

## Fichte: la fondazione genetica del trascendentalismo kantiano

DANIELE FLERES\*

**Sommario:** 1. La peculiare ricezione fichtiana di Kant. 2. La fondazione genetica del trascendentalismo. 2.1 Per un'estensione del concetto trascendentale di esperienza tramite l'intuizione intellettuale 2.2 Il principio nella riflessione genetica dell'unità tra essere e coscienza. 3. La fondazione genetica del *Sollen*.

**Abstract:** The aim of this essay is to show Fichte's foundation of the transcendental philosophy by the concept of *genesis* (or *intellectual intuition*). According to the latest studies of the Twentieth Century, Fichte's philosophy is a model of a transcendental philosophy (not an idealism) that re-defines the core and the principal thesis of Kantianism. Our exposition argues this re-foundation of Kant's transcendentalism drawing attention to the central role of the concept of *genesis*, that is the thought's act of concentration on itself. By this act according to Fichte we can have experience of the essence of our thought, discovering the *principle of the whole human experience*, the principle that is the *essential unity of being and consciousness*: the I (also called *autoactivity*, or *Absolute*). Fichte's transcendentalism presents this discovery as an intellectual evidence that makes possible a scientific foundation of knowledge, that he illustrates in his *Wissenschaftslehre*. This essay analyses Fichte's philosophical foundation in relation with Kantian philosophy, as it often occurs in Fichte's works. We start this inquiry explaining the typical Fichte's reception of Kant's theory in comparison with the reception of other important philosophers of the time (especially Reinhold and Schulze). Then we focus our analysis on *Wissenschaftslehre 1804-II*, one of the most important Fichte's explanation of transcendental foundation of knowledge by *genesis*' concept and method. Eventually, we complete our study including a general view of Fichte's genetic-transcendental foundation of moral by comparing it with Kant's moral philosophy, explaining the role of Fichte's concepts of *pure will* and *duty* (*Sollen*).

**Keywords:** genesis, intellectual intuition, autoactivity, Wissenschaftslehre, Science of Knowledge, practical reason, freedom, sentiment, pure will, duty, Sollen, Sittenlehre, Science of Ethics.

Con questo contributo si vuole affrontare il complesso tema della fondazione fichtiana della filosofia, nella prospettiva della elaborazione e ri-formulazione del trascendentalismo kantiano che Fichte attua mediante il concetto di *genesis*. Concetto, che è in realtà un *metodo* della filosofia: secondo Fichte ciò che manca alla filosofia di Kant – e non solo – è una riflessione radicale del sapere sul suo porsi stesso, che dovrebbe esplicitarsi proprio nell'*effettivo atto* di osservazione del pensiero su sé, sul suo proprio procedere, che è proprio ciò che Fichte definisce *genesis* (o anche *intuizione intellettuale*).

Il vantaggio di avviare l'indagine del rapporto tra i due filosofi attraverso questa prospettiva – secondo il sottoscritto – è quello di poter individuare in modo immediato il punto cruciale in cui avviene il distacco tra le due ricerche sul trascendentale, dove il sistema di Kant finisce (nell'esplicita dichiarazione dell'impossibilità di un'indagine della ragione in tal senso) e dove quello di Fichte inizia. Ciò permette inoltre anche di mettere in primo piano la ragione fondamentale del dissenso tra i due filosofi, la motivazione per cui Kant considererebbe la dottrina della scienza esterna al terreno della

---

\* Membro della "Rete italiana per la Ricerca su Fichte", promossa dal Prof. Marco Ivaldo e dalla Prof.ssa Carla De Pascale.

filosofia trascendentale, che è la stessa – all'apparenza paradossalmente – per cui Fichte afferma il suo sistema come l'autentica realizzazione di questa.

In questo contesto risulta ineludibile il riferimento all'ormai nota interpretazione della filosofia di Fichte intesa non come idealismo ma come filosofia trascendentale, svolta ermeneutica importante negli studi novecenteschi sul filosofo<sup>1</sup>. Con questa interpretazione si segue la stessa prospettiva del filosofo sulla definizione da dare alla sua filosofia. A differenza della comune ricezione che legge la sua filosofia come un idealismo soggettivo, Fichte ha ribadito costantemente nella sua ventennale produzione filosofica di aver avanzato una riflessione di tipo trascendentale, ossia di una filosofia ancorata ad un punto di vista del finito mai risolvendosi nell'infinito (vedi l'idealismo di Hegel): ad un punto di vista che sviluppa un discorso sul sapere solo all'interno *e attraverso* i limiti posti da questo stesso.

Nell'intento del nostro studio è innanzitutto importante mettere in luce come spesso Fichte affermi la sua appartenenza al trascendentalismo proprio mostrando la connessione essenziale tra la sua filosofia e quella di Kant. Per Fichte il filosofo di Königsberg ha effettivamente espresso la verità che è data cogliere mediante il discorso filosofico, senza però darne l'effettiva fondazione, la legittimazione che renderebbe scientifica – quindi universale e innegabile – la teoria. Kant avrebbe esposto i risultati della filosofia senza tuttavia porre in atto il movimento teoretico (che è nell'essenza pratico dal momento che si fonda su un'*intuizione effettiva*) che permette di dimostrare questi risultati stessi<sup>2</sup>. Si potrebbe dire che nella prospettiva fichtiana quello di Kant è un *trascendentalismo ancora dogmatico*, dal momento che non fonda il sapere e la sua esposizione sistematica attraverso un *principio scientifico*, un'evidenza immediatamente accessibile la cui negazione comporterebbe inevitabilmente una contraddizione nel discorso filosofico. Ciò secondo Fichte risulta assolutamente fondamentale, sia per inverare il sistema kantiano, sia – soprattutto – per rispondere a quelle criticità del trascendentalismo poste in evidenza dalle critiche di Maimon e Schulze. La questione cruciale che pone Fichte ad un radicale ri-pensamento della filosofia trascendentale, è che questa nella forma in cui è stata posta da Kant non è ancora esente dalle possibili critiche dello *scetticismo*, e ciò proprio nella mancanza di una fondazione scientifica, di una messa in mostra del *principio genetico* a cui implicitamente si rifa ogni sapere per affermarsi.

---

<sup>1</sup> Data ormai l'importante mole degli studi – anche italiani – su Fichte in tal senso, segnaliamo qui solo due studi emblematici di tale interpretazione trascendentale: L. PAREYSON, *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1950; R. Lauth, *La filosofia trascendentale di J.G. Fichte*, a cura di C. Cesa, Guida editori, Napoli 1986. Reinhard Lauth è inoltre promotore e principale fautore della recente edizione critica della produzione filosofica di Fichte, la *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (in sigla GA), che ha permesso una *renaissance* degli studi sul filosofo anche alla luce delle opere inedite (in particolare le circa *venti esposizioni* della dottrina della scienza).

<sup>2</sup> «Kant non ha esposto il sistema, ma lo possiede, e sarebbe un problema sapere se lo possiede con chiara coscienza, o se ha un genio che gli dice la verità senza comunicargliene i fondamenti» (GA, III, 2, p. 18). «Secondo la mia intima persuasione Kant ha semplicemente indicato la verità, senza essere lui stesso consapevole dei suoi fondamenti» (GA, III, 2, p. 20).

Per comprendere la riformulazione fichtiana della filosofia trascendentale, è quindi indispensabile tracciare almeno sommariamente la ricezione che Fichte ha di Kant, ed il contesto storico-filosofico in cui egli matura la consapevolezza della necessità di una fondazione scientifica del trascendentalismo.

## 1. La peculiare ricezione fichtiana di Kant

Si potrebbe esser tentati di affermare che la filosofia di Fichte nasce dalla assolutamente peculiare ricezione che egli ha di Kant. Sia a differenza degli altri primi interpreti di Kant, sia a differenza di molti interpreti successivi proponenti una consonanza essenziale con la sua filosofia (come ad esempio quelli afferenti al cosiddetto neokantismo), Fichte non legge il trascendentalismo kantiano attraverso una prospettiva centralizzante la *Critica della ragion pura*. Anzi di quest'ultima Fichte arriverà a dire che

«del mondo superiore e puramente spirituale, parlava in modo veramente molto poco raccomandabile. [...] L'alta moralità interiore dell'uomo corresse il filosofo, e così comparve la Critica della ragion pratica. In questa l'io, attraverso il concetto categorico che lo abita, si mostrò come qualcosa in sé, cosa che nella Critica della ragion pura, assolutamente sorretta e condotta dallo è empirico, non sarebbe mai potuta accadere»<sup>3</sup>.

È nella *Critica della ragion pratica* che Fichte rinviene la pointe del trascendentalismo kantiano, poiché solo in essa si scorgerebbe quella dimensione spirituale che è per il pensatore il vero fine della filosofia, quel *regno della libertà* che lo avrebbe liberato dal peso desolante del materialismo<sup>4</sup>. Attraverso la lettura di questa Critica Fichte approda ad una svolta decisiva nel proprio pensare, poiché solo nel *fatto della ragione pratica* e del suo *primato* ritrova la possibilità e un orizzonte di senso per la speculazione filosofica.

Questo incontro con la filosofia pratica di Kant sarà così cruciale per il filosofo che la sua propria riflessione si accompagnerà costantemente ad un dialogo con essa, fino ai *Diari* del 1813, ultimo lasciato prima della morte. Pur giungendo infine anche ad esiti molto diversi, Fichte non interrompe mai il confronto con la filosofia del maestro, poiché solo in questa riconosce una riflessione che persegue autenticamente lo scopo della filosofia, l'unica che riesce a discutere dell'*essenza dell'uomo* senza distaccarsi dal sapere e dai suoi confini.

---

<sup>3</sup> J.G. FICHTE, *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804*, cit., in GA, II, 8, p. 27; tr. it. a cura di M.V. D'Alfonso: *Dottrina della scienza. Seconda esposizione del 1804*, Guerini e Associati, Napoli 2000, tr. it., cit., p. 75.

<sup>4</sup> «Dopo che ho letto la Critica della ragione pratica vivo in un nuovo mondo. Mi sono crollate affermazioni che credevo inconfutabili; mi si dimostrano cose che credevo non potessero mai essermi dimostrate, ad esempio il concetto di una assoluta libertà, del *dovere*, eccetera [...]. Che benedizione per un'epoca in cui la morale era distrutta dai suoi fondamenti ed in cui il concetto di *dovere* era cancellato da tutti i vocabolari» (GA, III, 1., n. 63, p. 167). Per un approfondimento sul materialismo del giovane Fichte e sull'influsso fondamentale della filosofia kantiana per la formazione nella sua filosofia dei concetti di libertà e pratico rimando a: T. VALENTINI, *I fondamenti della libertà in J.G. Fichte. Studi sul primato del pratico*, Editori Riuniti, Roma 2012.

Il *primo apporto fondamentale* di Kant alla filosofia è quindi quello di aver mostrato l'unica via praticabile per argomentare filosoficamente della libertà e della morale, del *mondo ideale*. A questo primo apporto fondamentale dobbiamo aggiungerne un secondo, che permette di avere così a mio parere una prospettiva generale della peculiarità della ricezione fichtiana di Kant. Tale *secondo apporto fondamentale* è una concezione sistematica del sapere, esprimendosi nella possibilità di una *connessione tra mondo reale e mondo ideale*, un'unità a fondamento sia della natura che della libertà. Anche in questo caso tale intuizione non deriva dalla Critica della ragion pura, bensì dalla *Critica del giudizio*, in cui «nella sua introduzione, la cosa più significativa di questo importantissimo libro, apparve la dichiarazione che il mondo sensibile e quello soprasensibile dovessero essere connessi in una radice comune, ma del tutto ininvestigabile»<sup>5</sup>.

La filosofia kantiana non solo riesce quindi a dare legittimità ad un discorso sull'ideale e sulla morale, ma intuisce anche che vi deve essere una connessione fondamentale di questo con il regno della natura, un *fondamento comune* che permette l'unitarietà del sistema della conoscenza<sup>6</sup>. Tale fondamento comune risulta però secondo Kant *ininvestigabile*, ed è proprio qui invece che la speculazione di Fichte si avvia ad una propria indipendenza e ad una nuova formulazione (genetica) del trascendentale.

Prima però di passare a questo punto decisivo che ci inserirebbe nel contenuto centrale di questo saggio, per comprendere ancora più specificatamente la ricezione fichtiana di Kant, diamo qualche cenno in riferimento al contesto storico-filosofico e alla più generale discussione del tempo sulla filosofia kantiana<sup>7</sup>. Come già sottolineato nel paragrafo precedente, ciò risulta fondamentale per comprendere l'esigenza di Fichte di rispondere ad alcune criticità del sistema kantiano, dando così un nuovo principio ed una nuova forma alla filosofia trascendentale. L'assenza di un principio unitario è infatti una delle principali critiche esposte alla filosofia kantiana, in particolare da K.L. Reinhold. Secondo Reinhold nella filosofia di Kant è assente un principio unificante, l'unità originaria soggiacente alla sua teoria che tuttavia egli non ha esplicitato. L'esplicazione di questo principio implicito al trascendentalismo kantiano sarebbe il compito della nuova filosofia, realizzando anche quel necessario

<sup>5</sup> J.G. FICHTE, *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804*, cit., in GA, II, 8, p. 27; tr. it. cit., pp. 75-76.

<sup>6</sup> «Ora, sebbene vi sia un immensurabile abisso tra il dominio del concetto della natura, o il sensibile, e il dominio del concetto della libertà, o il soprasensibile, in modo che non è possibile nessun passaggio dal primo al secondo (mediante l'uso teoretico della ragione), quasi fossero due mondi tanto diversi, che il primo non potesse avere alcun influsso sul secondo; tuttavia il secondo *deve* avere un influsso sul primo [...] Sicché vi deve essere un fondamento dell'unità tra il soprasensibile, che sta a fondamento della natura, e quello che il concetto della libertà contiene praticamente» (I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, 1790; tr. it. a cura di A. Gargiulo: *Critica del giudizio*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 23).

<sup>7</sup> «È interessante osservare la posizione di Fichte nel quadro del dibattito sul criticismo kantiano. Il suo modo di guardare a Kant e di discuterne la teoria si differenzia da quello dei suoi contemporanei, non soltanto dall'ottica degli avversari o dei critici di Kant, ma anche dall'approccio a Kant di coloro che si professavano difensori (o miglioratori) della filosofia critica. Ai primi sono riconducibili coloro che rimproveravano alla teoria di Kant di essere incoerente o contraddittoria (quali Jacobi o Schulze), oppure di mancare di originalità e di ripetere pensieri già e più chiaramente formulati da Leibniz, Berkeley o Hume (quali Garve, o Feder, o in parte Schulze), oppure di proporre in realtà nuovi pensieri, ma del tutto falsi o infondati (quali Herder, o in parte Jacobi). Ai difensori della filosofia critica appartengono invece pensatori quali Reinhold, Maimon, Beck, che, difendendo Kant, intendevano anche insieme correggerne le carenze e migliorarne l'assunto» (M. IVALDO, *I principi del sapere: la visione trascendentale di Fichte*, Bibliopolis, Napoli 1987, p. 53). Il testo ora citato di Ivaldo offre nel suo primo capitolo un'analisi sotto diversi punti di vista dell'origine kantiana del pensiero di Fichte. È con ciò particolarmente indicato per un ulteriore approfondimento delle questioni ora sollevate.

passaggio (poi negato da Kant in quanto secondo egli già realizzato) dalla critica al sistema della filosofia annunciato nella Critica della ragion pura. Con ciò per Reinhold la filosofia critica deve diventare una *Elementarphilosophie*, attraverso l'individuazione del *principio di coscienza* come fondamento della conoscenza<sup>8</sup>.

Di ciò quel che in questa sede ci interessa sottolineare, è che per Fichte Reinhold ha colto un problema reale dell'esposizione kantiana, soprattutto nell'ottica di un'argomentazione trascendentale talvolta rapsodica e non rigidamente conseguente proprio nella mancanza di un principio scientifico che ne dettasse anche il metodo. A ciò si collega la critica ancor più importante a cui abbiamo accennato, ossia quella che cerca di minare le fondamenta stesse del trascendentalismo e della filosofia in generale: lo *scetticismo* di Schulze e di Maimon. Questi – appoggiandosi anche alla celebre critica di Jacobi sull'incoerenza del concetto di *cosa in sé* nella teoria della conoscenza kantiana<sup>9</sup> – affermano rispettivamente che la filosofia critica è infondata perché scambia l'ordine della realtà degli oggetti con quello della loro pensabilità (Schulze<sup>10</sup>), e perché presuppone nel suo uso leggi universali dichiarandole a priori (come la legge che tutto abbia una causa) senza tuttavia dimostrarne la realtà (Maimon<sup>11</sup>).

Queste ultime critiche per Fichte risultano particolarmente cogenti, perché non solo mettono in rilevanza delle mancanze anche importanti in quella filosofia che sembrava aver trovato definitivamente il terreno stabile di ogni conoscenza, ma perché soprattutto mettono in discussione la possibilità di una filosofia in quanto tale. Ad una critica così radicale è necessaria allora una nuova fondazione trascendentale del sapere, che permetta non solo di riformulare i risultati kantiani ma di dare loro legittimità attraverso la scoperta ed esibizione del loro principio. Come per altri grandi filosofi (tra cui Kant stesso) anche per Fichte ciò avviene in un confronto serrato con lo scetticismo, tanto che una prima grande formulazione del concetto di intuizione intellettuale-genesi la si ha proprio nella *recensione all'Enesidemo*<sup>12</sup>: opera (pubblicata anonima) di Schulze.

In questa recensione Fichte critica la *posizione scettica* mostrando come questa si basi su un *fondamento dogmatico*, che è proprio sorprendentemente quell'aggiunta (qui inconsapevole) di una *cosa in sé* tanto criticata al kantismo. Questa nello scetticismo non rappresenta la realtà ulteriore inconoscibile dell'oggetto, ma è *la stessa intelligenza* che viene ipostatizzata come un'entità totalmente indipendente dalla determinatezza della realtà oggettuale (in questo senso lo scetticismo può essere – e qui lo è – un

---

<sup>8</sup> K.L. REINHOLD, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, 1789; tr. it. *Saggio di una nuova teoria della facoltà umana della rappresentazione*, a cura di Faustino Fabbianelli, Firenze, Le Lettere, 2006.

<sup>9</sup> F.H. JACOBI, *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, 1787; tr. it., *David Hume sulla fede. Realismo e idealismo*, a cura di N. Bobbio, De Silva, Torino 1948. Più specificatamente in riferimento alla filosofia di Fichte: F.H. JACOBI, *Sendschreiben an Fichte*, 1799; *Fede e nichilismo. Lettera a Fichte*, a cura di G. Sansonetti, Morcelliana, Brescia 2001,

<sup>10</sup> G.E. SCHULZE, *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*, 1792.

<sup>11</sup> S. MAIMON, *Versuch über die Transscendentalphilosophie*, 1790. In realtà la posizione filosofica di Maimon è più complessa da non potersi ridurre semplicemente ad una forma di scetticismo, quanto al tentativo di una nuova filosofia critica. Si veda anche l'opera: *Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist*, 1797.

<sup>12</sup> Apparsa sulla *Allgemeine Literatur-Zeitung* nel Febbraio 1794 (riportata in GA, I, 2).

*soggettivismo assoluto*). Lo scettico, inconsapevolmente e dogmaticamente, pone il proprio agire intellettuale come separato da ogni determinazione: egli non vede che il proprio riflettere e affermare avviene proprio in una certa presa di posizione interna alla *determinatezza del pensare*, che è quindi *pre-stante* al suo proprio individuale ragionare. Lo scettico rende il proprio pensare una cosa in sé totalmente separata da ogni cosa, ed è in questo senso che Fichte dice che nello scetticismo «si pensa sempre in aggiunta sé stessi come intelligenza allorché si cerca di conoscere la cosa»<sup>13</sup>.

Nello scetticismo si è rinvenuta allora la stessa criticità che gli esponenti di esso sollevavano al trascendentalismo: una dogmatica separazione tra l'ordine della realtà e quello della pensabilità, tra la determinazione degli oggetti e la determinazione del pensiero di questi oggetti (intelligenza). Ed è nella soluzione a questo apparente dualismo aporetico che emerge il genio di Fichte: attraverso *l'atto dell'intuizione intellettuale* è possibile constatare che *anche nel nostro pensiero vi è una determinazione originaria*, una *genesì* che nel suo contenuto si determina da sé, indipendentemente dal nostro osservare così come avviene per la realtà empirica. Fichte ci dice che esiste come possibile un atto della coscienza che ponendo nel pensare il pensiero stesso (soggetto) come oggetto, ci fa intuire e ci rende consapevoli che la determinazione di ogni nostro pensare non si riduce solo al nostro 'vedere', ma che anzi questo è possibile solo perché ogni qualvolta è *già determinato* nel suo *contenuto*, che è un qualcosa di *dato* come 'risposta' al nostro atto intellettuale.

Mediante l'intuizione intellettuale si può allora finalmente concepire quel principio, quella *medesima genesì* che è al contempo anche il *legame essenziale dell'empirico e del pensabile*. In questo fatto (*Tatsache*) che si riconosce tramite un atto (*Tathandlung*), il *kantiano io penso* trova la sua realtà, da cui Fichte fonda un nuovo trascendentalismo.

## 2. La fondazione genetica del trascendentalismo

### 2.1 Per un'estensione del concetto trascendentale di esperienza tramite l'intuizione intellettuale

Adesso enucleeremo quei punti della teoria kantiana con cui Fichte principalmente si confronta e da cui costruisce una sua nuova filosofia. Per farlo considereremo in particolare il dialogo con Kant che Fichte attua nella *seconda esposizione del 1804 della dottrina della scienza*, sia perché è quella in cui tale confronto è impostato principalmente sul concetto di genesì, sia perché tale esposizione è considerata dai più esimi studiosi della filosofia fichtiana tra le più importanti opere della sua produzione<sup>14</sup>. Prima di

---

<sup>13</sup> GA, I, 2, p. 61.

<sup>14</sup> «La Dottrina della scienza del 1804 nella sua seconda versione – certamente il punto più alto raggiunto da Fichte» (R. LAUTH, *La filosofia trascendentale di J.G. Fichte*, cit., p. 94).

fare ciò però, è a mio parere propedeutico al fine della chiarezza dare un'ulteriore precisazione sul concetto di intuizione intellettuale (che ricordiamo è qui sinonimo di *genesis*) nel contesto della discussione con le altre filosofie.

In particolare ciò che secondo me è un presupposto fondamentale per evitare ogni fraintendimento su cosa sia l'intuizione intellettuale, è rendere subito esplicito che questa non ha nulla a che fare con la questione gnoseologica moderna il cui interrogativo è se la produzione empirica e conoscitiva avviene tramite la realtà esterna o la realtà interna, tramite l'empiria o la coscienza. Fichte afferma esplicitamente di non essere interessato ad una questione di tal genere, e lo fa – a mio parere – in modo ancora più radicale rispetto a quella che sarà l'*epoché* husserliana, poiché non sospende solo il giudizio, ma squalifica filosoficamente il senso della questione stessa, in quanto questa fuoriesce dai confini della filosofia che sono quelli dell'*esperienza*.

«Per noi qui, in base ai nostri passi, è sufficiente considerare [...] tali determinazioni fondamentali della nostra vita, ma assolutamente non come sfera delle cose in sé e per sé, che qui trascuriamo. Se queste determinazioni fondamentali in sé e per stesse possono tuttavia essere anche la cosa ultima, in quanto determinazioni della nostra vita sono soltanto per e sono da attribuire soltanto a noi; e noi qui ci accontentiamo di parlarne soltanto in riferimento a noi. Ciò che rientra in questa sfera si chiama preferibilmente anche *realtà, fatto della coscienza*. La si chiama anche *esperienza*»<sup>15</sup>.

La questione che gli oggetti abbiano una realtà indipendente dalla nostra percezione di essi non ha filosoficamente importanza, poiché essa fuoriesce dal rapporto fondamentale in cui è sempre la vita dell'uomo (e perciò di cui possiamo *sapere* e parlare), ossia la connessione essenziale tra *essere* e *coscienza*. Ciò che Fichte dice è semplicemente che l'essere umano vive sempre ogni cosa nella coscienza di questa stessa cosa: vivere è per noi uomini avere sempre coscienza di questo vivere, e ciò sarebbe innegabile pena il contraddire l'evidenza di ogni *nostro* esperire. Per l'uomo vivere è sempre necessariamente *esperienza*, e questo è ciò che Fichte intende dicendo che per l'uomo la realtà è il *fatto della coscienza*: «l'uomo non ha assolutamente nulla eccetto l'esperienza, e arriva a tutto ciò a cui arriva soltanto per mezzo dell'esperienza e della vita stessa. Ogni suo pensiero, sia esso libero o scientifico, comune o trascendentale, procede dall'esperienza, e si rivolge nuovamente all'esperienza»<sup>16</sup>.

Dalla filosofia trascendentale di Kant è quindi anche ripreso e rinnovato il concetto di esperienza come unico oggetto possibile per il sapere umano. Rinnovato poiché con l'intuizione intellettuale come si è visto, si coglie il principio genetico dell'esperienza *attraverso* l'esperienza stessa, attraverso un atto

---

<sup>15</sup> J.G. FICHTE, *Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum, über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen*, 1801. Tr. it. a cura di F. Rocci: *Rendiconto chiaro come il sole sull'essenza propria della filosofia più recente. Un tentativo di costringere i lettori a capire*, Guerini e Associati, Milano 2001, p. 31.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 16.

che *deve essere vissuto ed esperito* e che solo così può essere riconosciuto come *fatto della ragione* (è questo il concetto che Fichte cerca di esprimere con il neologismo *Tat-handlung*).

La nascita della filosofia di Fichte passa quindi per un radicale rinnovamento della prospettiva kantiana sui concetti di esperienza ed intuizione intellettuale. Come è noto per Kant non è possibile una intuizione di questo genere, proprio perché sarebbe un'intuizione senza alcun contatto con l'esperienza: un'intuizione logica che nel linguaggio kantiano è una contraddizione in termini, poiché l'intuizione è tale e si distingue dal concetto proprio nel riferimento all'esperienza:

«Ora, la possibilità di una cosa non si può dimostrare mai pel semplice fatto che un concetto di essa non si contraddice, ma solo dall'essere questo attestato da un'intuizione, che gli corrisponda. Perciò, se noi volessimo applicare le categorie ad oggetti che non siano considerati come fenomeni, dovremmo porre a fondamento di esse una intuizione diversa dalla sensibile, e allora l'oggetto sarebbe un noumeno in *sensu positivo*. Ma, poiché una tale intuizione, ossia l'intellettuale, è assolutamente fuori della nostra facoltà conoscitiva, anche l'uso delle categorie non può in modo alcuno spingersi al di là dei limiti degli oggetti dell'esperienza; [...] Se io sottraggo ogni pensiero (per categorie) da una conoscenza empirica, non resta più nessuna conoscenza di un qualsiasi oggetto; giacché con la sola intuizione nulla assolutamente vien pensato»<sup>17</sup>.

Compreso cosa intenda Kant con intuizione intellettuale risulta anche chiara la critica che egli pone alla dottrina della scienza, di essere *mera logica*: essa concentrando la propria speculazione nel concetto che il pensiero ha di sé stesso, distacca questo da ogni contatto con l'esperienza, con l'oggetto reale<sup>18</sup>. In questo senso Kant nega alla dottrina della scienza l'appartenenza alla filosofia trascendentale, la cui anzi ha fondato una nuova logica (appunto *logica trascendentale*) che si distingue dalla *logica generale* proprio nel suo scopo di dedurre le leggi dell'intelletto nel suo riferimento ad oggetti *a priori*. Fichte invece riportando il pensiero a rivolgersi unicamente su sé stesso a partire da sé stesso, sarebbe tornato indietro rispetto alla filosofia trascendentale, si sarebbe anzi addirittura nuovamente avventurato nello «spinoso terreno della scolastica»<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 1981; tr. it. a cura di G. Gentile e G. Lombardo-Radice: *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 209.

<sup>18</sup> Questo giudizio è espresso da Kant nella *Erklärung* sulla dottrina della scienza, pubblicata nell'*Allgemeine Literatur-Zeitung* nel 1799. La prospettiva di un'eventuale contraddizione nel rapporto tra logica e una ipotetica intuizione intellettuale è peraltro espresso già in un passo della *Critica della ragion pura*: «Ma, se io applico questi concetti a un oggetto in generale (nel senso trascendentale), senza determinare, inoltre, se esso sia oggetto di intuizione sensibile o intellettuale, ecco subito certe limitazioni (per non uscire da questo concetto), le quali ne rovesciano ogni uso empirico, e appunto perciò dimostrano che la rappresentazione di un oggetto, come cosa in generale, non è soltanto in qualche modo *insufficiente*, ma, senza una determinazione sensibile di essa e indipendentemente da condizioni empiriche, in se stessa *contraddittoria*; che dunque bisogna o astrarre da ogni oggetto (nella logica), o, se se ne ammette uno, pensarlo sotto la condizione dell'intuizione sensibile; che, quindi, l'intelligibile richiederebbe un'intuizione affatto particolare, che non abbiamo, e in mancanza della quale per noi è niente; e che, d'altra parte, ne anche i fenomeni possono essere oggetti in sé» (*ibidem*, p. 224).

<sup>19</sup> GA, III, 3, p. 102, n. 368. Questa osservazione di Kant sul presunto carattere scolastico della *Wissenschaftslehre* è presente nella corrispondenza epistolare che i due filosofi intrattengono, senza però tuttavia riuscire a ritrovarsi nuovamente in una posizione comune.



A mio parere in questo reciproco confronto emerge effettivamente il *presupposto fondamentale della radicale divergenza* tra i due filosofi, da cui risulta anche più chiaro il motivo per cui Kant emette questo drastico giudizio sulla dottrina della scienza. Questo presupposto è che Fichte sviluppa una concezione ulteriore di esperienza e intuizione rispetto a quella kantiana: per Fichte l'atto tramite cui il pensiero si concentra su di sé è effettivamente (una) esperienza, vi è cioè un modo in cui il pensiero si rapporta a sé stesso non tramite concetti ma tramite un'intuizione. Come ho poc'anzi affermato, Kant critica Fichte perché egli ha dato atto alla propria speculazione soffermandola nel concetto che il pensiero ha di sé stesso: ma per Fichte il soffermarsi del pensiero su sé stesso non dà un concetto ma un'intuizione! Come è chiaro nella citazione riportata della *Critica della ragion pura*, per Kant l'intuizione intellettuale sarebbe un'intuizione che permetterebbe di conoscere gli oggetti nella loro dimensione noumenica e non fenomenica, per intuizione appunto e non tramite il concetto. Tuttavia secondo Kant non vi è propriamente una conoscenza senza concetto: anche l'intuizione empirica è già 'concettualizzata' dal momento che essa si produce proprio nella sussunzione alle categorie dell'intelletto. Anche quindi un eventuale rapportarsi del pensiero con sé stesso, dell'io con sé stesso, sarebbe sempre un rapporto fondato su concetti, non su un'intuizione.

Detto in altri termini, per concludere, in Kant non è possibile alcuna intuizione intellettuale, perché il pensiero si rapporta a sé tramite concetti e mai tramite intuizione: l'intuizione è qualcosa di esclusivo dell'esperienza empirica, poiché essa esprime la *datità* degli oggetti. Kant non vede nel pensiero alcuna *datità pura* che permetterebbe di parlare di intuizione intellettuale, cosa su cui invece si fonda la filosofia di Fichte<sup>20</sup>. Potremmo dire che Fichte propone un'*estensione dell'esperienza*, che non è così più solo basata sull'intuizione empirica ma anche sul pensiero, nella possibilità che esso ha di *vedersi*, di farsi a sé come oggetto nell'intuizione intellettuale. Questa divergenza essenziale tra i due filosofi nella concezione dell'esperienza, del rapporto tra intuizione empirica e pensiero, tra oggetto e cosa in sé, tra sensibile e soprasensibile, contiene già in nuce la diversa concezione del principio della filosofia trascendentale, il punto di rottura che porterà Fichte all'elaborazione della sua filosofia.

---

<sup>20</sup> Mi sembra tuttavia interessante e ben fondata la prospettiva che avanza Marco Ivaldo, secondo cui Kant nell'ultimo periodo della sua produzione potrebbe aver iniziato ad interrogarsi sulla possibilità di un'intuizione intellettuale, di una modalità auto-conoscitiva del soggetto pensante, come testimonierebbero delle argomentazioni interne all'*Opus postumum*. M. IVALDO, *I principi del sapere: la visione trascendentale di Fichte*, cit., pp. 39-44. Nel capitolo in cui sono interne queste pagine, Ivaldo inoltre argomenta anche sulla ricezione kantiana di Fichte e sul suo giudizio negativo sulla dottrina della scienza, osservando come tale giudizio si sia fondato anche su una lettura non diretta dell'opera di Fichte: «è noto che Kant non conosceva la *Wissenschaftslehre* di prima mano ma soltanto attraverso recensioni e conversazioni, in particolare attraverso la recensione elaborata da Reinhold per la "Allgemeine Literatur Zeitung" del Gennaio 1798» (*ibidem*, p. 38).

## 2.2 Il principio nella riflessione genetica dell'unità tra essere e coscienza

L'aver preliminarmente trattato la ripresa di Fichte della concezione kantiana di esperienza, ci conduce al punto centrale e al contenuto principale di questo saggio, ossia la fichtiana fondazione genetica della filosofia trascendentale. Ciò poiché è proprio in questa concezione dell'esperienza che Fichte rintraccia la svolta epocale impressa dal trascendentalismo kantiano. Per Fichte la filosofia trascendentale di Kant sancisce un *nuovo inizio della filosofia*, nell'aver condotto la sua indagine al principio da cui essa non può (e quindi non deve) in alcun modo discostarsi: il *fatto* per l'uomo dell'*unità di essere e coscienza*, il fatto che egli non può davvero conoscere se nella conoscenza non include il suo stesso modo di conoscere:

«Perciò l'assoluta unità può esser posta tanto poco nell'essere, quanto nella coscienza a esso contrapposta, tanto poco nella cosa, quanto nella rappresentazione della cosa; va posta invece nel principio, da noi appena svelato, dell'assoluta *unità e inseparabilità* di entrambi, che allo stesso tempo, come abbiamo già visto è il principio della *disgiunzione*; [...] Ora questo fu scoperto da Kant che in tal modo divenne il fondatore della *filosofia trascendentale*. La dottrina della scienza è filosofia trascendentale come la kantiana, quindi del tutto simile a quella nel non porre l'assoluto nella *cosa*, come fino ad allora, né nel *sapere soggettivo*, cosa che proprio non è possibile – infatti chi riflettesse su questo secondo elemento avrebbe anche il primo –, ma piuttosto nell'unità di entrambi»<sup>21</sup>.

La rivoluzione copernicana di Kant è stata quindi quella di aver concepito per la prima volta nella storia della filosofia l'unità sintetica dell'esperienza umana, ponendo il principio né nell'essere né nella coscienza, ma nell'assoluta unità di entrambi (*Bewusst-Sein*). Come abbiamo già affermato tuttavia in Kant tale principio non ha una fondazione scientifica, un'evidenza immediata che sia indubitabile rispetto anche alle posizioni scettiche sopraesposte. La filosofia trascendentale di Fichte si pone come compito precipuo proprio questa fondazione scientifica (la *dottrina della scienza*), attraverso una deduzione trascendentale che mostri la *genesì del principio*, il suo essere ad *essenza del sapere*. Non avendo esibito il principio nella sua fondazione-genesi, Kant ne ha presentato solo la *dimensione fattuale*: ha cioè solo intuito che la nostra esperienza è sembra basata su questa unità fondamentale, senza tuttavia *riflettere sul fatto* (che come vedremo è proprio il *metodo della genesi*) che questa unità abbiamo potuto noi scorgerla attraverso il sapere stesso. Con la filosofia kantiana la determinazione originaria alla base della coscienza non è propriamente vista, ma è solo intuita nella suddetta concezione dell'esperienza, nell'incontro fattuale tra l'oggetto e la coscienza di esso che è il nostro vivere nella sua dimensione empirica.

I *Prolegomeni della Dottrina della scienza 1804-II* – la prima parte dell'esposizione (lezioni 1-5) – sono principalmente dedicati a questo confronto con il trascendentalismo (fattuale) kantiano, proprio al fine

---

<sup>21</sup> J.G. FICHTE, *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804*, cit., GA, II, 8, pp. 12-13; tr. it. cit., pp. 63-64.

di far emergere tramite una distinzione essenziale il concetto di *genesis*, ossia il fondamento dell'intera dottrina della scienza. Nel dialogo con Kant qui dato, possiamo individuare *tre differenze fondamentali* essenzialmente connesse.

La prima differenza fondamentale viene scorta da Fichte proprio nell'intuizione di questa unità assoluta tra essere e coscienza. Secondo Fichte questa inizialmente si può cogliere solo in modo fattuale, cioè come abbiamo precedentemente esplicitato nell'intuizione dell'esperienza umana come fatto della coscienza. Tuttavia Fichte afferma che in Kant questa evidenza fattuale non è colta in modo originario: egli cioè argomenta questa unità sulla base già di una pre-distinzione tra sensibile e soprasensibile. Presupponendo in prima istanza i due elementi come distinti, Kant li riconduce solo in un secondo momento ad unità, avviando così quella che Fichte definisce una *sintesi post factum*, in cui l'evidenza fattuale dell'unità assoluta non è colta già intuitivamente *in quanto* unità apriori (ed in questo senso Fichte afferma che essa non è la *suprema* evidenza fattuale):

«La fattuale evidenza kantiana non è nemmeno la suprema: perché egli lascia che il suo oggetto risulti da due elementi complementari e non coglie nel modo in cui da noi è stato l'oggetto fattuale supremo, come un semplice sapere puro, ma lo coglie insieme alla determinazione complementare che esso sia il legame del mondo sensibile e di quello sopra sensibile: quindi internamente in sé stesso neppure come un'unità, ma come un dualità. Il suo principio supremo è una sintesi post factum: perché è così che si dice se mediante l'autosservazione si trovano nella coscienza due elementi di una disgiunzione, e poi costretti dalla ragione si vede che essi in sé devono essere una sola cosa, nonostante non si possa affatto indicare come essi, malgrado questa unità, possano contemporaneamente divenire due»<sup>22</sup>.

L'aver intuito l'unità attraverso una sintesi post factum di sensibile e soprasensibile, condizionerà necessariamente anche i passi successivi della speculazione e della formazione del sistema, dando così atto alle altre due differenze fondamentali. La *seconda differenza fondamentale* esprime come il non aver concepito sensibile e soprasensibile già nella loro propria unità fattuale, sia in modo evidente a fondamento dell'intera argomentazione kantiana. L'aver proceduto da una disgiunzione-dualità presupposta, comporta che la speculazione filosofica possa esprimersi solo nella trattazione separata dei due elementi, e che l'unità tra essi possa essere concepita solo attraverso la promozione di un'ulteriore disgiunzione, che rappresenti il legame tra i due elementi della dualità. È nella sintesi post factum, nell'aver concepito l'unità assoluta sulla base della disgiunzione che Fichte rintraccia anche l'origine della *tripartizione del sistema kantiano* espressa dalle tre Critiche, a cui corrisponde anche una *tripartizione dell'unità assoluta* che non è così mai trattata e pensata nella sua unità:

«Egli concepiva A [Assoluto] come legame di essere e pensare inseparabili. Ma non lo concepiva nella sua pura autonomia in sé e per sé, come lo presenta la dottrina della scienza, bensì solo comune *determinazione di fondo*, ovvero *accidens*

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 45; tr. it. cit., pp. 85-86.

delle sue tre modificazioni originarie, x, y, z – (queste espressioni sono significative, la cosa non può essere detta in modo più preciso), da cui poi gli sono sorti proprio *tre* assoluti, mentre il vero unico assoluto è impallidito a qualità comune. Per come ci si mostrano le sue decisive e solo veramente significative opere, le tre Critiche, egli ha cominciato tre volte»<sup>23</sup>.

Il principio unitario dell'esperienza – ciò che qui è chiamato Assoluto – è espresso così in tre forme diverse: come principio della sensibilità (x), come principio della soprasensibilità (z-moralità), e come *ponte* tra i due principi (y-estetica). Questa divisione anche nella trattazione ci conduce alla *terza differenza fondamentale* che è anche quella da cui Fichte avvia la sua propria riflessione trascendentale. Il fatto che l'unità sia stata trattata da tre punti di vista diversi, significa che essa non è stata ancora concepita *in quanto* unità. Il punto nevralgico è proprio che sulla base della visione trascendentale di Kant, ciò non è proprio possibile, proprio perché secondo egli l'unità non si manifesta mai come tale nella realtà effettiva, ma solo sempre attraverso questa distinzione tra essere e coscienza, tra exteriorità ed interiorità, tra sensibile e soprasensibile. Non a caso l'*ininvestigabile radice comune* dell'esperienza umana è presentata solo nella terza Critica, come ciò di cui l'uomo può fare esperienza solo esteticamente, e non attraverso il sapere.

Per Fichte questo principio dell'esperienza non solo è investigabile, ma è il vero e proprio oggetto della filosofia, il cui fine è proprio esibire la *genesì* ed essenza di questo principio, il suo manifestarsi come tale nel *sapere* che l'uomo ha di esso. La differenza fondamentale tra l'intuizione kantiana e fichtiana dell'unità tra essere e coscienza, sta nel fatto che Fichte intuisce tale unità nella concezione che questa è ogni nostra rappresentazione. Con questo egli vuole intendere che ogni nostra rappresentazione si manifesta *già* come un sapere, non intendendo però con questo il sapere determinato che è quello che esprimiamo *poi* mediante il linguaggio, ma semplicemente la modalità cosciente in cui ogni essere ci appare. Questo sapere ad essenza del nostro essere-cosciente Fichte lo definisce *sapere puro*:

«forse che Voi in tutte queste determinazioni non *sapete*, e forse che il Vostro sapere, in quanto sapere, non è il medesimo sapere identico a sé stesso a fronte di ogni differenza tra gli oggetti? [...] certamente Vi si palesa e Vi si presenta il sapere nonostante ogni differenza tra gli oggetti: perciò, in totale astrazione dall'oggettività, (= A) come ciò che resta ancora d'avanzo; ossia substance e permanente identico a sé in ogni variazione degli oggetti; quindi come unità qualitativa, in sé assolutamente inalterabile. Punto primo. Vi si presenta così un'evidenza assoluta che Vi coglie irresistibilmente [...] Vi si palesa come *immediatamente* certo. – A fronte di ogni possibile variazione degli oggetti – avete detto – il sapere resta comunque sempre identico a sé»<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 26; tr. it. cit., p. 74.

<sup>24</sup> *Ivi*, pp. 37-38; tr. it. cit., pp. 80-81.

Il sapere puro esprime la suprema evidenza fattuale, l'unità di essere e coscienza che è il nostro vivere. Questo tuttavia non significa ancora per Fichte aver visto la *genesis*: noi cioè abbiamo visto il principio dell'esperienza, senza però averlo intuito e dedotto come tale. Il passaggio che sancisce l'inizio della dottrina della scienza, e quindi della *trasformazione genetica del trascendentalismo kantiano*, è la presa coscienza che *il sapere puro è stato visto*, che noi cioè abbiamo avuto un *sapere del sapere puro* stesso. È questo per Fichte il significato del termine *genesis*: noi cioè abbiamo riflettuto sul fatto che è *possibile* sapere di questo sapere puro-unità alla base di ogni nostra esperienza. In termini fichtiani abbiamo avuto un'*evidenza* (sapere) *dell'evidenza*, un *vedere del vedere*. Ciò allora mette in discussione il limite fondamentale posto dal trascendentalismo di Kant: l'impossibilità di avere un sapere dell'unità assoluta di essere e coscienza.

Ma la *genesis* non consiste solo in questo, poiché se fosse solo il prendere consapevolezza di questa visione del sapere puro, ciò rimarrebbe solo un fatto (*Tatsache*), che comunque non contribuirebbe ad alcuna speculazione filosofica. L'*autentica forma della genesis*, che dà effettivamente *genesis* al movimento filosofico e quindi alla dottrina della scienza, è che riflettendo ulteriormente sul sapere che abbiamo del sapere puro (quindi sul sapere-di-ogni-sapere), prendiamo coscienza che questo nel suo contenuto non è stato determinato da noi, ma si presenta *da-sé* come tale. *Genesis* (o come abbiamo già detto *intuizione intellettuale*) è vedere nell'atto intellettuale (*Tathandlung*) la *determinazione indipendente* che costituisce il sapere come tale, nel *suo apparirci proprio così* nella nostra coscienza.

Ciò che quindi Kant non aveva intuito è secondo Fichte questa *determinazione originaria indipendente* (l'Assoluto) che è alla base al contempo dell'unità di essere e coscienza: egli non aveva scorto quell'*autoattività* interna al pensare che è quella medesima *radice comune* manifestantesi (in modo essenzialmente diverso) nella datità empirica, su cui Kant ha costruito (in modo unilaterale) il proprio sistema filosofico. In altri termini, si potrebbe dire che Kant ha concepito l'unità assoluta di essere e pensiero solo in modo empirico, *fattuale*, poiché si è basato nella speculazione unicamente sulla manifestazione empirica dell'unità assoluta (che si mostra come dualità di sensibile e soprasensibile), senza risalire e considerare piuttosto anche la sua manifestazione intellettuale. In questo senso si può anche comprendere cosa intendesse Fichte affermando che Kant «sembra aver troppo poco filosofato sul suo filosofare»<sup>25</sup>: nella filosofia kantiana cioè non si rende conto dell'(auto)-movimento del pensiero, non vi è una effettiva riflessione sull'essere del pensare, poiché ciò è possibile solo avendo intuito la *genesis* interna al pensare stesso.

Questa *genesis* del pensare è piuttosto l'oggetto proprio della dottrina della scienza, che fonda la riflessione trascendentale nell'approfondimento dell'evidenza di questo automovimento originario del pensare. Di come avvenga questa speculazione della dottrina della scienza tuttavia – dati i necessari limiti tracciati dallo scopo di questo saggio – possiamo solo indicare che questa si esprimerà come

---

<sup>25</sup> GA, III, 2, p. 69.

un'*ontologia relazionale*<sup>26</sup>, il cui obiettivo è esibire la *genesì del principio stesso*, poiché nella speculazione questo appare comunque nella sua origine dipendente dal nostro libero atto intellettuale che lo pone. La dottrina della scienza è quindi l'*approfondimento del puro pensare* inteso come relazione tra il nostro porre il sapere (l'atto libero con cui ci concentriamo sul pensare) ed il determinarsi da-sé del sapere nel suo contenuto.

Espresso il modo con cui Fichte intende dare una fondazione genetica del trascendentalismo kantiano, vogliamo concludere questo saggio offrendo un'ultima (sommara) analisi relativa a come Fichte intenda dare anche una *fondazione genetica della dimensione pratica* della filosofia trascendentale, poiché come per Kant, è essa il cuore della filosofia.

### 3. La fondazione genetica del *Sollen*

Come affermato, la vera svolta che Fichte attribuisce alla filosofia trascendentale di Kant è quella di aver reso possibile una fondazione della morale e della libertà umana, e quindi di aver dato sostanza a quel mondo ideale-spirituale rigettato da una riflessione filosofica fondata prettamente su un argomentare teoretico-empirico, specchio di una concezione materialistica della realtà. Non a caso Fichte nella sua *Bestimmung des Menschen*<sup>27</sup>, esprime la kantiana *autonomia* della ragione nella prospettiva del *pratico* (1), il *primato* di questa stessa prospettiva (2), e una *fondazione della libertà* (e solo di conseguenza della *moralità*) che avviene in modo essenzialmente diverso da una qualsiasi fondazione teoretica (3), proprio partendo dallo *svuotarsi* di una speculazione di tipo ancora *solo* teoretico: di una speculazione ancora solo dell'intelletto e non della ragione. Potremmo considerare questi come i *tre elementi fondamentali* e fondanti la *dimensione pratica del trascendentalismo kantiano*, che Fichte eredita e ri-elabora in modo unitario per darne una *fondazione genetica*, così come è avvenuto per il principio e metodo della filosofia kantiana nella sua dimensione squisitamente teoretica.

Quest'ultima parte di questo saggio si limita quindi a dare un'immagine generale di come Fichte intende e riformula unitariamente questi tre elementi della filosofia pratica di Kant, sulla base della più generale fondazione genetica di ciò che s'intende per pratico, e del dovere (*Sollen*) in quanto principio di questo stesso. Non ci soffermeremo quindi sull'assai complesso e corposo tema di un confronto

---

<sup>26</sup> Per l'approfondimento delle questioni ora presentate e della filosofia di Fichte sotto questa prospettiva, mi permetto di rimandare al mio lavoro: D. FLERES, *L'ontologia relazionale di J.G. Fichte*, Mimesis, Milano 2017. In questo lavoro oltre a proporre una presentazione generale dell'interpretazione della filosofia di Fichte come filosofia trascendentale, propongo una guida e commentario della esposizione della dottrina della scienza anche qui trattata, e della inedita Dottrina morale 1812.

<sup>27</sup> J.G. FICHTE, *Die Bestimmung des Menschen*, 1800; in GA, I, 6; tr. it. a cura di R. Cantoni: *La missione dell'uomo*, Laterza, Bari 1970.

generale tra le rispettive concezioni del pratico e del conseguente sviluppo come teorie dell'etica<sup>28</sup>, ma nei limiti del presente saggio ci soffermeremo sul tentativo da parte di Fichte di una fondazione trascendentale-genetica della morale, attraverso una nuova formulazione essenzialmente pratica del principio della dottrina della scienza.

Possiamo introdurci a questa trattazione, facendo riferimento ad un giudizio sull'imperativo categorico kantiano che Fichte esprime nell'esposizione della dottrina della scienza da noi qui trattata, al fine di comprendere cosa egli ritenga insoddisfacente della filosofia morale kantiana:

«Ciò che è sgorgato da una ragionevolezza egoista o anche dall'autocontrollo conforme a un imperativo categorico, dona frutti freddi e morti, senza bontà per l'autore o il destinatario. Quello odia come prima la legge e preferirebbe che non ci fosse; non giunge quindi mai a una gioia né in sé stessa né nel suo atto; e questo non può entusiasmarsi né essere animato da ciò che nella radice non ha alcuna vita. Solo dove il giusto agire procede da una chiara visione, esso avviene con amore e con piacere, e l'atto si ricompensa da sé, è a sé è sufficiente e non necessita di alcunché di estraneo»<sup>29</sup>.

Ciò che emerge da questo giudizio sull'imperativo categorico, è che in esso – che è l'esito essenziale del pratico kantiano – non si esprime ancora alcun legame essenziale con l'interiorità del soggetto morale. Questo anzi percepisce con distacco (addirittura odia) la legge morale, poiché la concepisce solo come un imperativo *esterno* dettato dalla limitata struttura razionale della ragione.

Secondo Fichte quindi la filosofia pratica di Kant non è riuscita nel suo intento di interiorizzare la legge, poiché non ha concepito quella dimensione in cui la legge morale è *effettivamente* interna all'essere dell'uomo, come un *suo* proprio prodotto, non inevitabilmente in contrasto con il proprio *volere individuale*. Detto più precisamente, per Kant fra il volere legato alla legge morale e le inclinazioni dell'individuo non si mostra un legame essenziale che ne permette l'*unità*, ma anzi l'agire è morale proprio nella sottomissione delle inclinazioni individuali al dovere universale. Potremmo dire che così come in ambito teoretico non vi è una vera unità tra l'io e l'oggetto (in quanto quest'ultimo rimane nel suo essere una *cosa in sé*), anche nell'argomentazione del pratico Kant pone l'*impossibilità di una unità* tra il volere (l'esigenza) razionale della legge e il volere emotivo-eudemonistico dell'individuo. Anche in questo caso vi è una *incolmabile differenza di contenuto* tra il sensibile ed il soprasensibile, tra il volere empirico-naturale ed il volere puro-ideale. Nell'ottica fichtiana si potrebbe arrivare a dire che questo volere puro nel suo essere si presenta a sua volta come una cosa in sé (cioè si presenta a noi come l'oggetto empirico kantiano solo in una *forma fenomenica!*) rispetto al volere individuale contenutisticamente determinato. A questo punto risulta peraltro a mio parere molto chiara la ratio del movimento teoretico kantiano, per cui la legge morale si determina «se si astrae da essa ogni materia,

---

<sup>28</sup> A tal proposito indichiamo i seguenti testi: M. IVALDO, *Ragione pratica: Kant, Reinhold, Fichte*, Edizioni ETS, Pisa 2012; C. DE PASCALE, *Etica e diritto: la filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane*, il Mulino, Bologna 1995.

<sup>29</sup> J.G. FICHTE, *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804*, cit., in GA, II, 8, p. 381; tr. it. cit., p. 354.

cioè ogni oggetto della volontà (come motivo determinante)», a modo che così «non rimane che la semplice forma di una legislazione universale»<sup>30</sup>. Ed appare perfettamente conseguente anche l'esito finale, per cui è infine l'imperativo categorico ad essere *motivo determinante formale supremo della volontà*, e che quindi l'azione morale consiste proprio nella sottomissione della volontà, al *costringimento* di essa sotto la purezza formale (vuota di contenuto appunto) dell'imperativo categorico<sup>31</sup>.

Per Fichte invece l'agire morale non è proprio possibile senza una reciproca consonanza dei due termini, del volere e del dovere. Anzi ancor più radicalmente, in Fichte la fondazione genetica del dovere come principio consiste proprio in una *certa concezione del volere puro assente nella filosofia di Kant*. Tale concezione egli la esprime indicando una dimensione apriori del volere che si dà come *puro proprio nella manifestazione*. Secondo Fichte cioè esiste anche (*soprattutto*) nell'ambito del pratico una *esperienza effettiva* che ci permette di intuire l'Io, non più però come principio del sapere ma come *principio del volere*. Anche stavolta l'esercizio della filosofia consiste nell'esibire una genesi: bisogna in questo caso mostrare che vi è una dimensione originaria del volere che è *nel suo contenuto indipendente da noi*, e che si dà a noi *proprio mostrando questa indipendenza*. È sulla base di questa indipendenza (o meglio essenza indipendente) che Fichte intende il volere puro, che rispetto a quello kantiano presenta così un *contenuto*<sup>32</sup>, da cui poi è possibile avviare una fondazione genetica (e non formale) del principio della morale.

Per comprendere in modo chiaro e immediato la concezione fichtiana di questo volere puro, si ha a mio parere una via privilegiata rifacendosi nuovamente all'opera *Das Bestimmung des Menschen*. Come già detto in questa si avvia una speculazione teoretico-empirica<sup>33</sup> che è volta al tentativo di esprimere mediante il sapere la determinazione-destinazione (*Bestimmung*) dell'uomo. Tuttavia l'esito di tale tipo di speculazione sembra non poter essere che un annichilimento dell'uomo e della sua libertà, nell'empirica evidenza che la realtà si dà a noi in una totalità determinata secondo un divenire causale e necessario. In

---

<sup>30</sup> I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, 1787. Tr.it. a cura di F. Capra: *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 55.

<sup>31</sup> «Ora questo principio della moralità, appunto per l'universalità della legislazione che lo fa motivo determinante formale supremo della volontà, senza tener conto di tutte le differenze soggettive di essa, la ragione lo definisce una legge per tutti gli esseri razionali, in quanto essi hanno in genere una volontà, cioè una facoltà di determinare la loro causalità mediante la rappresentazione di regole [...]. Per quegli esseri la legge morale è dunque un *imperativo* che comanda categoricamente, perché la legge è incondizionata. La relazione di una tale volontà a questa legge è *dipendenza*, e ha nome di obbligo, che significa un *costringimento* a un'azione, benché mediante la semplice ragione e la legge oggettiva di questa» (*ibidem*, p. 69).

<sup>32</sup> Anche Kant concepisce l'esistenza di un volere puro, che tuttavia non a caso si definisce solo come quel volere che si accorda all'imperativo categorico, e che è puro solo nel suo tendere a questo. Un volere che si manifesti invece *da-sé puro* per Kant non è possibile, poiché questo può essere oggetto solo di una volontà non umana, ma *santa*: «Ma nell'uomo la legge ha la forma di un imperativo, perché in esso, a dir vero, come essere razionale, si può bensì supporre una volontà *pura*, ma in quanto essere soggetto a bisogni ed a cause determinanti sensibili, non si può supporre una volontà *santa*, cioè tale che non sarebbe capace di nessuna massima contraria alla legge morale» (*ibidem*).

<sup>33</sup> Dando questo appellativo alla speculazione si intende che essa, nel suo principio e metodo, si volge all'indagine dell'essere dell'uomo così come si indaga e analizza il mondo empirico secondo il metodo delle scienze naturali. Non a caso, l'indagine si avvia proprio dalla analisi dell'essere del mondo empirico, e da questo poi si volge all'uomo. Anche nella seconda parte dell'opera, in cui l'indagine inizia analizzando la rappresentatività del mondo da parte del soggetto, la speculazione rimane comunque empirica, perché il suo esser tale non dipende dall'oggetto considerato ma dalla disposizione e metodo mediante cui il soggetto pone l'indagine. Per approfondire questo punto, e un'analisi generale dell'opera *Bestimmung des Menschen*, mi permetto di rimandare al primo capitolo del mio lavoro precedentemente citato.



tale esito però, in cui l'uomo si riduce ad essere una delle tante rotelle del meccanismo universale, sorge un qualcosa di incomprensibile rispetto alla logica causale della natura: l'uomo se negato nella sua libertà e autonomia *si disperava*. Ed è la riflessione sul fatto di questa disperazione che apre l'uomo ad un 'nuovo mondo': l'uomo cioè nel riflettere sulla causa di questa disperazione vede che anche questa non è strettamente dipendente alla sua volontà individuale, vede cioè che in questo strappo doloroso è presente una *causalità ulteriore* diversa rispetto a quella della natura. Ma non solo diversa: questa disperazione richiama ad una inaccettabilità dell'esito della speculazione, un'inaccettabilità che come la disperazione tuttavia non dipende dal libero arbitrio. La disperazione risveglia come interna all'uomo la *causalità ideale* dell'organo del *sentimento* (il volere puro), *proprio nel suo manifestarsi a noi come superiore* rispetto alla causalità naturale:

«Vi è in me un impulso a una assoluta e indipendente spontaneità. Niente mi è più insopportabile che esistere soltanto in virtù di un altro, per un altro e mediante un altro; io voglio essere e divenire qualcosa per me stesso attraverso me stesso. Questo impulso lo sento già nell'atto di percepire me stesso; esso è indissolubilmente unito con la coscienza di me stesso. Mi rendo chiaro, mediante il pensiero, questo sentimento, e metto, mediante il concetto, gli occhi, per così dire, all'impulso che per sé è cieco. [...] Ti comprendo ora, Spirito sublime. Ho trovato l'organo col quale afferro questa realtà e con questa insieme, probabilmente, ogni altra realtà. Quest'organo non è il sapere; nessun sapere può fondare e provare sé stesso; ogni sapere presuppone qualcosa di ancora più elevato come sua causa, e questo risalire non ha termine. È la fede; questo volontario acquietarsi nella concezione che ci si presenta naturalmente, perché noi solo in questa concezione possiamo adempiere la nostra missione; è essa che dà al sapere la sua approvazione ed eleva a certezza e convinzione ciò che senza di lei sarebbe forse pura illusione. Non è affatto un sapere ma una decisione della volontà di dar validità al sapere»<sup>34</sup>.

Così come Kant anche Fichte nell'ambito del pratico al sapere affianca la *fede*, che ovviamente non dev'essere letta nell'ottica di una scelta individuale-personale, ma come ciò che lega il sapere anche ad una dimensione *soprasensibile*. Nell'esperienza della fede si ha l'intuizione dell'organo del sentimento, mediante cui Fichte dà una fondazione alla libertà dell'uomo e al suo primato pratico rispetto alla causalità naturale, che non sono così kantianamente postulati, ma fondati secondo l'intuizione di una *causalità ideale* che si manifesta come *emotività*<sup>35</sup>. Come in ambito strettamente teoretico, anche nella dimensione essenzialmente pratica della filosofia Fichte rinviene a principio della *Bewusst-Sein* –

---

<sup>34</sup> J.G. FICHTE, *Die Bestimmung des Menschen*, cit., in GA, I, 6, pp. 254-257; tr. it. cit., pp. 106-111.

<sup>35</sup> Questo confronto tra la concezione del pratico e della fede nei due filosofi è sintetizzato assai efficacemente così da Ivaldo: «Volendo enucleare concisamente le due versioni – kantiana e fichtiana – del primato del pratico direi quanto segue. Per Kant l'interesse pratico, come abbiamo considerato, legittimava una estensione della conoscenza teoretica sotto il profilo pratico riguardo a oggetti meta-sensibili. Per Fichte l'interesse pratico assurge a garanzia della realtà stessa di tutto ciò che è mediato dalla rappresentazione teoretica. Per Kant la fede è la modalità in cui la ragione (pratica) accede agli oggetti meta-sensibili. Per Fichte la fede è la modalità attraverso cui l'io (pratico-teoretico) accede alla realtà di se stesso e del mondo sensibile e meta-sensibile. In Fichte troviamo perciò una decisa intensificazione della portata ontologica globale del fattore pratico. (M. IVALDO, *Ragione pratica. Kant, Reinhold, Fichte*, cit., p. 341).

sempre tramite un'intuizione-genesì intellettuale – una *autoattività* assente nel trascendentalismo kantiano, attraverso cui avviare una fondazione filosofica-riflessiva.

Anche in questo caso tuttavia – così come nell'intuizione teoretica – l'autoattività non deve essere solo scorta, ma deve essere compresa nel suo principio: bisogna quindi nuovamente dar atto ad una riflessione genetica, bisogna cioè scorgere la *genesì del volere puro* stesso. Se quindi attuando il metodo genetico si riflette nuovamente sulla manifestazione del volere puro, sul fatto che esso si manifesta come tale estraneo a qualsiasi fine specifico e a qualsiasi estrinsecazione soggettiva, si prende coscienza che esso non si è manifestato solo come un volere, ma soprattutto come un *dovere* (*Sollen*). La peculiare purezza di questo volere ci indica che la sua essenza è propriamente quella di essere un dovere, di avere cioè una causalità che non dipende dal soggetto ma che pur lo costituisce. In questo senso nel volere puro secondo Fichte il dovere non si manifesterebbe come un comando esterno, ma come una determinazione (*Bestimmung*) interna in cui intravediamo la nostra essenza, ciò che più propriamente siamo.

Questo però non significa ancora aver dato una genesì del volere puro, ma lo abbiamo solo descritto più propriamente nel suo essere essenzialmente un dovere. L'effettivo movimento genetico che coincide con la deduzione del *Sollen* come *principio della dottrina morale* – così come ad esempio avviene nella *Sittenlehre 1812* – lo si ha nella coscienza che anche *il sapere la stessa autoattività* del volere puro (ma anche il sapere l'autoattività relativa al sapere puro) non è stato qualcosa di dipendente da noi, ma anche esso è *già pre-determinato* al nostro atto. In altri termini, che sono quelli relativi all'argomentazione dell'appena nominata *Dottrina morale 1812*, noi non siamo solo determinati a vedere la causalità indipendente del concetto-volere, ma è determinato pure che questo nostro vedere la causalità noi *dobbiamo saperlo*:

«[Il principio che] la volontà si debba vedere fondata tramite il *dovere* = [il principio che] l'io si deve trovare in quanto volente, assolutamente e semplicemente perché lo deve, a partire da *questa causa* non da una qualche altra perché qui non ce n'è da pensare un'altra [...] io *devo* [*Soll*], il mondo deve essere così, postulato assoluto di un volere e di un ordine del mondo, perché è così [...]. Ma questo dovere è solo una casuale caratteristica esterna, derivante dalla determinazione tramite la connessione, e non è in nessun caso la medesima essenza interna; è proprio un mero criterio e una *immagine*. Chi sa descrivere il concetto morale solo come una legge morale, un imperativo categorico, un postulato, egli conosce tale concetto solo in immagine o come surrogato e la sua intera dottrina morale costruita su questo concetto non è la dottrina stessa ma una mera immagine di questa, forse utilizzabile nella vita, ma che tuttavia non soddisfa i requisiti della scientificità. Si deve sapere che il concetto è assolutamente *determinato* tramite sé [...] Quindi che cosa ha di più, di anteriore la visione della dottrina della scienza? [...] la mera analisi del principio: *il concetto è causa*. Questo principio è rimasto nascosto a Kant»<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> GA, II, 13, pp. 324-328.

La suprema visione della causalità che ci richiama alla *moralità*, è quella in cui si prende consapevolezza che non solo è la causalità indipendente del volere-concetto in quanto tale ad essere pre-determinata, ma anche il nostro sapere che essa lo sia. Il sapere stesso – una volta osservato nel suo essere tramite l'intuizione intellettuale – è determinato a condurci alla coscienza di questa *determinazione ideale assoluta* in cui siamo come esseri sapienti e volenti, come esseri umani.

Nella fichtiana deduzione trascendentale del principio della moralità, non è più solo la forma a costituire il motivo della determinazione della volontà morale (il kantiano *dovere per il dovere*), ma il *contenuto* di questa è stato rinvenuto nella *causalità ideale che deve sapersi*, e che in questo sapere si vuole senza alcuna contraddizione (*vuoi poiché Devi e devi poiché Vuoi*).

Anche attraverso il confronto generale tra le due diverse concezioni del pratico, si comprende quindi la differenza costitutiva tra il trascendentalismo di Kant e quello di Fichte nella *genesì*, intesa come principio e metodo della filosofia trascendentale che conduce l'uomo alla determinazione originaria (*Bestimmung*) in cui egli si ri-trova e si chiarisce come *essere-spirituale*. Solo chiarendosi come tale secondo Fichte l'uomo ha realizzato la filosofia trascendentale, comprendendo il suo essere: come essere tramite cui accede nella realtà un mondo ulteriore rispetto a quello della natura – un *mondo ideale* – a cui nel fatto dell'*esistenza stessa della coscienza e del sapere* siamo *appellati*. Con il principio della morale il sapere viene svelato nella sua dimensione autentica (ossia quella *pratica*), che è quello di essere un'esortazione (*Aufforderung*) all'azione morale<sup>37</sup>. La fondazione della dottrina della scienza ha propriamente senso solo se il suo proprio principio si traduce come principio pratico, che apre ad «una luce totalmente nuova sulla verità della dottrina della scienza in generale»<sup>38</sup>. Nella loro essenza pratico-genetica il sapere e il volere si svelano come appello alla genesi di un nuovo ordine del mondo, un ordine morale che rispecchi la relazionalità insita all'essere della coscienza, la superiorità dello spirito sulla natura manifestatasi mediante la genesi. Pur giungendo teoreticamente ad esiti anche diversi, sia per Kant che per Fichte il trascendentalismo si realizza solo nell'azione etico-politica volta al bene, all'approssimazione del reale all'ideale, alla realizzazione morale del mondo.

---

<sup>37</sup> Il concetto di *Aufforderung* (tradotto generalmente con *esortazione* o *appello*) assume nella filosofia di Fichte diverse valenze. Se qui è esortazione del sapere nella sua esistenza all'azione morale, nella dottrina del diritto l'esortazione è alla base della formazione dell'autocoscienza e libertà dei singoli individui. Autocoscienza e libertà del singolo si costituisce solo nella relazione con un'altra autocoscienza e libertà, in un reciproco appello al riconoscimento della comune appartenenza all'umanità. Anche nella dottrina del diritto si mostra quindi una genesi sulla base di un'intersoggettività originaria: «Il rapporto degli esseri liberi tra loro è quindi il rapporto di un'azione reciproca mediante intelligenza e libertà. Nessuno dei due può riconoscere l'altro, se tutti e due non si riconoscono reciprocamente, e nessuno dei due può trattare l'altro come un essere libero, se tutti e due non si trattano così reciprocamente. [...] il concetto di individualità è, come si è mostrato, un *concetto di relazione*» (J.G. FICHTE, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, 1796, in GA, I, 3, p. 351 e p. 354; tr. it. a cura di L. Fonnesu: *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 40 e p. 43).

<sup>38</sup> GA, II, 13, p. 311.