

Fichte e l'idea della filosofia trascendentale come dottrina della scienza

GAETANO RAMETTA
Università di Padova

ABSTRACT: The present essay tries to show the theoretical structures in Fichte's Berliner Doctrine of Science («Wissenschaftslehre»). The peculiar character of Fichte's notion of «Transcendental Philosophy» consists in the subordination of Subjectivity (e. g. the «absolut I» as First Principle in the *Grundlage 1794/95*) towards a higher Principle, which is symbolized by the word «Life». In this context, «Life» means the impersonal and infinite connection between Being and Becoming, mediated through Philosophical Consciousness. «Wisdom» is the name for the culmination of this Unity, that is the explication and realization of Philosophical Thinking in a new way of «Seeing» and Acting in each one's concrete Experience.

PAROLE CHIAVE: Fichte, Transcendental, Knowledge, Life, Wisdom.

La recente conclusione dell'edizione critica delle opere di Fichte, condotta a termine nell'arco di un cinquantennio dagli studiosi raccolti attorno alla figura di Reinhard Lauth, permette al lettore di farsi un quadro esaustivo dell'ampiezza e della portata straordinaria del pensiero di questo autore¹. Di particolare rilievo è stata la pubblicazione

1. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, a cura di R. Lauth, H. Jacob, H. Gliwitzky e altri, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962-2012. L'edizione è suddivisa in quattro serie: I, *Opere pubblicate*; II, *Scritti postumi*; III, *Lettere*; IV, *Copie di lezioni*. Nel testo è abbreviata con la sigla GA, seguita dal numero di serie, di volume e di pagina; la sigla WL sta per *Wissenschaftslehre*; dopo il punto e virgola segue il numero di pagina delle traduzioni italiane impiegate, che elenchiamo qui di seguito. Per quanto riguarda WL 1801/02 e WL 1804², abbiamo fatto riferimento a: J. G. Fichte, *Scritti sulla dottrina della scienza*, a cura di M. Sacchetto, UTET, Torino 1999; per quanto riguarda WL 1807, a: J. G. Fichte, *Dottrina della scienza. Esposizione del 1807*, a cura di G. Rametta, Guerini, Milano 1995; per le *Reden an die deutsche Nation*, a: J. G. Fichte, *Discorsi alla nazione tedesca*, a cura di G. Rametta, Laterza, Roma-Bari 2005²; per il *Brief an Fichte* di Jacobi, a:

di tutto il vastissimo lascito inedito, che ha modificato in modo irreversibile l'immagine di Fichte, attraverso la messa a disposizione per gli studiosi di tutti i corsi di dottrina della scienza che il filosofo ha instancabilmente tenuto per un ventennio, sino alla vigilia della propria morte. Su alcuni di questi ci concentreremo nelle riflessioni seguenti, per sviluppare il tema che ci siamo proposti, relativo all'idea fichtiana di filosofia trascendentale come dottrina della scienza.

In WL 1801/02, la situazione della filosofia pre-kantiana consiste nel fatto che le leggi della conoscenza vengono proiettate sulla verità in sé, senza che il soggetto ne sia consapevole. Questo implica una duplice opacità: in rapporto alle leggi di sviluppo della conoscenza, che restano invisibili al soggetto e operano dunque in modo inconscio; in rapporto alla verità, che si trova camuffata dalle leggi della conoscenza, trasformata da un'attività soggettiva estranea e in pari tempo sconosciuta a se stessa². L'unico rimedio consisterebbe nel portare a conoscenza le leggi della conoscenza stessa: una volta operata questa riflessione della conoscenza su di sé, quest'ultima potrebbe detrarre il suo apporto dalla verità, e la verità svelarsi finalmente nella sua purezza³. Questa è la prefigurazione dell'operazione attuata dalla dottrina della scienza in veste di filosofia trascendentale. Se però tutto si riducesse a questo, il rapporto tra conoscenza e verità resterebbe, anche per la filosofia trascendentale, puramente negativo: resterebbe valido il presupposto secondo cui, tra verità e conoscenza, vi sarebbe un rapporto di reciproca estraneità, a cui potrebbe porre rimedio solo l'autodistruzione della conoscenza.

F.H. Jacobi, *Lettera a Fichte* (1799, 1816), *Introduzione* di M. Ivaldo, *Traduzione e commento* di A. Acerbi, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2011. Segnaliamo infine la nuova edizione dei corsi di lezione del periodo 1809-1814: J. G. Fichte, *Die späten wissenschaftlichen Vorlesungen*, a cura di H. G. von Manz, E. Fuchs, R. Lauth e altri, 6 voll., Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2000 ss. (finora sono usciti i primi 3 voll.).

2. «Se ne andasse in qualche modo della conoscenza della verità a opera degli uomini, cosicché questa conoscenza si configurasse secondo le sue proprie leggi, che rimangono interne e invisibili, e questa sua propria configurazione si comunicasse anche alla verità da conoscere in essa senza che il nostro intervento fosse una configurazione della verità stessa, essa si contrapporrebbe a se stessa e si ostacolerebbe» (WL 1801/02, GA II, 6, 129; 577).

3. «Sarebbe possibile porre rimedio a questo inconveniente solo esaurendo completamente quelle interne auto-modificazioni della conoscenza, quel suo formare sé e la verità mediante sé in base alle sue leggi che in qualche modo dovevano poter diventare visibili, ed eliminando i suoi prodotti dalla verità conosciuta, per cui dopo questa eliminazione resterebbe la pura verità» (*ibid.*).

Il primo passo in questa direzione è stato compiuto da Kant: egli ha voluto liberare il campo del conoscere dai contrasti e dalle contraddizioni operanti prima di lui, mostrando le leggi della conoscenza, e stabilendone le possibilità e i limiti. In questo modo, i contrasti che avevano lacerato le filosofie precedenti avrebbero potuto trovare un momento di neutralizzazione: non nel senso che Kant pretendesse di eliminare una volta per tutte i conflitti legati alla pretesa incomprimibile, da parte della ragione, di conoscere le «cose in sé», ma nel senso che di questi conflitti e di queste contraddizioni egli sarebbe finalmente riuscito a cogliere il punto di origine, la matrice genetica.

Tuttavia, Kant è riuscito ad attuare il proprio proposito solo in forma incompleta. Infatti, invece di studiare la ragione nella sua unità, egli ne ha intrapreso l'analisi a divisione già avvenuta. Le tre *Critiche* kantiane mostrano la ragione nelle sue distinte attività, come ragione conoscitiva, pratica e giudicante, ma nessuna di esse può cogliere il punto originario della disgiunzione, a partire da cui la ragione si scinde da se stessa dando luogo a quella suddivisione. In WL 1804², per illustrare la sua argomentazione Fichte usa lo schema seguente⁴:

A

xyz . SD

Abbiamo visto come, nelle filosofie pre-kantiane, il pensiero (*Denken*) proiettasse inconsapevolmente le proprie modalità di funzionamento sull'essere in sé (*Sein*). Per liberare l'essere dal camuffamento delle forme conoscitive, l'unica soluzione era stata quella proposta da Kant: scoprire le leggi di funzionamento della nostra ragione, del nostro pensiero (= D) avrebbe permesso di sottrarre dall'essere (= S) tutto ciò che era opera del pensiero stesso, e mediante questo auto-annullamento del pensiero, l'essere sarebbe potuto emergere così come esso è in se stesso, nella sua pura e incondizionata verità. Per attuare il suo proposito, però, Kant sarebbe dovuto risalire al punto incondizionato di disgiunzione tra pensiero ed essere, poiché solo in questo modo avrebbe potuto dedurre geneticamente, e dunque giu-

4. WL 1804², ed. Lauth, Meiner, Hamburg 1986², 33; 797 (riproduciamo lo schema senza parentesi, conformemente all'ed. tedesca).

stificare nelle sue stesse condizioni di possibilità, la contrapposizione tra i due.

Per Fichte, però, dedurre geneticamente la disgiunzione S – D implica necessariamente il pensiero dell'unità che ne sta all'origine: solo ponendo un'unità che sia anteriore alla disgiunzione, infatti, noi possiamo comprendere il prodursi della disgiunzione in questione. Se non ci fosse un'unità incondizionata, perché anteriore agli elementi disgiunti, non sarebbe possibile spiegare il prodursi di questi elementi nel loro stesso disgiungersi. La differenza presuppone un differire, ma il differire implica – diversamente da quanto ritiene il pensiero contemporaneo di un Derrida o di un Deleuze – il riferimento a un principio che in esso differisca, si produca cioè in differenza da sé, apparendo così a se stesso. Questa unità, pensata come anteriore alla differenza e perciò come incondizionata o «assoluta», è rappresentata nello schema in questione dalla lettera «A».

Ora, perché Kant non è riuscito a pensare né questa unità, né il punto della disgiunzione che da questa unità produce i disgiunti S – D, né tantomeno il rapporto tra l'unità e questo punto? Perché Kant ha esaminato la ragione a disgiunzione già avvenuta. Kant, in altri termini, si è posto all'interno della disgiunzione tra pensiero ed essere, e restando all'interno di questa disgiunzione ha cercato di mostrare in che modo le leggi del pensiero condizionassero la nostra conoscenza dell'essere, trasformandolo in qualcosa di apparente. Il primo compito che spettava alla sua filosofia, quindi, non poteva che essere quello di «criticare» la conoscenza, secondo quanto avviene nella *Critica della ragion pura* (= x). Poiché però la ragione conoscitiva, in questa prima *Critica*, si trova confinata all'interno delle apparenze, oppure, nel tentativo incessante e incessantemente vano di oltrepassarne i confini, diventa dialettica, essa si trova costretta a cercare l'appagamento del proprio bisogno di absolutezza non più nel conoscere, ma nell'agire: di qui la necessità della *Critica della ragion pratica* (= y).

A questo punto, nel tentativo di comprendere la disgiunzione S – D, Kant si trova condotto a una nuova disgiunzione, interna questa volta alla sua filosofia: da una parte, la «x» della ragion pura come ragione teoretica; dall'altra, la «y» della ragion pura come ragione pratica. Inevitabilmente, per la natura stessa della ragione, che è una, Kant fu spinto a ricercare il punto di unificazione tra questi due aspetti della ragione, unificazione che non poteva aver luogo se non ad opera

della ragione stessa, non più in quanto suddivisa tra quei suoi due aspetti (teoretico e pratico), ma in quanto radice unitaria di entrambi. Così si spiega la redazione della *Critica della facoltà di giudizio* come terza critica (= z), che avrebbe dovuto condurre a unità le attività della ragione esaminate separatamente nelle prime due, mostrando al tempo stesso come quella disgiunzione si generasse e giustificasse proprio a partire dalla ragione come assoluta unità. Poiché però Kant aveva già presupposto quella separazione, l'unità da produrre mediante la terza critica doveva restare ancora una volta un'unità di là da venire: un'unità dell'aspirazione, e non dell'effettivo compimento.

Attraverso questa rilettura della filosofia kantiana, Fichte può determinare in modo preciso l'apporto della dottrina della scienza, consistente nell'operare una ridefinizione complessiva della disgiunzione. Tale ridefinizione presenta, a sua volta, un duplice aspetto, poiché comporta, da un lato, una subordinazione; dall'altro, una rinnovata congiunzione. La subordinazione ha luogo rispetto allo «A» dello schema come assoluta unità. Infatti, secondo Fichte, la filosofia trascendentale si misura sulla sua effettiva capacità di ricondurre il molteplice ad assoluta unità. Tuttavia, e in questo sta la complessità dell'operazione, il filosofo trascendentale può ricondurre il molteplice ad unità solo nella misura in cui, simultaneamente, dimostri il suo scaturire dall'unità stessa. L'unità è ciò a cui il molteplice ritorna, ma questo ritorno è trascendentalmente giustificato se, e solo se, quell'unità si manifesta come la matrice genetica da cui il molteplice deriva.

Fin qui, sembrerebbe, nulla di nuovo rispetto a un modello platonico o, ancora meglio, neo-platonico: il molteplice esce dall'uno e all'uno, mediante la filosofia, fa ritorno. In cosa consisterebbe la differenza? Per dirla con l'inevitabile rozzezza della risposta breve: nell'azzeramento delle ipostasi. La filosofia di Fichte non ripercorre una via scolpita nell'essere, ma produce la via nel corso stesso della sua meditazione. Quest'ultima, che medita sull'essere, medita in pari tempo sul fatto che l'essere altro non è che il risultato di proiezioni irriflesse da parte del pensiero. In mancanza di questa consapevolezza auto-riflessiva, il pensiero, scambiando i suoi prodotti per la realtà, viene irretito dai miraggi che esso stesso ha prodotto⁵.

5. Per Fichte, questo è l'«errore fondamentale» compiuto da Spinoza e, dopo la rivoluzione copernicana di Kant, ripetuto da Schelling. Cfr. gli appunti del corso di Königsberg

Ma allora, non dobbiamo dare ragione a Jacobi e alla sua accusa di nichilismo nei confronti della dottrina della scienza⁶? Per rispondere a questa domanda, è opportuno tornare allo schema del 1804. Rispetto a Kant, dicevamo, l'apporto della dottrina della scienza consiste nell'operare, nei confronti della disgiunzione, una duplice operazione, di subordinazione e di congiunzione. La subordinazione avviene rispetto allo «A» dell'unità assoluta. Quest'ultima emerge come il principio a cui il molteplice deve essere ricondotto come alla propria scaturigine. L'unità svolge quindi la duplice funzione di essere punto di arrivo e punto di partenza. In WL 1804², ciò s'imprime sul duplice andamento dell'esposizione: la prima parte si sviluppa come «dottrina della verità», e conduce dal molteplice all'unità assoluta. Una volta giunti all'unità assoluta, determinata come indissolubile intreccio tra «essere» e «vita»⁷, comincia il percorso inverso di deduzione del molteplice dall'unità così determinata. Il termine «deduzione» deve essere inteso in senso trascendentale, cioè come esposizione scienti-

(1807): «Fino a Kant, tutto il filosofare era un cieco andare a tentoni: il più conseguente, fra quelli che brancolavano alla cieca, era Spinoza, e così come, da un lato, era il migliore nella forma, riguardo alla verità del contenuto era il peggiore, poiché non c'era alcuna mescolanza di verità e spiritualità. Costoro brancolavano alla cieca per colpa della necessità; la luce spirituale non aveva ancora fatto irruzione sulla terra. Dopo Kant e la W.L. sono di nuovo tornati a brancolare, senza alcuna eccezione. Lo potete testimoniare voi stessi, perché dove mai avete udito che l'errore fondamentale consiste nel presupposto dell'essere? E ciò per colpa loro, poiché la luce spirituale ora è sorta. Adesso la combattono col materialismo, credono che lo sbaglio fondamentale della W.L. sia proprio quello di non avere l'essere; si abbassano fino a una natura assoluta, e ad una filosofia della natura in base a questo presupposto, come infimo grado» (GA II, 10, 113-14; 26-27).

6. Così si esprimeva Jacobi nel suo *Brief an Fichte* del marzo 1799: «Ma nello scrutare il meccanismo della *natura* sia dell'io sia del non-io, io giungo ad un vero nulla in sé, e ne sono così assalito [...] che, con lo svuotare l'infinito, debbo cercare di riempirlo con un nulla infinito, in tutto puramente e affatto *in sé e per sé* – se solo ciò non fosse impossibile! Dunque, io dico, stando così le cose tra me e la scienza del vero, o piuttosto la vera scienza, non vedo perché non mi debba esser concesso di preferire a mio gusto, sia pure *in fugam vacui*, la mia filosofia del non sapere al sapere filosofico del nulla. Contro di me non ho, infatti, che il nulla [...] Davvero, mio caro Fichte, non mi dispiace affatto che lei, o chi altro, voglia chiamare «chimerismo» quanto io, con l'ingiuria di «nichilismo», rivolgo contro l'idealismo» (GA III, 3, 245; 96).

7. «Che cos'è ora questo puro essere, in questa astrazione dalla relazione? Possiamo rendercelo in qualche modo ancora più chiaro e riprodurlo? Io dico di sì [...] Esso è assolutamente *da sé, in sé, mediante sé* (*von sich, in sich, durch sich*). Esso è perciò [...] un *esse in mero actu*, cosicché entrambi *essere e vita e vita ed essere* si compenetrano assolutamente, si risolvono l'uno nell'altro e sono la stessa cosa» (WL 1804², 15. Conferenza, 151; 884 leggermente mod.).

fica di condizioni di possibilità, e non come descrizione di «ipostasi» ontologico-metafisiche.

Per quanto riguarda l'unità tra essere e vita, Fichte sottolinea come si tratti di una determinazione da intendersi al di fuori delle categorie grammaticali di sostantivo e predicato, o logico-metafisiche di sostanza e attributo. Qui è decisivo comprendere come, nel tentativo di determinare filosoficamente l'unità di cui si tratta, il pensiero debba essere consapevole del fatto che tale determinazione può avvenire solo concettualmente, che per avvenire concettualmente si deve determinare sul piano logico-linguistico, e che determinandosi sul piano logico-linguistico può enunciare il proprio pensiero solo in maniera aporetica rispetto a ciò che in quel pensiero è propriamente inteso⁸. A tale riguardo, si aprirebbe tutta la questione sullo statuto epistemologico della cosiddetta «intuizione intellettuale» nella filosofia di Fichte. Anche qui in forma necessariamente ristretta, possiamo dire che l'intuizione intellettuale ha la funzione di operare la correzione sistematica delle distorsioni inevitabili che si producono, sul piano del linguaggio, quando il linguaggio deve esprimere l'«agilità» che Fichte attribuisce al pensiero del filosofo trascendentale⁹.

8. «Ora, quest'unico *essere e vita* non può assolutamente essere o essere cercato fuori di esso stesso, e al di fuori di esso non può esserci nulla. In breve e con una parola sola: non ha assolutamente luogo dualità o molteplicità, ma solo unità [...] L'essere, per quanto assunto sostantivamente dal linguaggio, non può *essere*, verbaliter, esse, in actu, senza essere immediatamente *nella vita stessa*; ma esso è solo un essere verbale: infatti l'intero essere sostantivo è oggettività che non vale assolutamente nulla: e si perviene alla ragione solo abbandonando questa sostanzialità e oggettività, non nei propositi, ma nell'effettività e verità della visione» (ivi, 151-52; 884 leggermente mod.). Sulla stessa linea gli appunti di WL 1807: «*Essere*. Errore fondamentale. – Ora, ponendo al suo posto un'altra parola = vita, se si trasforma quest'ultima nuovamente in *essere* l'errore non è tolto. Succede facilmente: il pensiero naturale è proprio quello che estranea dalla vita, che uccide [...] Ad esempio, se ora qualcuno domandasse: *vita*, che cos'è questo?, allora sarebbe chiaro che non è giunto a un pensiero vivente. – Non è un *che cosa*, qualcosa da porre due volte, da determinare con un'apposizione. – Quel tale vuole pensarla, proprio perché affronta la questione con la massima del pensiero come assoluta. Ma appunto, essa si lascia solamente vivere; pensare al massimo così, che non si lascia assolutamente pensare, e nel pensiero scompare; ciò che pure è una determinazione ulteriore da parte del pensiero, della cui possibilità proprio qui dobbiamo rendere conto. Determinazione grammaticale: *vita* [lt.], *vivere* [lt.], *esse*, *essentia*. La vita è, si dispiega nell'essere [*weset*], attivamente e virtualiter: e lo è va pensato proprio come vita. Un *verbum activum*, non *neutrum*. – La vita infatti si può solo *vivere*» (GA II, 10, 118-19; 37-38).

9. Il termine viene impiegato nelle *Meditazioni personali* del 1793/94, ma non compare nel testo della *Grundlage* 1794/95. Esso riappare nei testi successivi del periodo di Jena, quan-

Se l'unità assoluta a cui viene ricondotto il molteplice si scopre come intreccio indissolubile «tra essere e vita, e vita ed essere», il pensiero che vuole cogliere questa unità dovrà essere a sua volta esercitato in forma di attività dinamica, di pensare in atto. Quell'unità diventa, per il pensiero, il determinabile che il pensiero deve cercare di determinare senza tradire: la costante sfasatura tra determinazione e determinabilità riapre così, costantemente, il movimento della riflessione, che trova nella dottrina della scienza la sua esposizione scientifica¹⁰.

Se teniamo conto di questa sfasatura, possiamo anche giustificare la necessità di affiancare, allo «A» dell'unità assoluta, il «punto» dello scaturire genetico della disgiunzione. In realtà, si tratta di una disgiunzione a sua volta disgiunta: da una parte, abbiamo la disgiunzione tra essere e pensiero (S – D); dall'altra, abbiamo l'articolazione della filosofia kantiana nelle tre *Critiche* (x, y, z) che vanamente hanno cercato di riportare la disgiunzione essere – pensiero alla sua «assoluta unità». Il «punto» rappresenta geometricamente, e dunque inadeguatamente, l'elemento della congiunzione disgiuntiva tra queste due diverse disgiunzioni: quella tra essere e pensiero, da una parte; quella vigente nella tripartizione delle critiche kantiane, dall'altra.

Il punto è la genesi da cui scaturiscono sia l'opposizione tra soggetto e oggetto, essere e pensiero; sia il tentativo filosofico di comprenderla e riassorbirla da parte del criticismo kantiano, che per Fichte non rappresenta una filosofia fra le altre, ma la prima forma ancora incompleta di filosofia trascendentale. In questo senso, la filosofia di Kant non è soltanto un prodotto storico, ma costituisce essa stessa un momento interno alla struttura eterna della ragione: momento che è emerso storicamente, ma la cui validità resta sottratta al divenire del tempo, proprio perché costituisce la prima forma di autocoscienza trascendentale cui sia pervenuta la ragione.

do Fichte pensa ad una esposizione *nova methodo*. Nelle dottrine della scienza del periodo berlinese, tra il 1801 e il 1804, la sua funzione sembra progressivamente assorbita dal termine *Einsicht*. La nozione di «agilità» svolge una funzione particolarmente importante in WL NM 1798/99 e WL 1801/02. Il concetto però, se non il termine, è ampiamente prefigurato nell'«oscillare» (*Schweben*) dell'immaginazione produttiva della *Grundlage* 1794/95.

10. La dialettica fra determinazione (*Bestimmung*), determinabilità (*Bestimmbarkeit*) e determinatezza (*Bestimmtheit*), fondamentale per la *Grundlage*, viene inserita durante il periodo berlinese nella cornice più ampia delle relazioni tra assoluto e fenomeno, ma resta fondamentale per la comprensione della struttura della coscienza finita.

Il «punto» della genesi è allora il punto in cui le disgiunzioni si disgiungono, ma al tempo stesso si coordinano e si congiungono: proprio il movimento che le produce è anche l'unità che le abbraccia; e per dare il dovuto risalto al momento dell'unità, come necessariamente implicata nello stesso movimento che la disgrega, Fichte colloca lo «A» in posizione dominante rispetto agli altri elementi dello schema. Se infatti l'unità fosse solo nel movimento, quest'ultimo non potrebbe prodursi come movimento genetico di disgiunzione, ma soltanto come rinvio all'infinito dall'uno all'altro dei poli, che emergerebbero al pensiero come meri presupposti. Non soltanto ciascun lato della disgiunzione sarebbe presupposto rispetto all'altro, ma la stessa situazione si riproporrebbe, all'interno di ciascuna disgiunzione, per ciascun elemento nei confronti degli altri. Di qui la necessità, per Fichte, di inscrivere l'unità nello schema come sovraordinata sia rispetto alle disgiunzioni, sia rispetto al movimento genetico che le produce, inadeguatamente raffigurato dal «punto».

D'altra parte, risulta ormai indispensabile chiarire i rapporti tra questo «punto» e l'unità assoluta (= A). Di fronte a noi, abbiamo due possibilità: o tra lo A ed il punto vige una relazione di unità; oppure non c'è alcuna relazione di questo tipo, e allora tra di essi dobbiamo ammettere una disgiunzione. Se tra lo A ed il punto, però, ci fosse soltanto una relazione disgiuntiva, allora si riproporrebbe necessariamente la domanda sull'origine della disgiunzione, e il nostro schema si troverebbe catturato in un «cattivo» processo di ripetizione all'infinito. Resta dunque la prima ipotesi, che pone a Fichte la necessità di mostrare come una siffatta unità sia pensabile. Ora, poiché la soluzione in chiave genetica, nel senso trascendentale sopra ricordato, al problema dei rapporti tra unità e molteplicità è ciò che contraddistingue la dottrina della scienza da ogni altra filosofia, e in particolare dalla filosofia kantiana, la risposta su come pensare l'unità tra l'unità assoluta (= A) e il punto del movimento genetico diventa per Fichte il criterio decisivo per misurare la tenuta del suo progetto di filosofia come dottrina della scienza.

In questo contesto emerge un altro aspetto fondamentale del pensiero di Fichte, cioè il carattere intimamente *problematico* della dottrina della scienza come filosofia trascendentale. Abbiamo detto che si tratta di pensare l'unità tra lo «A» dell'unità assoluta e il «punto» del movimento genetico da cui scaturisce il molteplice: ma questa unità tra

unità e divenire della molteplicità è veramente pensabile? E se lo è, in che modo lo è? Questo è il problema, ma altrettanto importante è comprendere come Fichte lo affronta e, dal suo punto di vista, lo risolve. Come si risolve un problema? La risposta di Fichte è: semplicemente risolvendolo. Io posso mostrare la pensabilità dell'unità tra lo «A» e il punto solo provando a pensarla, e per provare a pensarla io devo al tempo stesso *inventare il modo di pensarla*¹¹.

Alla dimensione problematica della dottrina della scienza viene così a corrispondere il suo carattere intimamente *performativo*. Fichte si pone un problema, quello di costruire una filosofia come dottrina della scienza: ora, nei termini in cui il problema viene posto, se esso viene posto correttamente, si esprimono altrettante istruzioni per procedere nella costruzione della sua possibile soluzione. Quest'ultima dipenderà sia dalla correttezza dei termini nei quali il problema è stato posto, sia dalla capacità da parte del pensatore di sviluppare creativamente le soluzioni potenzialmente racchiuse, ma non derivabili per via meramente analitica, nei termini che definiscono il problema. Se Lévi-Strauss aveva letto il «pensiero selvaggio» come una forma di *bricolage*, inteso come ricerca sperimentale di soluzioni in rapporto a problemi posti da situazioni contingenti, lo stesso carattere operativo deve essere riconosciuto alla dottrina della scienza come filosofia trascendentale¹².

Rispetto alla tradizione del razionalismo scolastico settecentesco, siamo senz'altro di fronte a una forma di «pensiero selvaggio», in cui vengono stravolti sia gli assetti terminologici consolidati, sia la posizione del soggetto filosofante rispetto alla filosofia come sua prestazione (non occorre ricordare che Fichte fu il primo a fare lezioni

11. Il rapporto tra invenzione concettuale e struttura necessaria del movimento di pensiero, una volta che esso sia stato innescato, è teorizzato con straordinaria lucidità fin dal saggio programmatico del 1794 *Sul concetto di dottrina della scienza*.

12. L'accostamento potrebbe suscitare a prima vista qualche perplessità. Ma noi lo intendiamo limitato al carattere operativo del segno linguistico in rapporto alla formazione dei concetti; mentre evidentemente lasciamo da parte la connessione tra pensiero «selvaggio» e produzione mitopoietica, nei termini esatti in cui tale rapporto viene teorizzato da Lévi-Strauss. Una citazione può essere utile per indicare in che direzione potrebbe essere forse ulteriormente sviluppato il nostro accostamento: «Chaque élément représente un ensemble de relations, à la fois concrètes et virtuelles; ce sont des opérateurs, mais utilisables en vue d'opérations quelconques au sein d'un type» (C. Lévi-Strauss, *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 2008, 578).

accademiche su testi *propri*, modificando drasticamente il rapporto tra soggetto dell'enunciazione filosofica, enunciato teorico e pratica d'insegnamento). Ma il carattere «selvaggio» del pensiero di Fichte non va inteso solo in rapporto alla tradizione del razionalismo scolastico settecentesco, bensì in rapporto alle modalità interne della sua stessa produzione concettuale.

Fichte ha sempre avuto un unico problema, quello di costruire una filosofia trascendentale come dottrina della scienza; ma proprio perché il suo problema è sempre lo stesso, i termini nei quali esso viene posto possono cambiare ogni volta: anzi, secondo Fichte, *devo* cambiare ogni volta, perché altrimenti non avremmo a che fare col problema, ma col suo mero enunciato. Di contro, quest'ultimo può essere autenticamente l'enunciato di un problema, solo se al suo interno viene fatto valere il soggetto dell'enunciazione, rispetto a cui l'enunciato del problema emerge in qualità di effetto. Di qui, la necessità di variare costantemente l'esposizione¹³, poiché soltanto la variazione dell'esposizione può far emergere il problema non come enunciato, bensì come configurazione specifica di una determinata problematica (nel caso di Fichte, l'instaurazione scientifica della filosofia trascendentale in veste di dottrina della scienza)¹⁴. Al tempo stesso, nella variazione dell'enunciato ciò che emerge è la funzione

13. Il nesso tra invarianza della struttura e molteplicità potenzialmente illimitata delle sue configurazioni espositive è espresso in modo mirabile nel seguente passaggio tratto dalla terza esposizione del 1804: «Per la terza volta in quest'unico anno. Allo stesso modo mi è impossibile. Vantaggio per l'ascoltatore del fresco pensiero vivente. Vantaggio per me, che pure devo pensare alla mia propria formazione: lo voglio possedere in assoluta indipendenza da ogni espressione e da ogni forma; potendo crearlo continuamente dalla vita interiore in qualsiasi forma. – Con la WL è assai possibile: poiché è soltanto *un unico* pensiero tratto fuori da una innumerabilità e in certo modo da una infinità, allacciabile dove si vuole in questa infinità. Perciò innumerevoli modi. Solo allora uno è maestro; e se avessi un seminario per futuri insegnanti di filosofia, cercherei di elevarli a questa maestria» (WL 1804³, GA II, 7, 316).

14. Il rapporto tra i concetti di «teoria», «rottura epistemologica» e «problematica» è stato formulato, in rapporto al pensiero di Marx e alla struttura del *Capitale*, da L. Althusser in alcuni testi fondamentali degli anni Sessanta del secolo scorso. Cfr. in part. *Pour Marx* (1965), La Découverte, Paris 1996, in part. pp. 59-67; *L'objet du «Capital»*, in *Lire le Capital* (1965), PUF, Paris 1996, in part. il cap. VI, pp. 345-362. Nel testo prescindiamo da una discussione sulla teoria althusseriana delle relazioni tra scienza, filosofia e ideologia, poiché riteniamo il concetto di problematica relativamente indipendente dal contesto più ampio in cui si trova collocato nel pensiero di Althusser.

del soggetto dell'enunciazione¹⁵, cioè del filosofo trascendentale nella sua singolarità costitutiva, cioè appunto Fichte. Se non temessimo un eccesso di formalismo, qui Fichte andrebbe espresso a sua volta tra virgolette: non si tratta infatti di Fichte come individuo biografico, bensì appunto di «Fichte» come funzione di una determinata produzione concettuale, quella che appunto va sotto il nome di «dottrina della scienza».

Se dopo queste considerazioni ci rivolgiamo nuovamente allo schema, vediamo che lo A non può indicare immediatamente l'intreccio tra vita ed essere cui perviene la dottrina della verità, poiché ne appare a sua volta come proiezione concettuale o simbolica. Il segno «A» è la designazione dell'unità assoluta: ma l'unità assoluta non è a sua volta immediatamente l'intreccio tra vita ed essere, bensì ne è soltanto la presentazione (*Darstellung*) nel concetto (*Begriff*). Questo spiega perché Fichte, nel prosiegua di questa esposizione, non soltanto definisca lo A come ciò che designa l'unità assoluta in veste di concetto, ma sostenga che lo A debba essere inteso come designazione del concetto stesso. Il concetto è l'espressione dell'intreccio tra la vita e l'essere: in termini filosofici, questo intreccio si determina come «unità assoluta» di entrambi. Poiché porta ad espressione il nocciolo della teoria fichtiana della verità, il concetto permette all'unità di cui si tratta di manifestarsi nel pensiero. In questo senso, all'interno del concetto è operante una «visione» (*Einsicht*), che in quanto porta ad evidenza il contenuto dello schema, viene designata da Fichte come «luce» (*Licht*). Ai rapporti tra concetto e luce sono dedicate alcune tra le meditazioni più ardue del testo: il concetto è infatti impegnato nello sforzo di spiegare la luce che lo compenetra, ma la luce mantiene un momento di incomprendibilità, legato al fatto che essa è già da sempre implicata nel concetto, il quale deve già presupporla per poterne efficacemente operare un rischiaramento in chiave genetica.

Riassumendo: lo A è designazione dell'«unità assoluta». Tale «unità assoluta» si determina più precisamente, nel corso dell'argomentazione di Fichte, come reciproca implicazione tra «concetto» (*Begriff*) e

15. Anche in questo caso, risulta imprescindibile il riferimento a un altro autore apparentemente estraneo alle questioni di cui ci stiamo occupando, cioè E. Benveniste, di cui cfr. almeno, per quanto riguarda la teoria dell'enunciazione, i saggi ripubblicati come capp. XX, XXI e XXII nei suoi *Problèmes de linguistique générale*, I (1966), Tel Gallimard, 2006, pp. 251-276.

«luce» (*Licht*). Ora, se osserviamo più attentamente che cosa significhi «luce», ci accorgiamo che non è possibile pensare a una luce che non illumini, a un principio di visibilità che operi senza in pari tempo rendere manifesto qualcosa. A sua volta il «concetto» in senso trascendentale, che contiene al suo interno la «luce» come incorporazione, nell'«unità assoluta», di tutte le disgiunzioni, non può semplicemente «essere» questa unità, bensì deve effettuarsi come movimento di unificazione. La compenetrazione di entrambi (che Fichte designa sostantivando l'avverbio *Durcheinander*) deve perciò produrre i disgiunti nell'atto stesso con cui li porta a manifestazione: senza disgiunti non ci sarebbe nulla da far apparire, dunque l'operazione della luce si annullerebbe immediatamente, poiché essa consiste appunto nel rendere visibile; allo stesso modo il concetto, nel tentativo di comprendere il funzionamento della luce, deve intendere come divenire genetico ciò che altrimenti resterebbe l'effetto di una proiezione irrazionale. Da entrambi i lati, manifestare all'apparire e produrre ciò che appare vanno intesi nell'inscindibilità di un unico e medesimo movimento.

In questo modo, abbiamo posto almeno le basi per comprendere in che modo vada pensata l'unità tra lo «A» dell'unità assoluta e il «punto» dello scaturire genetico del molteplice. Certo, siamo ancora ben lontani dalla deduzione completa del mondo fenomenico: però abbiamo creato le condizioni a partire da cui ricercare i membri mancanti per costruire il nostro problema, avvicinandoci in pari tempo alla sua soluzione. La soluzione, infatti, non è esterna al problema, ma è costituita dall'auto-costruirsi del problema in quanto espressione determinata della problematica che in Fichte, come abbiamo detto, è data dalla costituzione di una filosofia trascendentale come dottrina della scienza.

Quando il problema ha cessato di costruirsi, significa che ha generato la sua soluzione. Come determina Fichte il momento in cui possiamo riconoscere il completamento del problema, che fa tutt'uno con la scoperta della sua soluzione? Ciò avviene quando l'ipotesi di partenza, costituita dal rapporto d'implicazione tra unità e molteplicità, nel corso dell'esposizione giunge a riprodursi, ripresentando il problema nei suoi termini di partenza; i termini di partenza che vengono riprodotti mostrano, proprio in questo modo, che il problema si è dissolto, non solo nei suoi presupposti iniziali, ma anche nei singoli passaggi che hanno rappresentato la sua progressiva soluzione. La so-

luzione è il compimento del problema, è la vittoria della problematica, che ha mostrato di non essere vana proprio perché ha condotto all'effettiva fondazione di ciò sulla cui possibilità ci stavamo interrogando fin dall'inizio della ricerca¹⁶.

Ora, l'inizio della ricerca era costituito proprio dalla domanda sulla possibilità d'istituire una filosofia come dottrina della scienza. Poniamo che Fichte sia riuscito a «chiudere» in forma coerente le sue esposizioni di dottrina della scienza, che egli cioè sia riuscito a rispettare le condizioni epistemologiche fondamentali richieste per l'instaurazione della filosofia trascendentale come scienza di tutte le scienze. Che cosa accade, allora, in questa fine?

Ritorniamo al rapporto tra l'unità assoluta (= A) e il punto della genesi. La dottrina della scienza si colloca nello spazio intermedio tra lo «A» e il punto, è il movimento oscillatorio che consiste nel risalire dal molteplice all'uno, per derivare geneticamente dall'uno il molteplice. Abbiamo visto come nello schema sia operante una duplice disgiunzione: quella di sinistra è la forma che la disgiunzione assume nella tripartizione della filosofia critica di Kant (x, y, z); quella di destra è la disgiunzione tra essere e pensiero (S – D), che il pensiero ha cercato di derivare dalla struttura stessa della ragione come unità assoluta (= A). Secondo Fichte, però, Kant non ha veramente colto la ragione come unità assoluta, perché ha studiato la ragione solo nella sua tripartizione di ragione teoretica, pratica e giudicante. La ragione di Kant è una ragione già disgiunta, che non viene colta nella sua incondizionata unità (= A), e dunque neppure può essere posta come matrice del movimento genetico all'origine dei disgiunti (S – D) e più in generale del molteplice.

La dottrina della scienza non può porsi nell'unità assoluta senza porsi nel punto genetico, e non può porsi nel punto genetico senza porsi nell'unità assoluta. Nel movimento oscillatorio fra entrambi, essa procede nel secondo corso del 1804 secondo due direzioni inverse e complementari. La prima, che culmina nella teoria della verità costituita dall'intreccio indissolubile tra «essere e vita, e vita ed essere», sviluppa la disgiunzione dal lato sinistro dello schema. In altri termini,

16. Anche da questo punto di vista, i requisiti di scientificità della filosofia stabiliti dal saggio *Sul concetto di dottrina della scienza* del 1794 restano validi per tutto il corso del pensiero di Fichte.

essa riprende il lavoro filosofico all'altezza del pensiero kantiano e dei problemi in esso lasciati aperti. Si tratta di riportare la disgiunzione all'unità, mostrando come le divisioni prodotte dalla ragione conducano alla scoperta della verità in termini di unità tra pensiero e vita, divenire ed essere¹⁷.

Una volta giunti a questo vertice (nella 15. Conferenza), Fichte può affrontare il problema dal lato opposto della disgiunzione: non più dal lato del riflesso che la disgiunzione tra pensiero ed essere aveva assunto nei diversi sistemi filosofici dell'idealismo e del realismo, culminanti appunto nel criticismo kantiano; bensì direttamente dal lato destro, in cui la disgiunzione S – D deve essere compenetrata alla luce della verità come indissolubile intreccio tra essere e vivere: in cui l'essere è propriamente un *wesen* in senso verbale, un dispiegarsi all'essere e dunque un prodursi all'apparire; così come la vita non è un sostantivo (*Leben*), ma deve essere a sua volta intesa come verbo (*leben*), che non rinvia ad alcun supporto né sostrato, ma vive appunto semplicemente nell'infinito (verbale e sostanziale) del proprio dispiegarsi.

Ora, lo sviluppo della disgiunzione dal lato destro, a partire dall'unità assoluta così come è stata declinata nella 15. Conferenza, deve condurre alla deduzione trascendentale del molteplice, secondo le modalità epistemologiche che abbiamo accennato in precedenza. Qui, la cosa importante è interrogarci sul senso complessivo dell'operazione fichtiana: posto che essa riesca, che ne è dell'identità tra principio e fine? In altri termini, che ne è della filosofia?

A questo punto entra in gioco la figura della saggezza (*Weisheit*), che rappresenta il momento della riunificazione tra filosofia e vita. Alla fine del percorso, Fichte ritiene di avere dedotto il mondo della molteplicità, di avere esposto nella loro completezza le condizioni trascendentali di possibilità dell'esperienza. Ora, però, questo movimento non è soltanto quello della giustificazione epistemologica dell'esperienza; nel realizzare la genesi dell'esperienza, infatti, è la stessa filosofia che si è giustificata in rapporto al suo progetto di partenza. Si trattava di ricondurre il molteplice all'unità assoluta, e di derivarlo geneticamente da questa stessa unità. I due movimenti, che in WL 1804² si presentano come separati sul piano dell'esposizione, devono essere pensati come concettualmente inseparabili, in altri ter-

17. Cfr. *supra*, nota 7.

mini come simultanei. Si tratta di un altro aspetto importante della concezione fichtiana della filosofia trascendentale, che vale la pena di sottolineare: è l'idea che la filosofia sia l'esposizione diacronica di un'unica visione, che andrebbe abbracciata nell'istantaneità di un unico colpo d'occhio, all'interno di un unico sguardo¹⁸. Ritorna l'elemento dell'intuizione, come elemento richiesto per la comprensione dell'assetto epistemologico della dottrina della scienza, e dunque privo dei caratteri di misteriosità e misticismo che venivano imputati all'uso che di questo concetto stava facendo Schelling.

D'altra parte, proprio assumendo che la dottrina della scienza costituisca un'immagine intimamente strutturata e compiuta, tale da poter essere istantaneamente abbracciata nell'unità di un unico sguardo, la conseguenza che Fichte ne trae è che in tal modo ad essere giustificata e compresa non è soltanto l'esperienza, nelle strutture di fondo che trasformano la molteplicità dei suoi aspetti in una totalità organizzata, cioè in un mondo. Ad essere giustificata, ed a sua volta dedotta, è la stessa legittimità dell'impresa trascendentale: la deduzione delle condizioni di possibilità dell'esperienza è al tempo stesso la deduzione delle condizioni di possibilità della filosofia¹⁹. L'elemento problematico costitutivo della dottrina si è rovesciato nella sua affermazione apodittica: la dottrina della scienza si è affermata effettivamente come tale, poiché ha dimostrato nei fatti di avere compiuto ciò che si era all'inizio proposta di fare. Nello sfociare sul mondo dell'esperienza,

18. Particolarmente chiara al riguardo WL 1801/02: «La dottrina della scienza, come mostra la composizione della parola, deve essere una dottrina, una teoria del sapere, la quale teoria si fonda senza dubbio su un sapere del sapere, lo produce ovvero, in una parola, lo è. In conseguenza del concetto, questo sapere del sapere è innanzitutto esso stesso un sapere, l'unificazione di un molteplice assolutamente con un solo sguardo [...] la dottrina della scienza, che è certo il sapere del sapere, non è una molteplicità di conoscenze, non è un sistema o connessione di proposizioni, ma è assolutamente solo un unico, indivisibile sguardo» (GA II, 6, 139-40; 585-87). Infine, esplicitamente in rapporto al nesso unità/moltiplicità: «Nonostante che la dottrina della scienza non sia un sistema di conoscenze, ma un'unica intuizione, tuttavia potrebbe essere benissimo che l'unità di questa intuizione non fosse in nessun modo un'assoluta semplicità [...] ma che essa fosse un'unità organica, una fusione della molteplicità in unità e insieme una fuoriuscita dell'unità nella molteplicità e precisamente in una inscindibile unità. Tuttavia già da ciò potrebbe emergere che questa intuizione deve cogliere in un solo sguardo un molteplice di intuizioni [...]» (ivi, 141-42; 588).

19. In questo aspetto già L. Pareyson aveva individuato il tratto caratteristico del pensiero di Fichte (cfr. il suo classico *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1976²; I ed. 1950).

quindi, la filosofia trascendentale è ritornata riflessivamente su di sé, scoprendo che le condizioni di possibilità dell'esperienza, che essa ha dedotto, sono le stesse che hanno reso possibile il suo esercizio come filosofia. Questo ritorno del pensiero su di sé era mancato a Kant, che aveva assunto la ragione come tema di studio, ma non era egli stesso divenuto la ragione di cui parlava²⁰.

Lo spazio intermedio tra lo «A» dell'unità assoluta e il «punto» del movimento genetico si rivela, in tal modo, non come un luogo presupposto al movimento del pensiero, bensì come un effetto del movimento di pensiero stesso: una proiezione simbolica di quel procedimento riflessivo che nel comprendere le condizioni di possibilità dell'esperienza ha compreso le leggi del suo stesso modo di procedere. Ma ora che l'unità assoluta si è scoperta come intimamente pervasa dall'autocoscienza filosofica, restano aperte due strade: o lo sterile appagamento nel risultato raggiunto, o l'apertura all'indissolubile intreccio tra «essere e vita, e vita ed essere», che noi abbiamo colto riflessivamente nel concetto, che abbiamo senz'altro vissuto nel pensiero, ma che nel pensiero abbiamo appunto vissuto solo riflessivamente, ancora una volta soltanto in uno schema.

Ora, secondo Fichte, se la filosofia si accontentasse della prima ipotesi, se volesse godere del suo proprio appagamento, essa pretenderebbe da sé qualcosa di impossibile: infatti, volendo racchiudere nell'unità schematica di un'immagine il divenire infinito della vita, sarebbe costretta o a negare nichilisticamente la vita stessa, distruggendola nel suo concetto (e allora avrebbe ragione Jacobi ad accusare di «nichilismo» la dottrina della scienza); oppure cadrebbe in una evidente contraddizione performativa. Sarebbe infatti impossibile lasciare libero corso al flusso della vita, e al tempo stesso racchiudere la sua mobile infinità in un'unica immagine: saturando la differenza che la contrassegna nel suo statuto simbolico, essa dovrebbe coincidere, nella sua finitezza, con l'eterno scorrere all'infinito della vita stessa.

Se la filosofia comprende l'impossibilità di seguire la prima via, al pensiero resta aperta la possibilità di percorrere la seconda. L'immagine che ha raffigurato la vita nella dottrina della scienza come movimento

20. «Qui, anche Kant è proceduto solo *per osservazioni e tentativi*. Egli ha saputo il che cosa, ma l'organo gli è sfuggito [...] Parlava dell'apriori: ma non è divenuto egli stesso l'apriori» (WL 1807, GA II, 10, 114-15; 27-28).

riflessivo del pensiero, e come esposizione di questo movimento nel linguaggio, è l'immagine che si è colta nella sua natura di mera immagine: in essa la vita si è compresa come «A», come «concetto» ed «unità assoluta», ma in pari tempo ha ormai compreso che l'unità non è l'Uno, bensì è tale proprio perché in sé esprime la differenza incolmabile tra vita in immagine e vita effettiva. Di questa vita effettiva, anche l'immagine è un'espressione effettiva, ma effettiva appunto in quanto immagine, in quanto schema, in quanto «concetto» proiettato sulla vita dalla riflessione. La riflessione trascendentale, che ha colto tutto questo, è dunque ora libera di operare il supremo «distacco» anche nei confronti di se stessa. Dopo avere evidenziato il carattere proiettivo dei concetti che ci hanno accompagnato nel corso della deduzione, siamo finalmente in grado di abbandonare alla loro matrice schematica non solo i singoli concetti, ma l'intero movimento da cui sono geneticamente scaturiti. Questa sottrazione operata dalla filosofia sulla filosofia coincide per Fichte con l'apertura di una nuova dimensione di esperienza, a cui egli dà il nome di «saggezza» (*Weisheit*).

Non si tratta più della vecchia *Weltweisheit*, di quella «sapienza mondana» che nel Settecento tedesco qualificava la filosofia come sapere profano di fronte alla teologia come «scienza di Dio». Non siamo più nell'ordine puro e semplice del conoscere, ma in quello di una condotta di vita permeata dal sapere, di un sapere che è diventato principio stabile in quello che potremmo chiamare un nuovo stile di vita. Questo ci permette di riprendere le considerazioni iniziali, quando ci chiedevamo se in fondo, nella declinazione fichtiana della filosofia trascendentale, il rapporto tra verità e conoscenza, filosofia e vita non resti improntato a un carattere di reciproca estraneità, per cui la riscoperta della vita, o perfino il raggiungimento della verità, si opererebbe soltanto mediante l'attività negativa di una sottrazione del conoscere dall'essere, del concetto dalla realtà e dalla vita «vera».

Ora, benché le espressioni di Fichte possano indubbiamente prestarsi a una simile lettura, ci sembra che la direzione corretta per interpretare il nostro autore sia un'altra. Intanto, la filosofia è un'attività intimamente creativa le cui radici sono nella vita, e dunque è un'espressione pienamente positiva delle potenzialità creatrici insite nella vita stessa. Non è il caso di ripetere quanto abbiamo osservato a proposito del rapporto tra carattere problematico della dottrina della scienza e principio di variazione strutturale delle sue esposizioni

sistematiche. Però vale la pena di aggiungere che la scientificità, per Fichte, è inscritta nella destinazione dell'uomo in quanto essere vocationalmente chiamato alla ricerca della verità; che dunque essa non è né un passatempo né un accessorio, bensì è l'attività da cui dipende la possibilità stessa di mantenere l'uomo in miglioramento costante e in continuo sviluppo²¹. A ciò fa riscontro il fatto che i concetti geneticamente prodotti all'interno dell'esposizione costituiscono le strutture che reggono il mondo dell'esperienza, ne rappresentano i principi trascendentali di funzionamento. Essi hanno dunque un significato effettivo, ed è per questo che Fichte s'impegna a presentarne una derivazione sistematicamente esaustiva.

D'altra parte, il carattere «effettivo» (*wirklich*) dei concetti che governano i processi vigenti nell'esperienza non coincide col principio «reale» (*real*) che opera attraverso di essi, e che per loro tramite giunge all'apparenza. La dottrina della scienza, come filosofia trascendentale, deve dunque rendere conto non soltanto del funzionamento effettivo dell'esperienza nei suoi principi fondamentali, ma anche della strutturale *differenza* tra le leggi effettuali dell'apparenza, e il principio reale che ne costituisce la matrice genetica (l'Uno assoluto della vita come dispiegarsi all'infinito nell'essere – *leben/wesen*). Anzi, possiamo dire che queste due operazioni non possono andare l'una senza l'altra: l'identificazione tra piano effettuale della manifestazione e piano reale dell'intreccio vita/essere condurrebbe all'impossibilità di scoprire la matrice genetica delle apparenze, e dunque farebbe ricadere la filosofia dal piano trascendentale della dottrina della scienza a quello dogmatico dei sistemi idealisti (Schelling) o realisti (Spinoza). Quando Fichte parla di sottrarre o detrarre, egli intende dunque un'operazione che è negativa solo all'apparenza, poiché in realtà è essa stessa altamente produttiva: proprio attraverso questa «sottrazione» è possibile infatti far emergere il piano reale che pulsa al cuore dell'esperienza, lasciando in pari tempo intatta quest'ultima nelle modalità fondamentali del suo funzionamento effettivo.

21. «La prima fra tutte le conoscenze da attribuire all'uomo che pratica la scienza è che la scienza non è un vacuo gioco che serve a far passare il tempo, e neppure un lusso in sé non necessario ma utile solo a un più elevato piacere della vita, bensì che essa è qualcosa che va attribuito assolutamente al genere umano e l'unica fonte possibile di ogni suo ulteriore progresso» (WL 1801/02, 132-33; 581 leggermente mod.). I testi di riferimento sulla questione sono i tre cicli di lezioni sulla destinazione del dotto (1794, 1805, 1811).

Infine, dal lato più squisitamente etico, il «distacco» che Fichte esige dal filosofo rispetto alla sua stessa attività del filosofare costituisce una delle forme in cui si produce la «decisione» realmente libera di cui tratta il Settimo dei *Discorsi alla nazione tedesca*²². Qui, Fichte distingue tra due concezioni della libertà: quella secondo cui questo concetto equivale a quello di libero arbitrio; e quella secondo cui esso equivale alla capacità di operare decisioni effettive sul piano della realtà. Il primo è un concetto, secondo Fichte, radicalmente incompleto e depotenziato: esso infatti designa un semplice oscillare dell'immaginazione tra possibilità alternative, concepite come eticamente equivalenti, rispetto alle quali si tratterebbe di operare una scelta che a questo punto, vista la relativa indifferenza dei possibili tra cui scegliere, potrebbe avvenire solo in base al calcolo prudenziale dei vantaggi e degli svantaggi. Però, secondo Fichte, la logica della «prudenza» (*Klugheit*) è solo apparentemente razionale. Infatti, assumendo una determinata situazione come immutabilmente data, essa è costretta a presupporre che tale situazione sia di per sé razionale: solo in base a questo presupposto essa potrebbe poi giustificare come razionale il calcolo rispetto a cui opera le proprie scelte. Se viceversa la situazione (com'era secondo Fichte nel caso dell'occupazione napoleonica della Prussia) è totalmente irrazionale, assumerla come il quadro di riferimento imm modificabile per le proprie scelte condanna ciascuna di queste ad essere di per sé irrazionali, anche se apparentemente vantaggiose per questo o quell'individuo.

La libertà in senso proprio consiste invece nella capacità di individuare, all'interno di un contesto concretamente dato, ciò che in quel contesto costituisce la via più opportuna per far sì che, all'interno delle apparenze, si manifesti e si faccia valere come forza effettiva il principio «reale» che ne sta alla radice. Solo la decisione che esprime la forza di questo «di più» (*Mehr*) rispetto a tutte le apparenze è autenticamente libera, perché produce uno scarto differenziale indeducibile dalla sommatoria degli elementi effettivamente dati, tra ciò che esiste effettivamente in un determinato momento, e ciò che invece merita di esistere anche a costo di rompere radicalmente con la situazione presente. In questo senso, solo una siffatta decisione è autenticamente

22. GA I, 10, 183-97, in part. 192-94; 91-109, in part. 101-05. Per la differenza tra *Klugheit* e *Weisheit*, cfr. WL 1804², 254-56; 959-61.

«razionale», proprio perché sospende il calcolo prudenziale dei *pro* e dei *contra*, e promuove l'irruzione della vita «vera» nell'ambito altrimenti staticamente dato, e perciò sostanzialmente irrazionale, del mondo fenomenico.

Il «distacco» del filosofo dalla filosofia è equivalente a una decisione di questo tipo, e racchiude il momento in cui il sapere, da mera attività di riflessione, diventa principio costitutivo di una determinata volontà. L'unità tra sapere e volontà è ciò che appunto riceve da Fichte il nome di «saggezza» (*Weisheit*). In questa saggezza, la filosofia diventa vera e propria «arte» come condotta di vita: il sapere filosofico non è più separato dalle attività dell'esistenza effettiva, bensì permea la volontà del singolo, attribuendo ad essa in pari tempo chiarezza di visione e costanza di principi²³. Se non sfociasse nella saggezza, la filosofia tornerebbe ad essere un vuoto gioco di virtuosismi teoretici; ma se non ci fosse la filosofia, neppure la saggezza sarebbe possibile, poiché alla visione mancherebbe l'apporto del sapere, e solo il sapere può essere il principio di una visione intellettuale (*Einsicht*), che nell'esistenza effettiva coglie il Principio reale in essa operante, ponendo il soggetto non più soltanto in grado di comprendere la verità, ma come si dice in linguaggio corrente, di metterla finalmente in pratica: in una parola, di vivere veramente.

23. «Tutti gli altri sistemi restano prigionieri in uno schema, che essi scambiano per la cosa: essi perciò sono filosofie di ombre e di schemi. L'essere dei materialisti, il vedere dei mezzi idealisti, non sono affatto gli schemi giusti. Lo schema più alto e assoluto è quello della vita. Nemmeno la W.L. può andare oltre quest'ultimo, ma sulla sua natura *schematica* essa non s'inganna. Inoltre, essa in generale vede la realtà non in una qualche filosofia, né in se stessa, bensì nella vita, e così sua figlia, per amor della quale soltanto essa esiste, è la saggezza» (WL 1807, GA II, 10, 132; 57). Per la relazione tra saggezza e arte di condurre un determinato stile di vita, cfr. *ivi*, 115; 28-29: «A. mondo ultrasensibile, x. mondo sensibile. Non perdere nessuno dei due, bensì mantenersi sempre nell'unità che lega, nel legame di entrambi. Questa è la saggezza, che secondo quella dottrina dobbiamo condurre nella vita ad arte compiuta, sempre presente, e che non sfugge mai dalle mani». Infine, da sottolineare, per le sue inevitabili assonanze wittgensteiniane, il passo già richiamato di WL 1804²: «Il valore è solo nel sapere, e certo in quello assoluto, e tutto il resto è senza valore. Ho detto di proposito nel sapere assoluto, in nessun modo nella dottrina della scienza *in specie*, perché anch'essa è solo la via e ha solo il valore della via, in nessun modo un valore in sé. Chi è salito, non si preoccupa più della scala» (254; 959 leggermente mod.).