit., p. 70). Sull'attività pratica non si può riflettere, poiché la riflessione sopprimerebbe il carattere inconsapevole dell'immaginazione produttiva e con ciò l'esistenza della realtà stessa in quanto estranea al soggetto. Le cose che la teoresi ci mette davanti non servono dunque che a suscitare l'impressione (che la riflessione filosofica rivelerà fittizia, ma che la coscienza comune deve prendere per buona) di un oggetto che suscita la «reazione» dell'io, ovvero la sua azione. La teoresi è insomma ancillare alla prassi.

L'idealismo e Spinoza

È noto che il Romanticismo si costituisce anche attraverso una *Spinoza-Renaissance* generata storicamente da un testo polemico di Jacobi uscito nel 1785, le *Lettere sulla dottrina di Spinoza*: lo Spinoza che maggiormente influenzò la filosofia della natura animistica e panteistica dei romantici fu quello (filologicamente scorretto) di Jacobi, e non quello, assai più reale, che aveva sostenuto tesi meccanicistiche e matematizzanti (di cui si cominciò ad accorgersi quando, nel 1802, lo studioso Paulus pubblicò l'*Etica*). Vi furono inoltre in quell'epoca dei pronunciamenti favorevoli a Spinoza da parte di intellettuali assai prestigiosi, quali Lessing, Goethe e Herder; fu quest'ultimo che in Dio. Un dialogo del 1787 confutò le contestazioni di Jacobi a Spinoza. Ciò che maggiormente colpì fu il carattere impersonale di Dio, condizione essenziale perché potesse essere infinito. Ma l'interpretazione non fu fedele e Dio stesso divenne una forza originaria che si manifesta in infinite forze (gli attributi) derivate culminanti nel pensiero (primato in certo senso riconosciuto anche dall'olandese): ecco perché la diffusa influenza spinoziana non tocca solo quei pensatori maggiormente inclini a porre la natura al centro della loro riflessione, come il già citato Goethe e naturalmente Schelling, ma anche coloro che focalizzano la loro attenzione sul pensiero, come appunto Fichte, nel quale tuttavia non mancheremo di trovare un altro influsso poderoso, quello di Leibniz, che offriva gli strumenti per ovviare a un'altra delle grandi esigenze speculative del romanticismo: la salvaguardia dell'autonomia dell'individuo.

In Fichte è di derivazione spinoziana la nozione di Dio come atto, Dio che non si scinde nei suoi prodotti e non se ne separa come la causa transitiva (o trascendente), ma continua a sussistere accanto all'effetto non distinguendosi da esso, ed è attività o causa immanente al pari della sostanza di

Spinoza; è l'attività che si fa sostanza e non rimane aereo pensiero al pari invece del cogito cartesiano. Ma su di un altro punto la deduzione fichtiana sembra imparentarsi a quella spinoziana: abbiamo sopra sostenuto (al § 2.2.) che da un lato l'opporre scaturisce da una razionale esigenza dell'Io, dall'altro che non si può dedurre dal principio dell'Io medesimo (cioè dalla Prima proposizione fondamentale della Dottrina della scienza); esso dunque appare irrazionale e razionale al contempo (né sarebbe difficile trovare interpretazioni che hanno di volta in volta sottolineato l'uno o l'altro aspetto, a cominciare da Lask e Fischer). La motivazione adottata nel generale assetto deduttivo del sistema da Fichte è che la contrapposizione serve a suscitare l'attività dell'Io, che sarebbe altrimenti qualcosa di statico, in contraddizione con la sua natura dinamica.

Ma, a ben guardare, che cosa ci mostra (e non semplicemente postula) la natura attiva dell'Io e quindi perché un Io inattivo sarebbe contraddittorio? Non conosciamo forse dei principi statici ma non per questo contraddittori, a cominciare dal «pensiero di pensiero» di aristotelica memoria? Se allora vi è la necessità che l'Io sia dinamico, essa è dovuta a un motivo non puramente concettuale, non posto all'interno della costituzione dell'Io: non può che trattarsi allora dell'esperienza; come noi sapremmo che l'Io deve agire, deve produrre invece che starsene in assoluta inattività, se non perché abbiamo appreso a posteriori che il mondo esiste, che ci sono oggetti che richiedono una spiegazione, un principio? Ecco perché è impossibile dedurre l'opposizione, che è invece indotta: proprio come falliva il tentativo spinoziano di dedurre la totalità *more geometrico* dalla definizione di sostanza attraverso gli attributi e i modi, dal momento che gli individui sfuggivano al metodo e dovevano semplicemente essere affermati in base all'esperienza.

5 La dottrina morale

I passi di questa sezione definiscono la ragion pratica di Fichte secondo la dottrina del '74. Il primo è ancora tratto dai capitali Fondamenti, il secondo da Il sistema della dottrina morale, lavoro del '98 che segue la grande opera di diritto Fondazione del diritto naturale, uscita fra il '96 e il '97. L'ultimo brano proviene dalla celebre La missione del dotto, che raccoglie cinque lezioni che il filosofo aveva tenuto a Jena per l'educazione morale dei giovani.

5.1 Il primato della ragion pratica

L'Io è assolutamente attivo e meramente attivo: questo è il presupposto assoluto. Da questo si deduca, in primo luogo, una passività del Non-io, in quanto questo deve determinare l'Io come intelligenza; l'attività opposta a questa passività è posta nell'Io assoluto, come attività determinata, come proprio quell'attività dalla quale è determinato il Non-io. Perciò dalla attività assoluta dell'Io si deduce una certa attività determinata di esso. [...]

Ora in qual senso l'Io è posto come infinito, in quale altro come finito? L'uno e l'altro gli sono attribuiti assolutamente; il puro atto del suo porre è il fondamento tanto della sua infinità, quanto della sua finità. [...] In quanto l'Io si pone come infinito, la sua attività (di porre) cade sull'Io stesso, e su nient'altro che l'Io. Tutta la sua attività cade sull'Io, e quest'attività è il fondamento e l'ambito di

5

10

ogni essere. Perciò l'Io è infinito, in quanto la sua attività ritorna in se stessa, e per questo riguardo, dunque, anche la sua attività è infinita, perché infinito è il prodotto di essa, l'Io. [...]

In quanto l'Io pone limiti e, secondo quel che sopra è stato detto, in quanto pone se stesso in questi limiti, la sua attività (del porre) non cade immediatamente su se stessa, ma sopra un Non-io che deve essere contrapposto. Perciò essa non è più attività pura, ma attività oggettiva (che si pone un oggetto. La parola oggetto indica a meraviglia ciò che deve indicare. Ogni oggetto di un'attività, in quanto esso è tale, è necessariamente qualcosa di contrapposto all'attività, che sta contro o di fronte. Se non c'è contrasto o resistenza, non c'è neppure, in generale, oggetto dell'attività, né attività oggettiva, ma se questa deve essere proprio attività, è attività pura rientrante in se stessa. Già nel semplice concetto dell'attività oggettiva è incluso che ad essa sia opposta resistenza, e che quindi essa sia limitata). Quindi l'Io è finito in quanto la sua attività è oggettiva.

L'Io pone assolutamente un oggetto (un Non-io che gli sta di contro, opposto). Perciò nel puro porre di esso l'Io dipende solo da sé e da nulla fuori di sé. [...] Ora l'Io è assolutamente limitato; ma dov'è il suo limite? [...] Esso dipende semplicemente dalla spontaneità dell'Io, la quale è posta da quell'«assolutamente». Il punto di confine si trova dove l'Io lo pone nell'infinità. L'Io è finito perché deve essere limitato; ma esso è infinito in questa finità perché il limite può esser posto sempre più in là, all'infinito. [...] L'Io è infinito quanto alla sua finità e finito quanto alla sua infinità. – Perciò esso non è limitato da quella posizione assoluta di un oggetto, se non in quanto esso limita se stesso assolutamente e senza alcuna ragione; e poiché tale limitazione assoluta contraddice alla essenza assoluta e infinita dell'Io, essa è impossibile ed è impossibile ogni opposizione di un Non-io. [...]

L'Io è infinito, ma solo per il suo sforzo; esso si sforza di essere infinito. Ma nel concetto dello sforzo è già compresa la finità, poiché ciò a cui non si contrasta non è uno sforzo. [...]

L'Io deve trovare in sé qualcosa di eterogeneo, di estraneo, di distinguibile da se stesso: da questo punto può, nel modo più opportuno, partire la nostra ricerca.

Tuttavia questo elemento eterogeneo deve esser trovato nell'Io e colà deve esser trovato. Se esso fosse fuori dell'Io, per l'Io non sarebbe nulla, e nulla ne seguirebbe per l'Io. Quindi, in un certo riguardo, esso deve essere anche omogeneo all'Io; esso deve potergli essere attribuito. L'essenza dell'Io consiste nella sua attività; affinché quindi quell'elemento eterogeneo possa essere attribuito anche all'Io che, come tale, non può essere eterogenea, ma la cui mera direzione, forse eterogenea, è fondata non nell'Io ma fuori dell'Io. – Se l'attività dell'Io, secondo la supposizione già più volte fatta, procede all'infinito, ma in un certo punto è urtata, e con ciò tuttavia non è annientata, ma solo respinta in se stessa, allora l'attività dell'Io, in quanto essa è tale, è e resta sempre attività dell'Io... La direzione di quest'attività [...] è esclusivamente centripeta. [...] Con ciò noi abbiamo finalmente anche trovato il punto d'unione cercato tra l'essenza assoluta, l'essenza pratica e l'essenza intellettuale dell'Io. – L'Io esige di prendere in sé ogni realtà e riempire l'infinito. A quest'esigenza sta necessariamente a fondamento l'idea dell'Io assolutamente posto, dell'Io infinito; e questo è l'Io assoluto del quale abbiamo parlato. [...]

L'Io deve – e questo è compreso anche nel suo concetto – riflettere su se stesso, se esso comprenda realmente in sé ogni realtà. Esso pone quell'idea a base di

questa riflessione; e con quell'idea perciò va all'infinito e, sotto questo riguardo, è pratico...

Se la riflessione cade su quest'urto, e se l'Io perciò considera come limitato il suo uscir fuori, sorge allora, perciò, una serie tutta diversa, quella reale che è determinata da qualche altra cosa ancora oltre il mero Io. – E, sotto questo riguardo, l'Io è teoretico o intelligenza.

(*Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*; trad. it. cit., pp. 198, 202–204, 211–219)

1–13. La dottrina teoretica come è stata esposta costituisce certo un sistema autonomo, ma difetta di un'adeguata fondazione perché non è in grado di risolvere un capitale problema: perché l'Io ha da limitarsi mediante la posizione del Non-io, e come può farlo senza contraddire alla sua propria essenza, annientandosi di conseguenza? La sezione teoretica ha mostrato le modalità di questa limitazione e le conseguenze prodotte sul soggetto empirico, ma non ne ha fornito le ragioni originarie. La teoresi è fondata sulla prassi e non può dunque investigare il suo proprio fondamento; né esso può venir intuito, poiché realizza la comprensione generale dell'Io in quanto antecedente a ogni partizione (e in quel momento non è ancora presente la distinzione fra teoresi e prassi).

14–23. Si chiarisce qui che l'Io deve porre l'oggetto poiché non può mettere altrimenti in moto il suo carattere attivo: esso non agisce del tutto liberamente, ma pone, cioè crea, un oggetto che gli si opponga. L'attività dell'Io e quella del Non-io «son poste assolutamente in relazione, cioè sono poste assolutamente come eguali. Ma poiché non sono eguali, quanto è certo che un oggetto deve esser posto, così si può dire solo che la loro eguaglianza è semplicemente postulata: esse debbono essere assolutamente uguali» (p. 206) ed è chiaro che sarà il Non-io a doversi conformare all'Io e non viceversa.

24–34. La necessità che conduce l'Io a porre il Non-io non è costrizione esterna, ma determinazione interiore, atto di libera autodeterminazione. La sua attività dev'essere

infinita: non tuttavia nel senso di uno scopo da raggiungere, ma sempre di una tensione da mantener viva; l'infinito non sarà mai essere, ma continua perennemente a proporsi come dover essere. È perciò non un limite, ma una condizione necessaria che mai si raggiungano la totale trasparenza dell'Io e l'assorbimento dell'oggetto all'interno del soggetto. Se lo sforzo ovvero il tendere (a seconda di come si traduce il termine fichtiano *Streben*), dev'essere illimitato, il suo oggetto sarà infinito; se l'attività si dà solo quando è presente l'oggetto, la contrapposizione è necessaria, non patologica. L'Io, che è essenzialmente azione, non essendo del tutto libero, agisce poiché mira a diventarlo: se riuscisse nell'intento, cesserebbe di agire e perciò stesso di esistere; ecco la spiegazione della nota e solo apparentemente paradossale affermazione fichtiana per cui siamo liberi non in quanto in concreto lo siamo, ma solo perché tendiamo a esserlo.

35–54. Il passo ribadisce quanto fin qui emerso e sottolinea che il Non-io, benché per definizione la forma di esistenza avversa all'Io, da esso deriva e a esso ritorna: la sua eterogeneità è dunque funzionale, non di principio.

55–61. Il principio è in conclusione uno solo, l'Io assoluto. Esso richiede di comprendere la totalità e questo è un compito infinito che lo pone in quanto lo pratico; la riflessione su tale attività mette in luce come sua condizione un oggetto che dev'essere non agito, quanto conosciuto e questa è un'attività che lo pone in quanto lo teoretico.

5.2 Il concetto di libertà

L'intenzione, il concetto nell'agire mira alla completa liberazione dalla natura; ma che l'azione sia e rimanga conforme all'impulso naturale, non è la conseguenza del concetto che liberamente ne tracciamo, ma è la conseguenza della nostra limitazione. L'unico fondamento che determina la materia delle nostre azioni è

quello di liberarci dalla nostra dipendenza dalla natura, sebbene l'auspicata indipendenza non si realizza mai. L'impulso puro tende all'indipendenza assoluta, l'azione è ad esso conforme se anch'essa mira alla stessa indipendenza, se cioè si trova in una serie dalla cui continuazione risulterebbe l'indipendenza dell'io. Ma l'io non può mai diventare indipendente fin tanto che deve essere io: perciò lo scopo finale dell'essere razionale sta necessariamente nell'infinità, ed è uno scopo che non si può mai raggiungere, ma è tale che ci si debbe incessantemente approssimare ad esso in forza della sua natura spirituale...

(*Il sistema della dottrina morale secondo i principi della dottrina della scienza*; trad. it. in L. PAREYSON, op. cit., p. 991)

1-11. L'io pratico, che Fichte definisce «impulso di produzione», non è tuttavia in grado di obliterare il reale; neppure la riflessione filosofica lo può, poiché nell'individuo la coscienza della posizione soggettiva della realtà non fa mai andare del tutto smarrita l'impressione dell'alterità: il filosofo fichtiano deve insomma continuare a regolarsi nella prassi quotidiana come se le cose esterne esistano e siano rispetto a lui del tutto indipendenti. Questa impossibilità di cancellare del tutto l'alterità oggettuale fa sì che l'attività dell'io, più che produzione, debba ritenersi trasformazione, dove il dato (la materia) è il puro e semplice mezzo, mentre il fine è rappresentato dal principio formale a cui il soggetto vuole conformare l'oggetto. L'insopprimibilità della materia rende tuttavia infinito il processo di adeguazione dell'oggetto al soggetto, sempre imperfetta la soddisfazione dell'io e sempre aperta la ricerca di ulteriore soddisfazione: la meta del soggetto non sta dunque nell'effettuare davvero l'adeguazione dell'oggetto all'impulso (né lo potrebbe: in tal caso l'io si proporrebbe una meta che esso stesso saprebbe fin dall'inizio non essere in grado di raggiungere), bensì dell'impulso all'atto: l'autosufficienza dell'atto morale è così affermata esplicitamente e detta affatto indipendente dalle condizioni esteriori della sua attuazione pratica; l'autorealizzazione dell'io pratico sta allora nel compimento o attuazione del suo impulso in piena libertà (autonomia). Tutto sorge dalla spinta alla libertà e a essa ritorna: il dominio dell'illibertà

(cioè della presenza di un «oggetto») non è che un mezzo per l'affermazione della libertà stessa. Quest'ultima è il generale presupposto e la complessiva destinazione, né può essere giustificata o spiegata poiché ogni giustificazione o spiegazione equivale a ricondurre un concetto ad altri più noti o fondamentali, a legarlo a essi laddove, per definizione, la libertà non può essere subordinata a nient'altro e la determinazione a quest'atto deve trovarsi interamente all'interno del soggetto agente. Lo scopo non è che l'agire stesso: se esistesse una meta per questo agire, una volta raggiunto esso piomberebbe in una quiete contraria alla morale (perché morale è l'agire, immorale l'inerzia). Il soggetto deve agire allora solo per agire e fare della libertà non un fatto ma un dovere. L'influenza della lezione kantiana è fortissima quanto evidente: anzi, se in Kant la legge morale conseguiva alla libertà come alla sua ratio essendi, qui essa si identifica con la libertà stessa in quanto legalità autonoma. Un ultimo ma essenziale chiarimento: l'attività davvero libera spetta all'io puro, non all'agente individuale. La persona morale, come già in Kant, non può sottrarsi all'incontro/scontro col mondo esterno, retto da leggi deterministiche: ma ciò genererà la conseguenza (evidente nel secondo Fichte, che modifica l'impostazione del problema) di spostare sempre di più la libertà stessa a un livello anteriore all'agente consapevole, finendo per annullare il senso stesso della libertà.

Intersoggettività

La libertà non può essere realizzata, secondo Fichte, da parte dell'indivi-

duo singolo, ma solo nel consorzio con altri esseri razionali; analogamente, in sede teoretica, l'io è messo in moto dalla presenza di, dall'urto con entità contrapposte e perciò non ha in se stesso il principio dell'azione. Nel campo pratico l'altro non è un semplice impedimento, ma un soggetto del pari attivo e a sua volta limitantesi, in modo che non compromette la capacità di movimento del primo soggetto. In altre parole, la presenza di un'alterità che io riconosco razionale al pari di me mi conduce a comportarmi con coerenza in modo razionale e quindi a riconoscere gli altri e a pretendere da essi il loro riconoscimento.

Ma questo soggetto razionale è semplicemente l'espressione astratta e generale, si potrebbe dire indotta, degli individui, ovvero è un principio dotato di una qualche priorità? Se quest'ultima ipotesi fosse giustificata nel testo fichtiano, avremmo che la razionalità dell'individuo sarebbe subordinata all'obbedienza a una «massa razionale» che lo precede e lo condiziona. Nel primo caso io non avrò mai la garanzia di un'adeguata intersoggettività, perché gli altri saranno stimolo allo sviluppo della mia razionalità, ma solo dopo che io stesso li avrò riconosciuti come esseri razionali (e non come semplici impedimenti); tuttavia quest'ipotesi rafforza il peso etico dell'individuo, poiché sarebbe affidato a lui e lui solo di riuscire nell'arduo compito di costituire una comunità etica. Nel secondo caso invece l'integrazione dei vari soggetti morali è garantita fin dall'inizio dalla loro comune origine, dalla trascendenza della «massa razionale», ma ne consegue una deprivazione del ruolo dell'individuo. Il primo atteggiamento è tipico del giovane Fichte, mentre progressivamente inizia a farsi strada l'altro: «Si può forse segnalare la differenza tra le due prospettive con i termini "diritto" e "destinazione"» (C. Cesa, *Introduzione a Fichte*, Laterza, Roma-Bari 1994), dove "diritto" indica il riconoscimento autonomo e anzi protagonista dell'uomo e "destinazione" il disegno trascendente che lo include e lo necessita.

I quesiti fondamentali dell'intersoggettività sono allora questi: 1) se il principio della determinazione dell'uomo in quanto essere razionale è a lui interno, allora l'intersoggettività autentica non potrà mai essere raggiunta; se esso è esterno all'individuo, allora l'intersoggettività equivarrà a un accidente (come accidentali saranno pure gli individui). 2) come un simile soggetto può arrivare a riconoscere degli individui a lui estranei e dotati dei suoi stessi diritti? Insomma, viene prima l'individuo o la collettività? Le soluzioni sono cercate in forma congiunta: la risposta fichtiana, che non manca di carenze e oscillazioni, ci appare comunque come il primo tentativo di uscire dall'antinomia di individualismo e organicismo ricorrendo al concetto di un nuovo e più equilibrato rapporto: l'intersoggettività.

5.3 La missione sociale dell'uomo e del dotto

La missione ultima di tutti gli esseri finiti dotati di ragione è, quindi, l'unità assoluta, l'identità permanente, la piena coerenza con se stessi. Questa identità assoluta è la forma dell'io puro, l'unica vera sua forma; o, meglio ancora, dovunque sia concepibile quella identità si riconosce l'espressione di quella forma. Ora soltanto quella missione che può essere concepita come eternamente durevole è davvero corrispondente alla forma pura dell'io.

E non s'intenda ciò a mezzo d'un modo unilaterale. Non si vuol dire solo della volontà, che debba essere in accordo con se stessa, questione che riguarda propriamente l'etica; ma tutte le forze dell'uomo, le quali in sé sono una sola forza e vengono a differenziarsi soltanto nella loro applicazione ad oggetti diversi, tutte queste forze, dico, debbono accordarsi in una perfetta identità e armonizzarsi tra loro. [...]

Nell'uomo è dato anche il concetto della ragione e quello dell'agire e pensare conformemente alla ragione; e l'uomo necessariamente vuole realizzare questo concetto non soltanto in se stesso, ma vuol vederlo realizzato anche fuori di sé. Rientra dunque nelle sue esigenze, che esistano fuori di lui esseri ragionevoli a lui simili. [...]

Rientra negli istinti fondamentali dell'uomo ammettere fuori di sé altri esseri ragionevoli a lui simili; ma che egli li ammetta è concepibile solo sotto questa condizione, ch'egli entri con essi in rapporto di società, secondo il significato della parola determinato testé. L'istinto sociale dunque fa parte degli istinti fondamentali dell'uomo. L'uomo ha la missione di vivere in società; egli deve vivere in società; se vive isolato, non è un uomo intero e completo, anzi contraddice a se stesso.

Voi vedete subito, o Signori, quanto sia importante non confondere la società in generale, con quella speciale forma di società, empiricamente condizionata, che si chiama lo Stato. Il vivere nello Stato non rientra nelle finalità assolute dell'uomo, checché ne abbia affermato in proposito un grandissimo pensatore; è bensì un mezzo, che si realizza soltanto sotto determinate condizioni, per la fondazione di una società perfetta. Lo Stato, al pari di tutte le istituzioni umane, che non sono se non semplici mezzi, tende allo scopo del proprio annientamento: è lo scopo di ogni governo, quello di render superfluo il governo.

Questo nostro istinto dunque tende a trovare fuori di noi degli esseri ragionevoli e liberi e ad entrare in comunione con essi; esso vuole non la subordinazione, come nel mondo dei corpi, ma la coordinazione. [...] È davvero libero solo colui che vuol rendere veramente libero tutto ciò che lo circonda e che riesce a diffondere effettivamente intorno a sé la libertà...

La preparazione di tutto quanto occorre per lo sviluppo uniforme delle attitudini dell'uomo richiede anzitutto la nozione preliminare di tutto il complesso delle sue attitudini, la conoscenza scientifica di tutti i suoi istinti e bisogni, la previa valutazione di tutti suo essere. Ma questa conoscenza completa dell'uomo nella sua interezza si fonda a sua volta su un'attitudine che deve venir sviluppata: poiché esiste effettivamente nell'uomo l'istinto di sapere e in ispecial modo di sapere ciò che gli è necessario. Lo sviluppo di questa attitudine, però, richiede tutto il tempo e tutte le forze di un uomo; e, se vi è un bisogno generale che richiede imperiosamente che una classe speciale nella società si dedichi al suo soddisfacimento, è questo.

Lo scopo di tutte queste conoscenze è dunque [...] quello di procurare che per mezzo di esse siano sviluppate in modo uniforme, però con costante progresso, tutte le attitudini proprie dell'umanità; e di qui si ricava, allora, la vera missione che è assegnata alla classe colta: essa consiste nel sorvegliare dall'alto il progresso effettivo del genere umano in generale e nel promuovere costantemente questo progresso.

(La missione del dotto; trad. it. a cura di V. E. ALFIERI, Mursia, Milano 1978, pp. 54-55, 73-74, 77-79, 84-85, 120-211, 124)

1-11. Compito dell'uomo è rispettare e rispecchiare la legge posta dall'Io, la razionalità: mentre tuttavia in Kant il primato della ragion pratica si riferiva alla possibilità di adeguare l'azione dell'uomo alla sua ragione, qui tutte le facoltà umane devono essere subordinate alla ragione, ricostituendo quell'unità che Kant ha infranto. Contro la concezione illuministico-materialistica, l'uomo non è per Fichte cosa, ma agire, e solo obbedendo a tale principio rende giustizia alla sua natura.

12-21. Aveva definito preliminarmente Fichte: «Società io chiamo il rapporto reciproco di esseri ragionevoli tra loro» (p. 69); e in effetti, in linea con la posizione giusnaturalistica, il filosofo riconosce l'intrinseca socievolezza dell'uomo. Mentre pare che la morale kantiana sia sostanzialmente individuale, quella di Fichte è senz'altro «sociale»: la collocazione nel contesto collettivo non è un'aggiunta successiva per l'individuo che ha già determinato le norme del suo comportamento, bensì l'unica condizione per poterle definire e attuare.

22-34. La porzione di utopia socialista presente in questa fase della riflessione fichtiana fa sì che lo Stato sia inteso come un

semplice mezzo pedagogico per la maturazione degli uomini: le differenze individuali, che non si giustificano alla luce dei principi dell'Io ma vanno attribuite piuttosto alle contingenze, devono essere eliminate. L'ideale di armonia universale anche sul piano sociale rende provvisorie le strutture coercitive che servono solo finché l'uomo non abbia realizzato sino in fondo quanto è implicito nella sua razionalità.

35-48. Compito del dotto (qui inteso in un'accezione generica, come l'intellettuale) è la promozione della cultura presso la società. Il concetto di educazione valica i limiti «tecnici» dell'espressione e include la pratica stessa della ricerca scientifica, i cui esiti servono comunque da stimolo per tutti e non solo per coloro che la esercitano. Essa è però finalizzata in modo eminente all'acquisizione della dottrina morale. La classe di filosofi, che si dà esclusivamente a quest'opera di acculturazione (rr. 44-47), si sottrae al lavoro manuale: ma Fichte (che accetta come presupposto la differenza naturale fra gli uomini) non è preoccupato dalla loro disuguaglianza economica, quanto di quella morale, ed è disposto ad accettare la prima perché si elimini l'altra.

6 La filosofia politica di Fichte

Senza alcuna pretesa di sistematicità, diamo qui due luoghi da opere che colgono momenti diversi della riflessione politica fichtiana. Il primo è tratto dai Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla rivoluzione francese, redatti nel '93, che continuano a difendere almeno i presupposti teorici degli eventi francesi mostrando un'inclinazione liberale. Il secondo proviene dai Discorsi alla nazione tedesca, pubblicati nel 1807 e sorti dalla delusione per gli esiti di Tilsitt e per il protrarsi dell'occupazione francese.

6.1 Giustificazione della rivoluzione francese

Nessun uomo può essere vincolato, se non da se stesso; a nessun uomo può essere data una legge, se non da lui stesso. Se si lascia imporre una legge da una volontà estranea, egli fa rinuncia alla sua umanità e si abbassa ad animale; e ciò non gli è lecito. [...]

La questione era dunque: donde deriva l'obbligatorietà delle leggi civili? Io rispondo: dall'accettazione volontaria di esse da parte dell'individuo... Se dunque l'obbligatorietà del contratto sociale trae origine unicamente dal volere dei contraenti, e questa volontà può modificarsi, è chiaro che la questione se i partecipanti possano modificare il loro contratto è del tutto uguale all'altra: se essi possano in generale concludere un contratto. Ogni modificazione del primo contratto è un nuovo contratto, nel quale l'antico è più o meno, o magari

5

10

del tutto, annullato ovvero più o meno confermato. Modificazioni e conferme traggono la loro obbligatorietà dal consenso dei contraenti nel secondo contratto. Una tale questione non si può quindi, ragionevolmente, nemmeno sollevare. [...]

È dunque dimostrato che, se veramente la cultura in vista della libertà è l'unico fine supremo dell'associazione statale, tutte le costituzioni politiche che come fine unico hanno lo scopo direttamente opposto e cioè la schiavitù di tutti e la libertà di uno solo, la cultura di tutti per gli scopi di quest'uno e l'impedimento di tutte le specie di cultura che conducono alla libertà del maggior numero, non soltanto sono passibili di mutamento, ma debbono anche di fatto venir mutate...

(*Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla rivoluzione francese*; trad. it. in *Sulla rivoluzione francese*, a cura di V. E. ALFIERI, Laterza, Bari 1966, 1974², pp. 91-95, 111-112)

1-13. La premessa di Fichte è palesemente giusnaturalistica; egli così la difende: «Un tempo, nel diritto naturale (...) si credeva di dover risalire a un originario "stato di natura" dell'uomo; e modernamente ci si irrita contro questo procedimento... Eppure questa via è la sola giusta» (p. 91). In questo momento egli difende i diritti di un soggetto politico privo di alcuna connotazione nazionale e si fa portavoce dei valori dell'umanità intera. In effetti lo specifico dell'analisi fichtiana è che la legittimità della rivoluzione non è fondata sulla forza (ormai maggiore quella dei dominati rispetto a quella dei dominatori); in questo caso la morale ha la possibilità di entrare nel merito del diritto e la ragione umana, giustamente, non intende più osservare questi ultimi quando si rende conto della loro iniquità. Fichte «nega anche che un ambito pattizio debba coin-

cidere con un ambito territoriale» (C. Cesa, voce *Fichte*, in AA. VV., *L'albero della rivoluzione*, Einaudi, Torino 1989, p. 197), per cui gli Stati nascono dall'unione effettiva della popolazione e non da semplici quanto astratti accordi diplomatici.

14-19. La realizzazione dell'essenza umana sta nella cultura: solo attraverso essa l'uomo può davvero pervenire alla libertà, che non è comunque indiscriminata. Tuttavia Fichte non redasse mai quella seconda parte dei *Contributi* nella quale avrebbe dovuto occuparsi della «saggezza» della rivoluzione e cioè precisare l'assetto costituzionale che auspicava. Questa sezione avrebbe rappresentato il passaggio al *Fondamento del diritto naturale* del '96 e allo *Stato commerciale chiuso* dell'800, cioè dal più giovanile "anarchismo" allo "statalismo" della fase matura.

6.2 Lo Stato-Nazione e la missione della Germania

La prima differenza tra il destino dei tedeschi e quello degli altri popoli di origine germanica è questa: che i tedeschi rimasero nelle sedi primitive del popolo originario, gli altri migrarono verso nuove contrade. [...]

Ma ben più importante, e tale da porre un'assoluta differenza tra i tedeschi e gli altri popoli di schiatta germanica è la seconda differenza: quella della lingua. E voglio dire subito ben chiaro che l'importanza del fatto non sta nella natura specifica della lingua che una stirpe mantiene o di quell'altra che una stirpe assume, ma sta in ciò che il primo popolo mantiene la propria lingua, e quegli altri ne assumono una straniera...

La prima conseguenza che io dedussi dalla differenza fondamentale fu questa: la cultura del popolo che parla una lingua viva partecipa alla vita; nei popoli la cui lingua morì, cultura spirituale e vita son due cose distinte. [...] Per cultura spirituale, poi, è da intendersi la filosofia [...] che è la scienza che abbraccia l'eterno archetipo di ogni vita spirituale.

...le indagini di un popolo a lingua viva vanno fino alla radice, cioè fino al punto dove le nozioni sgorgano dalla natura spirituale; quelle di un popolo a lingua morta non cercano che di penetrare un concetto estraneo e di renderlo comprensibile; le seconde sono indagini storiche ed esegetiche; ma solo le prime sono filosofiche.

(*Discorsi alla nazione tedesca*; trad. it. a cura di B. ALLASON, Utet, Torino 1939, 1957³, pp. 76-78, 94, 104)

1-8. Partendo da premesse giusnaturalistiche reinterpretate alla luce della sua metafisica e che riformulano le leggi di natura come relazioni fra l'io e l'io altrui, Fichte riconduce il problema sociale della morale alla problematica educativa (si vedano i suoi continui rimandi a Pestalozzi, il grande pedagogista svizzero suo contemporaneo): proprio perché lo Stato deve mirare alla propria abolizione, a render vana ogni coercizione istituendo il libero rispetto delle leggi, esso deve puntare sull'adesione interiore degli individui. L'istituto giuridico diventa educativo (i *Discorsi*, nati dalle lezioni tenute a Berlino tra il '4 e il '5, sostengono tesi analoghe a quelle sviluppate da A. W. Schlegel in un suo corso dell'anno accademico precedente), poiché è più giusto risolvere il problema della costrizione alla legalità risolvendolo in quello dell'educazione alla moralità. Come si collega tutto ciò alla storia? Secondo una concezione già esposta nei *Caratteri fondamentali dell'età presente* (del '5) il decorso storico è avviato necessariamente al miglioramento, un'evoluzione verso una più piena e perfetta libertà e razionalità.

Nei *Discorsi* tale progresso è attribuito in particolare al popolo tedesco, in possesso di una missione a dimensione mondiale in virtù delle sue caratteristiche: le fondamentali, qui citate, sono un rapporto forte col passato consistente innanzitutto nella permanenza sul sito originario (rr. 3-1), e quindi il mantenimento della lingua originaria (rr. 4-9), contro la corruzione delle lingue degli altri Paesi, per cui ad esempio italiani e

francesi non parlavano che linguaggi derivati dal decadimento del latino. A proposito del ruolo delle lingue, Fichte aveva osservato: «Tra la vita e la morte non vi può esser confronto; la prima ha sulla seconda un vantaggio incommensurabile; perciò tutti i confronti tra il tedesco e le lingue neolatine sono insussistenti, obbligati, come sono, a tener conto di fatti che non meritano attenzione» (p. 90).

9-17. I popoli confinati all'uso di una lingua morta (è chiaro che tutte le lingue neolatine sono per Fichte morte) non possono produrre sapere nuovo né profondo, non fanno storia ma solo storiografia. Solo il popolo tedesco, tra quegli europei, ha quei connotati che gli consentono di essere il protagonista di una rivoluzione autentica e di fornire un esempio all'umanità intera: «Quella legge di sviluppo dell'elemento primitivo e divino determina e compie ciò che si è chiamato il "carattere nazionale di un popolo"» (p. 149). La rivoluzione che Fichte auspicava nei *Contributi* non è perciò accantonata: egli tuttavia ritiene che solo un popolo «primitivo» sia in grado di attuarla; allorché critica le rivoluzioni effettuate sulla base di astratti principi Fichte si riferisce proprio alla rivoluzione francese e per lui il potere legittimo riposa sulla consacrazione popolare e sui caratteri tipici (appunto «primitivi») di un popolo. Non è tuttavia difficile vedere (contro l'opinione di studiosi anche illustri) come l'inserimento in una visione accentuatamente nazionalistica di questi motivi produca lo snaturamento del loro fondamento liberale.