

La visione dell'essere nella *Dottrina della scienza 1804-II* di Fichte*

MARCO IVALDO**

Sommario: 1. *Metafisica e ontologia nella ricerca fichtiana recente*. 2. *L'impostazione epistemologica fondamentale*. 3. *Forme dell'essere nella Dottrina della scienza 1804-II*. 4. *L'essenza della filosofia*. 5. *L'essere oggettivo*. 6. *Esse in mero actu*. 7. *L'essere nella manifestazione, o l'esistenza*.



Un diffuso pregiudizio nei confronti della filosofia di Fichte è che essa non avrebbe una concezione originale dell'essere. Abolita la kantiana "cosa in sé" Fichte sostituirebbe alle categorie dell'essere le categorie dell'agire; il suo "idealismo" sarebbe negatore di ogni "realismo"; quella fichtiana sarebbe una filosofia della assoluta "soggettività" che attribuisce alla "oggettività" una posizione soltanto derivata e subordinata. Su questa via il passo è breve per catalogare anche la dottrina della scienza come un capitolo della storia della dimenticanza dell'essere, anzi come un capitolo particolarmente significativo di tale "storia" perché racconterebbe della completa riconduzione e riduzione dell'essere alla forma dell'io. Già Jacobi nella sua *Lettera a Fichte*¹ aveva anticipato questi motivi: la filosofia di Fichte come sistema compiuto della ragione rivelerebbe una essenza ultimamente nichilista.

1. Metafisica e ontologia nella ricerca fichtiana recente

Questo pregiudizio è stato però scosso dalla più recente ricerca su Fichte. L'edizione completa delle opere e del lascito ha consentito, tra l'altro, di formarsi una immagine più adeguata e veridica della ontologia fichtiana. «L'aspirazione di

* Questo saggio è stato elaborato nel quadro di una ricerca sostenuta alla A. von Humboldt-Stiftung (Bonn).

** Università degli Studi di Napoli Federico II, Dipartimento di Filosofia "A. Aliotta", Via Porta di Massa 1, 80133 Napoli

¹ Cfr. FR.H. JACOBI, *Brief an Fichte*, Perthes, Hamburg 1799.

fondo di Fichte — ha scritto ad esempio Claudio Cesa — consisteva nel produrre una “*emendatio intellectus*” che consentisse l’eliminazione delle forme false di essere (di quelle forme, cioè, nelle quali l’essere è “morto”) per aprire la strada alla intel- lezione — o, per segnare un livello anche più alto, al sapere — dell’essere»². D’altro lato Juan Cruz Cruz ha decisamente interpretato la «dottrina della scienza come metafisica»³ e ne ha illustrato il percorso come un approfondimento intensivo della essenza del sapere secondo due scansioni fondamentali: nella prima si procede «dal sapere all’essere oggettivo», nella seconda «dal sapere all’essere assoluto». Non “due filosofie” perciò, ma *una sola* filosofia trascendentale come autocomprendimento riflettente dell’essere-cosciente (*Bewußt-Sein*), il quale si presenta per un verso come principio formativo dell’“essere oggettivo” e per l’altro verso come relazione assoluta all’“essere assoluto”, in un nesso di *unità* e di *differenza* con quest’ultimo.

I caratteri della “dottrina dell’essere” di Fichte sono il tema dello studio di Johannes Brachtendorf⁴. Brachtendorf muove dalla distinzione tradizionale fra la *metaphysica generalis*, od ontologia, che indaga i caratteri dell’ente in generale, e le *metaphysicae speciales*, ovvero la teologia, la cosmologia e la psicologia, che investigate un particolare tipo di ente, fino a porre come proprio tema l’ente “sommo”. Si chiede se la dizione di “prima filosofia” convenga piuttosto alla “ontologia”, come voleva Wolff, oppure alla dottrina dell’ente sommo, cioè alla “metafisica”. Alla luce di questa alternativa — “ontologia o metafisica come prima filosofia” — Brachtendorf pratica una ricostruzione della dottrina dell’essere in tre esposizioni della dottrina della scienza (cfr. il titolo alla nota 4), appartenenti rispettivamente alla fase iniziale, mediana⁵ e tarda del pensiero trascendentale di Fichte. Egli giudica che Fichte inclina decisamente al primato della “metafisica”, in quanto la sua filosofia fondamentale identifica l’essere con uno specifico essere, ovvero l’essere-uno, l’essere assoluto. Ciò risulterebbe fortemente accentuato, ad esempio, nella esposizione del 1812, il cui principio dell’essere suona: «Soltanto Uno è e al di fuori di questo Uno non esiste assolutamente niente»⁶. Un tale concetto dell’essere sembra all’autore contestabile come «riduzionista» «sulla base di motivi ontologici»; esso non consentirebbe di rendere ragione della forma d’essere propria della sfera “fattuale”. La conclusione è che «di fronte alla dottrina della scienza di Fichte deve in ogni caso essere tenuto fermo l’assunto di una ontologia generale, che comprenda tutte le sfere dell’essere»⁷, dato che soltanto una tale ontologia generale consentirebbe di acquisire una concezione organica della struttura della realtà, preparando così la base per

² C. CESA, *J.G. Fichte e l’idealismo trascendentale*, Il Mulino, Bologna 1992, pp. 95-96.

³ J. CRUZ CRUZ, *Conciencia y absoluto en Fichte*, «Cuadernos de Anuario Filosófico», Pamplona 1994, pp. 47 ss.

⁴ J. BRACHTENDORF, *Fichtes Lehre vom Sein. Eine kritische Darstellung der Wissenschaftslehren von 1794, 1798/99 und 1812*, Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1995.

⁵ La *Dottrina della scienza nova methodo* del 1798/99 (in realtà 1796/99) chiude il periodo iniziale di Jena e apre alla fase mediana.

⁶ J.G. FICHTE, *Die Wissenschaftslehre. Vorgetragen im Jahre 1812*, in *J.G. Fichtes Werke*, cur. I. H. Fichte, ripr. De Gruyter, Berlin 1971, vol. X, p. 331.

⁷ J. BRACHTENDORF, o. c., p. 305.

l'indagine propriamente metafisica. «Non è [perciò] la metafisica che deve precedere l'ontologia, ma l'ontologia la metafisica».

Un concetto dell'essere può venire considerato come non “riduzionista” ma “adeguato” se manifesta la verità e il senso dell'essere, se avanza cioè un principio capace di autogiustificarsi nella riflessione e che consente di accedere a una comprensione della realtà globale. In questa luce vorrei enucleare le caratteristiche della visione dell'essere che emerge dalla *Dottrina della scienza* esposta da Fichte dal 16 aprile all'8 giugno del 1804⁸, un'opera che il considerevole libro di Brachtendorf considera in maniera marginale, ma che ha una posizione fondamentale nella filosofia trascendentale fichtiana⁹.

2. L'impostazione epistemologica fondamentale

È preliminarmente necessario chiarire che secondo la dottrina della scienza ogni asserto di tipo ontologico e metafisico, relativo cioè all'essere e alle sue forme, deve sempre venire elaborato attraverso passi della riflessione che verifica se stessa nel proprio procedere, deve venire *epistemologicamente* giustificato. La ricostruzione conoscitivo-critica degli atti costituenti del sapere — il momento epistemologico — rappresenta la condizione concomitante della legittimata posizione degli asserti ontologici e metafisici, delle posizioni d'essere (*Seinssetzungen*) che l'essere-cosciente lascia emergere — afferma e riconosce — in e da se stesso. La vera e propria posizione trascendentale — come ha osservato Reinhard Lauth — si fonda «su una unità di gnoseologia e metafisica che in nessun caso è lecito dissolvere»¹⁰. Il sapere si compie, ovvero si auto-comprende (sapere del sapere), in quanto rinvia al puro essere e lo manifesta; l'essere per parte sua deve e può venire affermato dal sapere soltanto come pura posizione di sé, pertanto come “differente” rispetto al concepire mediato, ma ciò sempre soltanto a partire dal concepire mediato stesso.

Consegue che il sapere non può essere identificato con la sua funzione conosciti-

⁸ Si tratta della seconda esposizione avvenuta nel 1804 e consta di 28 lezioni. La prima esposizione, di 30 lezioni, durò dal 17 gennaio al 29 marzo; la terza, di 23 lezioni, dal 5 novembre alla fine di dicembre.

⁹ J.G. FICHTE, *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8. Juni*, cur. R. Lauth e J. Widmann, coll. P. Schneider, Meiner, Hamburg 1975. Citerò da questa edizione con la sigla WL04-II. Si tratta di una “edizione ripulita”, che assume come testo-base quello riprodotto da I.H. FICHTE nel vol. II dei *Nachgelassene Werke (= Fichtes Werke*, cit., vol. X), pp. 81-314, e lo integra — quando siano filologicamente e filosoficamente più affidabili — con formulazioni che si trovano nella “Copia” dell'originale reperita all'inizio di questo secolo nella Biblioteca universitaria di Halle.

¹⁰ R. LAUTH, *Die grundlegende transzendente Position Fichtes*, in K. HAMMACHER (cur.), *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1981, p. 18. Sulla filosofia trascendentale come “epistemologia” cfr. M.J. SIEMEK, *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*, Meiner, Hamburg 1984. Sulla differenza fra un paradigma “epistemologico” e un paradigma semplicemente “ontologico” in filosofia cfr. il saggio su Kant di M. GAWLINA, *Das Medusenhaupt der Kritik. Die Kontroverse zwischen Immanuel Kant und Johann August Eberhard*, de Gruyter, Berlin-New York 1996.

vo-teoretica, ma è in se stesso compimento onto-logico, atto autocomprendentesi che si pone e si de-pone, ed è *in ciò* rivelativo dell'essere; l'essere d'altro lato non può venire identificato con un puro "in sé" (realismo) e nemmeno con l'"idea" o la "ragione" (idealismo), ma deve venire ammesso — e ciò soltanto a partire dal compimento "onto-logico" del sapere, perciò in chiave epistemologica — come l'"attualità" originaria (*esse in mero actu*), in se stessa compiuta e inesauribilmente manifestata nel e dal compimento del sapere. L'*enérgeia* originaria dell'essere — il quale è attingibile soltanto grazie alla consapevole autosottrazione dell'essere-cosciente, cioè in maniera indiretta, ma effettiva — è insieme autosussistente e autotrasparente ("luce"), benché l'essere non costituisca affatto una dualità, ma sia unità purissima. Pertanto è sempre necessario distinguere, nella filosofia trascendentale, la ammissione dell'essere, nella quale il sapere si realizza e si "annienta", e la determinazione dell'essere stesso, la quale è il tema del comprendersi della manifestazione dell'essere. Nessuna "ontologia" per Fichte senza una "dialettica" di essere e di sapere che si fonda sulla loro *differenza*, come ha evidenziato Luigi Pareyson nel suo corso torinese del 1982-1983¹¹.

3. Forme dell'essere nella *Dottrina della scienza 1804-II*

Illustrare la visione dell'essere in questa magistrale, "classica" esposizione non è impresa facile, sia per la complessità del pensiero sviluppato in essa, sia perché la forma della trattazione, la sequenza in ventotto lezioni, nonostante sviluppi un pensiero rigorosamente sistematico, include ripetizioni e digressioni che non agevolano la comprensione. La costituzione sistematica del pensiero fondamentale può però offrirci un aiuto. Come è noto Fichte lo articola in due parti fondamentali: la "pura dottrina della ragione e della verità" (WL04-II, p. 160; cfr. anche pp. 137 e 150) e la "dottrina della manifestazione e della parvenza, vera e fondata sulla verità" (WL04-II, pp. 150-1; cfr. anche p. 138). Queste due parti hanno come tema due modi principali dell'essere: la prima verte sul "puro essere interiore a sé (*in sich*)", la seconda concepisce l'essere "nella sua manifestazione originaria" (WL04-II, p. 171). A queste due figure fondamentali dell'essere deve esserne aggiunta almeno una terza, presentata all'inizio della trattazione: l'essere come polo "oggettivo" della coscienza "soggettiva", come il correlato intralasciabile del "pensare" nell'unità dell'essere-cosciente ("sapere puro"). A questa idea dell'essere si ispirano anche le diverse vedute del realismo filosofico, in opposizione a quelle dell'idealismo filosofico: si tratta perciò sempre di vedute unilaterali e inadeguate dell'essere, che non possono, come per altro le contrapposte vedute idealistiche, pretendere di rappresentare la vera e adeguata filosofia.

Possiamo in definitiva distinguere tre forme principali dell'essere:

- l'essere come oggettività
- l'essere come puro essere in atto
- l'essere come manifestazione dell'essere, l'essere esteriore o esistenza.

¹¹ Cfr. L. PAREYSON, *Essere e libertà. Il principio e la dialettica. Corso di filosofia teoretica tenuto nell'università di Torino nell'a.a. 1982-1983*, «Annuario filosofico», 10 (1994), pp. 11-88.

A queste tre forme principali si possono ricondurre altre determinazioni dell'essere, enucleate nelle lezioni e che rappresentano una ulteriore qualificazione oppure una accentuazione specifica delle forme principali. L'essere presenta perciò una pluralità di significati, che tuttavia si lasciano ricondurre a un significato fondamentale, come vedremo, a un *principio* (*Grundsatz*) dell'essere. Riprendendo una distinzione avanzata in precedenza, si deve dire che la *Dottrina della scienza 1804-II* non oppone "ontologia" e "metafisica", analisi dei significati dell'essere e indagine di un primo significato dell'essere, ma elabora *una* concezione dell'essere, giustificata in chiave epistemologica, e capace di evidenziare una unità fondamentale e una pluralità di significati principali dell'essere stesso¹².

4. L'essenza della filosofia

Prima di accedere al discorso sull'essere è opportuno richiamare l'idea di filosofia illustrata e svolta in questa opera.

Fichte sostiene decisamente che la filosofia ha a che fare con la *verità*¹³. Esigenza costitutiva della filosofia è «esporre la *verità*» (WL04-II, p. 7). Della verità egli offre la seguente caratterizzazione: «Rammentiamoci di quello che non ammettiamo come verità: è ciò che può essere in *questo* o *anche* in quest'altro modo, perciò la molteplicità e la mutevolezza della prospettiva. La verità è pertanto la assoluta unità e immutabilità della prospettiva». Esporre la verità significa in definitiva: ricondurre ogni molteplicità, che ci si impone nel sapere abituale di esperienza, all'unità assoluta, al "vero in se stesso".

Una filosofia che ponga come unità assoluta un principio nel quale o a proposito del quale si possa scorgere la possibilità di una distinzione, «in maniera esplicita o tacita», non ha risolto il proprio compito. Il realismo filosofico e l'idealismo filosofico sono esempi di una tale filosofia inadeguata, perché elevano a principio primo rispettivamente un momento "oggettivo" o un momento "ideale" del reale. Nei loro principi è sempre possibile allora cogliere la possibilità di una distinzione, e di conseguenza giustificare il rinvio al principio opposto. Il principio primo, l'unità assoluta, il "vero e immutabile in sé" dovrà invece essere "senza distinzioni", non perché privo di determinazioni ma perché unità purissima, *trascendente* ogni distinzione e *proprio perciò* possibilizzante ogni distinzione. «Nel principio della [...] distinzione (*Sonderung*), in quanto pura distinzione e nient'altro — spiega Fichte —, risiede il sapere secondario o la *coscienza* con l'intero gioco delle sue leggi mediante il muta-

¹²R. LAUTH chiama significativamente la dottrina dell'assoluto e della manifestazione nella esposizione del 1804: «La dottrina della analogia entis [...], formulata tuttavia sul piano trascendentale» (in *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, Pustet, München-Salzburg 1965, p. 51).

¹³Cfr. WL04-II, p. 4: «Qui viene presupposto con tutta serietà: che esiste verità, la quale è assolutamente vera, e tutto quello che è fuori di essa è completamente falso; questa verità può essere effettivamente rinvenuta e si evidenzia immediatamente come totalmente vera». La filosofia trascendentale è penetrazione genetica del presupposto: esiste verità. Soltanto la realizzazione effettiva comprova alla luce del principio la giustezza del punto di inizio.

mento strettamente connesso, così come risiede il molteplice (in essa o fuori di essa) attraverso sensibile e metasensibile, e tempo e spazio. Risiede quello che attribuiamo al soggetto, in quanto procede da esso» (WL04-II, p. 34).

Una chiara determinazione del procedimento “riconduttivo” della filosofia dal molteplice del sapere di esperienza all’unità del vero viene formulata da Fichte nel modo che segue: «Il ricondurre [avviene] nella comprensione (*Einsicht*) continuativa del filosofo, in maniera tale che questi concepisce il molteplice attraverso l’uno e reciprocamente l’uno attraverso il molteplice, ovvero [in modo] che l’unità =A [assoluto] gli si evidenzia come il principio di una tale molteplicità e, viceversa, i molteplici possano venire compresi nella loro ragion d’essere soltanto come principiati di A» (WL04-II, pp. 7-8). Emergono da questa descrizione del metodo riconduttivo, ovvero della “comprensione continuativa” della filosofia, le due parti fondamentali della *Dottrina della scienza 1804-II*, prima accennate: la dottrina della ragione e della verità, nella quale viene ricercata e concepita l’unità come principio della molteplicità dell’esperienza, e la dottrina della manifestazione e della parvenza — detta anche “fenomenologia” —, la quale deve essere “fondata sulla verità”, cioè sulla intellesione del “vero in se stesso”, e esplica il molteplice dell’esperienza dalla sua ragion d’essere. Alethologia e fenomenologia sono perciò le due articolazioni della “riconduzione” filosofica. Fichte riassume il compito della filosofia in questa concisa e altamente significativa espressione: «esposizione dell’assoluto (*Darstellung des Absoluten*)» (WL04-II, p. 8). L’unità pura, il “vero e immutabile in se stesso”, l’“in sé unico, vero, chiuso in se stesso [i.e. compiuto]” è l’assoluto, cui conviene — come vedremo — il nome di Dio. La filosofia è esposizione dell’assoluto sia nella alethologia, in maniera esplicita, sia nella fenomenologia, in quanto in questa viene ricostruito nella sua genesi, nella sua essenza e nelle sue divisioni fondamentali il fenomeno dell’assoluto, l’“esistenza” dell’essere puro.

Tuttavia non si deve affatto pensare che anche e proprio nel momento alethologico la filosofia *trascendentale* sia esposizione diretta dell’assoluto, enucleazione della sua essenza intima (*quid sit*), descrizione e svolgimento di una sua “logica” immanente (onto-teo-logia). Ho già accennato che un pensiero di tipo trascendentale avanza asserti ontologici soltanto sulla base di una concomitante mediazione epistemologica. Ora, il momento epistemologico (la comprensione autoriflettente del sapere) è organizzato sulla base del “principio della distinzione”. Unità-distinzione: la filosofia trascendentale, anche come alethologia, ha il proprio luogo nella sfera della distinzione, ma in una distinzione non chiusa in se stessa, bensì sviluppata sulla base dell’intuizione (*Einsicht*) dell’unità. Un passo della quarta lezione esprime in maniera efficace il senso di questa collocazione — che chiamerei di “epistemologia aperta” — della filosofia trascendentale: «Allorché ragioniamo come finora abbiamo fatto [i.e. ragioniamo filosoficamente], dove si trova il nostro ragionamento, se *permaniamo correttamente sul piano della riflessione (Besinnung)*? [...] Chiaramente nel nostro costruire, mediante il principio della distinzione, quello che deve avere validità *in sé*, e assolutamente *non in quanto viene costruito*. Pertanto [ci troviamo] propriamente [...] fra i due principi della distinzione e dell’unità, e ad un tempo li annulliamo e li poniamo entrambi. Così il punto di vista della dottrina della scienza che permane nella rifles-

sione, non è assolutamente una sintesi post factum, ma una sintesi a priori, che non trova né la distinzione né l'unità, ma le produce in un sol colpo. Ora, quale è l'unità assoluta della dottrina della scienza? Non A [l'assoluto] e nemmeno il punto [della distinzione], ma l'interna unità organica di entrambi» (WL04-II, p. 35).

L'unità organica è "costruzione e concetto". In quanto unità dialettica, che connette l'unità purissima con la sfera della distinzione, e viceversa, generandone l'idea in un sol colpo — in questo senso si parla di sintesi a priori — il "concepire" è il luogo e la via della dottrina della scienza. Deve essere però addotta una fondamentale precisazione. È vero che il concetto è ciò che "annulla e pone": questo è quello che chiamerei il momento "idealistico" della filosofia, la quale è in se stessa totalmente "costruire", formatività in atto del "concetto", e perciò radicale autoriflessione (*Selbstbesinnung*), nella quale anche l'assoluto è "risultato" ("risultato" di una intellesione che toglie se stessa). Tuttavia — e questo è ciò che potrebbe dirsi momento "realistico" — «la costruzione come costruzione viene negata mediante l'evidenza del sussistente per sé» (WL04-II, p. 36). Il concetto "pone" l'assoluto ponendo se stesso, ma ponendolo come l'assoluto deve riconoscerlo *come tale*, e in ciò "depor-si", ammettere cioè una evidenza che lo supera e lo convalida.

Questa evidenza è una unità, la quale in rapporto alla dialettica del concetto rivela una duplicità di caratteri (nota bene: la duplicità è tale soltanto in rapporto al concepire, la realtà prima e ultima non è all'interno di sé ambivalente o ambigua). Anzitutto cogliamo che «mediante questa evidenza viene posto l'inconcepibile come inconcepibile e assolutamente soltanto come inconcepibile, e nulla più». La prima nota dell'evidenza è la inconcepibilità dell'assoluto. Per il concetto l'assoluto è il non-concetto, il non-costruibile, l'inoggettivabile, l'insondabile. L'"evidenza pura" si impone come il non-sapere del sapere (tema di Jacobi), attraverso la "deposizione" del concepire. Conosciamo l'assoluto come il non conosciuto.

Tuttavia una filosofia di tipo trascendentale, che «correttamente permanga sul piano della riflessione», deve ulteriormente distinguere fra questa prima nota dell'evidenza e l'evidenza stessa. Afferma infatti un passaggio cruciale: «L'assoluto non è in sé inconcepibile, ché ciò non ha nessun senso; è inconcepibile soltanto se il concetto si cimenta con esso, e questa inconcepibilità è la sua unica qualità. Una volta riconosciuto che questa inconcepibilità è un carattere estraneo, addotto dal sapere [...], rimane nell'assoluto soltanto il puro sussistere per sé, la sostanzialità; ed è corretto [affermare] che questo [carattere] almeno non proviene dal concetto, in quanto si presenta dopo il suo annientamento» (WL04-II, p. 37). La seconda nota, che coincide con il contenuto interno dell'evidenza, essendone nota esterna l'inconcepibilità, è la pura autosussistenza dell'assoluto. L'inconcepibilità dell'assoluto non equivale a oscurità, ma a trascendenza rispetto al concepire, essendo l'assoluto "luce" inoggettivabile della ragione. L'autosussistenza dell'assoluto stesso non è derivata dal concepire, ma si impone al concepire in quanto questo si riconosce come soltanto concepire, ovvero come non-assoluto, e in ciò "si sottrae", si "annienta" di fronte alla realtà ultima. Vedremo in seguito che questa autosussistenza non è affatto equiparabile a una semplice presenza di tipo "cosale", ma è "esponente e correlato della luce pura", essere dell'atto unico e principiatore, sostanza vivente dell'irruzione originaria e luminosa.

5. L'essere oggettivo

La prima forma d'essere enucleata dalla *Dottrina della scienza 1804-II* è l'essere come "oggettività", correlato alla "soggettività" del pensare nell'unità del "sapere puro". La filosofia trascendentale mostra che questa forma d'essere non può assurgere a ragion d'essere dell'esperienza, ch  tale pu  essere sul piano epistemologico soltanto l'unit  dell'essere-cosciente (*Bewu t- Sein*), in quanto unit  in atto di cosa-lit  (*Ding*) e coscienzialit  (*Bewu theit*)¹⁴. Nemmeno l'"oggetto", la "cosa", — o meglio una idea dell'essere che abbia l'impronta dell'"oggetto" o della "cosa" — pu  evidentemente venire scambiata con l'essere dell'assoluto, cio  con l'unit  purissima, della quale l'unit  dell'essere-cosciente   proiezione. L'essere oggettivo   sempre soltanto un "relativo", il correlato di un atto intenzionale. Come tale esso assolve una funzione determinata nella costituzione dell'esperienza, che   sempre anche esperienza di "qualcosa", ma non ne   il principio sul piano epistemologico. «Ognuno che soltanto voglia riflettere [in senso filosofico] pu  rendersi conto — spiega Fichte — che ogni essere presuppone un *pensiero* o *coscienza* di esso, che perci  il semplice essere   sempre soltanto l'una met  di una seconda [met ], cio  del pensiero di esso, perci  il membro di una disgiunzione originaria e pi  elevata, che svanisce soltanto per colui che non rifletta oppure che pensi in modo superficiale. L'unit  assoluta non pu  venire situata n  nell'essere, n  nella coscienza che gli si oppone, n  nella cosa, n  nella rappresentazione della cosa, ma nel [...] principio dell'assoluta unit  e *inseparabilit * di entrambi, che   insieme [...] il principio della loro *disgiunzione*, principio che vogliamo designare come *sapere puro*, sapere in s » (WL04-II, pp. 10-11).

Vediamo emergere in questa sintesi tre fattori: l'essere oggettivo, il pensare soggettivo (o la coscienza rappresentativa), il sapere in s . I primi due fattori sono le due polarit  di una unit  superiore, che Fichte denomina "sapere puro". Con altre parole: l'esperienza vivente   sempre solo legame e totalit  aperta di legami di soggetto e oggetto; l'unit  qualitativa dell'esperienza   l'essere-cosciente (*Bewu t- Sein*), l'«assoluto legame di [essere oggettivo e pensiero soggettivo]», il «puro sapere in s  e per s » (WL04-II, p. 14). Fichte spiega che il sapere puro   "unit  assoluta". Questo   vero per  soltanto sotto un certo profilo. Il sapere puro   il principio dell'unit  qualitativa dell'esperienza, e in questo senso   unit  assoluta. Tuttavia tale unit  non si identifica con l'unit  *ultima*, non   ancora l'unit  purissima dell'assoluto stesso. Fichte segnala in questo senso che l'«intellegimento dell'assoluto sussistere per s  del sapere» costituisce «la suprema evidenza fattuale», ma aggiunge che la dottrina

¹⁴ Si deve pertanto distinguere l'essere-cosciente (*Bewu t- Sein*) dalla coscienza rappresentativa (*vorstellendes* o *subjektives Bewu tsein*) o anche "coscienzialit " (*Bewu theit*). L'essere-cosciente   l'unit  trascendentale di essere oggettivo e di coscienza soggettiva, il sapere come funzione costituente in atto (il "sapere puro" nella *Dottrina della scienza 1804-II*). Devo questa nozione a R. LAUTH, *Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie*, Pustet, München-Salzburg 1967, pp. 44 ss. Cfr. anche J. MANZANA, *El ascenso y la "determinación" del Absoluto-Dios según Joh. Gottl. Fichte, en la primera parte de la exposición de la "Teor a de la Ciencia" de 1804*, «Scriptorum Victoriense», IX (1962), pp. 7-68; 181-244.

della scienza vuole introdurre «assolutamente l'evidenza genetica e da questa soltanto dedurre l'evidenza fattuale». Il sapere puro mantiene il carattere della fattualità — benché della suprema fattualità — perché esso è “costruzione”, è “unificazione” realizzata dal lavoro della riflessione formativa. L'unità ultima deve risiedere al di là anche di questo livello, oltre il costruire attuale, al di sopra dell'atto del distinguere e dell'unire, cioè più in alto del sapere puro.

L'evidenza genetica è propria di una verità o di un principio che afferma, legittima e comprova se stesso. L'evidenza fattuale è propria di una verità o di un principio che ci si impone fenomenologicamente o logicamente come innegabile, ma il cui esserci rinvia a una autoposizione assoluta, genetica di sé. Ora, è innegabile — fattualmente evidente — che senza il sussistere per sé del sapere puro non sarebbe spiegabile il darsi della esperienza vivente come legame, unitario e infinito, di soggettività e di oggettività. Tuttavia questa sussistenza non ha in sé medesima il proprio “senso” ultimo. La sussistenza del concepire non è ancora quella che Fichte chiama “la pura sussistenza per sé”, non è ancora la *vita* (l'unità intimissima di essere e vita). Il senso del concepire è altrove, nella originaria autoapertura dell'assoluto. «Se l'assolutamente inconcepibile deve apparire con evidenza (*einleuchten*) come soltanto sussistente per sé, il concetto deve essere annientato, e perché questo possa essere annientato, deve essere posto. Infatti l'inconcepibile appare con evidenza soltanto nell'annientamento del concetto» (WL04-II, p. 36). L'evidenza genetica — che è l'evidenza di un inconcepibile autosussistente, la realtà abissale e sempre eccedente dell'assoluto — è pertanto dischiusa dalla e nella originaria autoapertura dell'assoluto stesso. Tale autoapertura infatti non rinvia ad altro, e ciò non nel senso che interrompa arbitrariamente la serie dei rinvii, la dialettica del concepire, il cammino della mediazione, ma in quanto si comprova da se stessa come principio di verità e di sensatezza nella e alla dialettica di autoposizione e autoannientamento che è propria della riflessione al suo vertice. L'autoapertura dell'assoluto è “luce”, e questa è il “centro di tutto”, ciò in cui e da cui ogni distinzione, concepire, mediatezza, dialettica assumono verità e senso, e che pertanto non possono mai disporre di essa.

Ho affermato in precedenza che le posizioni filosofiche che si ispirano all'essere come essere oggettivo possono venire designate come *realismi*. Se l'essere oggettivo in quanto “relativo”, ovvero in quanto “membro di una disgiunzione originaria e più elevata”, ha una sua funzione determinata nella costituzione dell'esperienza vivente, ha una *parziale verità*, la stessa cosa non può dirsi per concezioni metafisiche che elevano questa parziale verità a verità totale, come avviene nel caso del realismo filosofico. Tuttavia il realismo non viene affatto semplicemente ripudiato dalla *Dottrina della scienza 1804-II*. Sia la dottrina della ragione e della verità che la dottrina della manifestazione e della parvenza — la prima certamente in modo più esplicito — vengono elaborate attraverso una dialettica serrata di vedute realistiche e vedute idealistiche¹⁵, che mira sì a evidenziare la loro unilateralità, ma anche a enunciarne il valore per accedere a una affermazione trascendentale del vero assoluto e

¹⁵ Cfr. la ricostruzione analitica di M. GUÉROULT, *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, Les Belles Lettres, Paris 1930, vol. II.

perciò dell'autentico *sensu dell'essere*. La dialettica tende alla vera ontologia, che dovrà essere una ontologia *trascendentale*, che pone le condizioni del sapere effettivo dell'essere vivo e reale. Il realismo filosofico, con il suo deciso interesse per il *contenuto* dell'ontologia, non può semplicemente venire posto da lato, ma deve essere preso in considerazione nel suo valore specifico, benché anche questo parziale.

In una valutazione complessiva, nella diciassettesima lezione, Fichte osserva che la dottrina della ragione e della verità mostra una «predilezione per il realismo», mentre nella dottrina della manifestazione e della parvenza emerge «la perenne anima interiore di ogni idealismo» (WL04-II, p. 176). Ciò perché la dialettica ascendente della prima parte è interessata a enucleare *il contenuto dell'intellezione genetica*, o — con altre parole — mira a determinare le condizioni trascendentali perché il contenuto si manifesti con evidenza in noi, mentre la seconda parte — discendente — riguarda piuttosto la ricostruzione fenomenologica delle *forme essenziali dell'intellezione genetica del contenuto*, ovvero riconsidera le condizioni trascendentali della manifestazione come luogo della apparizione dell'essere interiore.

Formulando la cosa in modo scolastico, il realismo difende i diritti del contenuto, l'idealismo quelli della forma. Si può dire che il realismo effettua una operazione giusta, ma resta affetto da un elemento “formale”, che fondamentalmente deriva dal suo concepire l'essere interiore ancora secondo il modello dell'essere oggettivo¹⁶, senza rendersi conto che questa forma dell'essere è soltanto un “relativo”, il membro di una disgiunzione più elevata. Una analoga osservazione potrebbe venire addotta anche a proposito dell'idealismo, il cui errore non consiste nel sottolineare il ruolo della forma — ovvero del concetto e del costruire —, ma nel pretendere di sostanzializzare impropriamente la forma stessa, la quale trova invece la sua verità e il suo senso soltanto e precisamente come condizione della manifestazione del contenuto interiore, vivente e reale.

Nella dialettica ascendente il realismo filosofico avanza diverse concezioni del principio. Fichte distingue una prima versione del realismo, che eleva a principio la vita, la «vita immanente chiusa in sé» (WL04-II, pp. 112 ss.); successivamente un «realismo superiore», che afferma come principio l'«in sé» (WL04-II, pp. 121 ss.); infine un «realismo supremo», che propone una versione più perfezionata dell'«in sé» (WL04-II, pp. 145 ss.). A ognuna di queste vedute realistiche la dialettica oppone una concezione idealistica: l'idealismo iniziale pone la mediatività (il *Durch*), ovvero l'essenza del concepire, come principio (WL04-II, pp. 106 ss.); l'«idealismo superiore» enfatizza l'«energia del pensare» contro l'«in sé» realistico (WL04-II, pp. 124 ss.); l'«idealismo supremo» infine afferma che il principio è la coscienza e autocoscienza assoluta (WL04-II, pp. 139 ss.).

La posizione più elevata nell'ascesa dialettica, perciò quella più prossima alla veduta vera e propria della dottrina della scienza, è il realismo supremo. La sua verità consiste nell'avere davanti allo sguardo il contenuto interiore — che esso concepisce

¹⁶Cfr. I. SCHLÜSSLER, *Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1792, p. 100: «Il realismo ha una natura doppia, scissa [...] è sia fattuale che genetico, sia illusione che verità, costituisce un 'gradino' nell'ascesa verso l'assoluto».

come “in sé” (*Ansich*) —, conquistato attraverso una critica radicale dell’idealismo supremo, cioè la distruzione della pretesa dell’autocoscienza e della ragione di elevarsi a principio ultimo obliando la propria natura proiettiva, formativa, fattuale. La sua limitatezza risiede invece nel fatto che il realismo afferma l’“in sé” senza riflettere il proprio atto *fino in fondo*, senza diventare completamente consapevole della struttura di relazione del proprio pensare l’“in sé”; questa dimenticanza del logos affetta la apprensione realistica suprema dell’essere, conferendole un carattere ancora negativo. «Comunque si riesca a cogliere l’in sé, questo è pur sempre un *non-non-in-sè*, perciò determinato mediante la negazione di un fattore a esso contrapposto; perciò in quanto *in sé* è esso stesso un relativo, l’unità di una dualità, e viceversa [...]. In una parola, l’in sé [...] non è un *in sé*, non è l’assoluto; non è infatti una unità vera, e perfino il nostro realismo [supremo] non ha attinto l’assoluto» (WL04-II, p. 147). Un relativo è l’essere oggettivo, un relativo è l’in sé del realismo fino alla sua versione suprema. Guardando soltanto il relativo — cosa che è ammissibile per la coscienza abituale, ma non è sostenibile sul piano filosofico —, si trascura il fattore del pensiero, del concetto, su cui attira invece l’attenzione l’idealismo. In questo modo però il realismo filosofico resta prigioniero del punto di vista opposto, e il suo “in sé” non è completamente libero (*ab-solutum*) — libero in *via eminentiae*, non libero per opposizione — dal momento proiettivo dell’agire della riflessione. «Il nostro realismo supremo perciò, cioè il punto di vista più alto della nostra propria speculazione, viene qui svelato come un idealismo, rimasto finora celato soltanto nella sua radice. Esso è al fondo fattuale, [una] proiection per hiatum, non resiste di fronte al suo proprio tribunale e deve venire dismesso secondo la regola stessa che ha avanzato» (WL04-II, p. 148).

Per accedere al vero assoluto, all’«essere in sé» come «essere che per essere non necessita di alcun altro essere», è richiesto di *liberarsi pensando* dal momento della proiezione, dall’«intera forma esteriore dell’esistenza», la quale coincide con il *Durch*, la mediatività, il concepire come perenne relazionare. “Liberarsi pensando”: Fichte non richiede qui nessun *sacrificium intellectus*; d’altronde è perché è stato esercitato «effettivamente e in tutta serietà l’essere razionale» (WL04-II, p. 141) che è stata possibile la dialettica ascensiva fino al vertice rappresentato dal realismo supremo. Si tratta piuttosto di un autocompimento del pensare che è insieme una sottrazione di sé, un “andare a fondo”, una autorinuncia, un riconoscimento del proprio essere-nulla di fronte all’in sé inconcepibile e autosussistente¹⁷. «Comprendo (*ich sehe ein*) che l’intera relazione e comparazione con il *non-in-sé*, dalla quale soltanto sorge la forma dell’in sé in quanto tale, è assolutamente nulla, senza significato né effetto — in generale e nel suo centro, perciò nel punto di unità che è stato prima verificato e respinto —, al cospetto dell’essenza [l’in sé]. E in quanto comprendo questo, e perciò proprio in tale annullamento tratto all’incirca la vuota apposizione come se fosse l’essenza, devo come intellesione [*Einsicht*], in un modo ancora da spiegare, aver parte all’essenza» (WL04-II, p. 149).

¹⁷ Su questo tema della trascendentale “autonegazione dell’io” insiste W. JANKE, *Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, de Gruyter, Berlin-New York 1993, parti I e II. Di Janke cfr. anche *Fichte. Sein und Reflexion - Grundlagen der kritischen Vernunft*, de Gruyter, Berlin 1970.

L'intellezione radicale qui richiesta è in un sol colpo ammissione del proprio non essere l'essere — cosa che consente di affermare l'essere in maniera completamente positiva, senza proiettare sull'essere stesso la traccia del non essere, che è invece soltanto nella nostra riflessione —, ed è percezione interiore che la differenza è portata da una fondamentale *koinonìa*. Con le parole “affermare l'essere in maniera completamente positiva” non intendo sostenere che l'intellezione sia una intuizione immediata e diretta dell'essere, ma che l'essere è affermato *non* per opposizione al non essere, cioè in modo positivo, da una intellesione che riconosce il *proprio* non essere, e in questo *si toglie* perché l'essere stesso — l'inconcepibile e autosussistente essere vivo — si manifesti con evidenza.

Abbiamo visto che Fichte designa il realismo supremo come “il punto di vista più alto nella nostra propria speculazione”. Ora l'intellezione che toglie se stessa e nella quale l'assoluto si afferma con evidenza — “irrompe” —, muove sì dal “punto di vista più alto”, ma insieme indica una dimensione che si pone “al di là” di questo stesso “punto di vista”. Ciò significa che la “posizione” dell'assoluto in noi, nella nostra vita reale, non è chiusa dentro il sistema trascendentale, anche se il sistema è preparazione, *itinerarium mentis* alla ammissione filosoficamente legittimata della verità di un tale “irrompere” dell'assoluto nella vita¹⁸. Il sistema trascendentale è perciò — come ha sottolineato decisamente Reinhard Lauth¹⁹ — un sistema *di per se stesso* “aperto”, in particolare aperto per una “posizione” che è sì anticipata e preparata da un radicale approfondimento dialettico della sfera della relazione e della dimensione del concepire, ma che in se stessa si pone *al di là* della relazione, *al di sopra* del concepire, *eccedente* il sistema; in questo senso si può parlare precisamente di una posizione assoluta. Emerge qui la differenza sostanziale fra il sistema della filosofia trascendentale come sistema della ragione, la quale in una completa comprensione di se stessa si realizza nel suo essere più profondo come radicalmente “aperta” all'assoluto di cui è immagine, e un sistema dell'idealismo speculativo, che vuole includere nel proprio autosvolgimento anche la esposizione di una “logica” immanente dell'assoluto (cosa che, dal profilo trascendentale, significa però sottrarre l'assoluto alla logica della relazione e alla dialettica del concepire, cioè smarrirlo come assoluto).

6. *Esse in mero actu*

Prima di presentare il principio (*Grundsatz*) della *Dottrina della scienza 1804-II*

¹⁸Sottolineano questo rapporto fra posizione dell'assoluto e sistema J. WIDMANN, *Analyse der formalen Strukturen des transzendentalen Wissens in Joh. Gottl. Fichtes 2. Darlegung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1804* (Diss.), München 1961, pp. 88 ss.; e J. MANZANA, o. c., pp. 228 ss. Di Widmann cfr. anche *Die Grundstruktur des transzendentalen Wissens nach Joh. Gottl. Fichtes Wissenschaftslehre 1804²*, Meiner, Hamburg 1977.

¹⁹Quello del sistema trascendentale come sistema aperto è motivo fondamentale della interpretazione di Fichte condotta da R. LAUTH. Cfr. i due volumi: *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Meiner, Hamburg 1989; *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis*, Ars una, München-Neuried 1994.

— che contiene la visione dell’essere come atto vivente — Fichte osserva che il punto che deve enucleare è «*il più chiaro di tutti*» e allo stesso tempo il «*più nascosto di tutti, quello dove non vi è alcuna chiarezza*» (WL04-II, p. 150). Probabilmente il paradosso può venire illustrato così: l’affermazione del vero assoluto, l’ammissione dell’essere vivente riguardano una realtà che intimamente ci costituisce, tanto che si può dire che il nostro intero “esistere” è come tale relazione-all’essere puro. Il principio verte allora su una realtà che è più vicina a noi di noi stessi, e che può ben designarsi come *quoad se* “la più chiara”. Allo stesso tempo però questo essere puro è celato al nostro concepire mediato e alla nostra capacità linguistica da una incolmabile distanza. Fichte scrive che «la prima applicazione di ogni lingua, la *oggettività* [...] deve venire annientata nell’intellezione assoluta» (*ibidem*)²⁰. Esiste perciò una differenza, intrascendibile dal profilo logico, fra il nostro *essere* relazione all’assoluto e la nostra *capacità* di concepire e di tematizzare nel linguaggio l’assoluto stesso. L’assoluto è il “nascosto”, inconcepibile al pensiero, ineffabile al linguaggio, in quanto il pensiero e il linguaggio includono necessariamente le dimensioni della mediazione e della oggettivazione, dimensioni che tuttavia possono venire oltrepassate soltanto se vengono consapevolmente attraversate. Se si approfondisce ulteriormente questa dialettica paradossale di chiarezza e di nascondimento, si vede che l’assoluto, se si nasconde al concepire e al linguaggio, si lascia tuttavia in certo modo “caratterizzare”. L’intellezione che annienta se stessa, lascia intravedere su se stessa qualche nota della realtà di fronte alla quale essa ha dovuto riconoscersi come niente-di-assoluto. Dal grembo del silenzio — se desideriamo servirci di questa metafora — emerge tuttavia qualche parola.

«Passiamo ora alla cosa stessa. Dopo la dismissione della relazione assoluta che ancora si mostrava nell’*in sé* originario, il quale rinvitava a un *non in sé*, non residuava per noi nient’altro che il puro e semplice essere, rispetto al quale la nostra intuizione oggettivante, secondo la [nostra] massima, doveva essere rigettata in quanto non valida. Ora, in una tale astrazione dalla relazione che cosa è questo puro essere? Possiamo forse rendercelo più chiaro, e ricostruirlo? Io dico di sì, e la stessa astrazione che ci si è imposta, ci viene in aiuto. Esso è assolutamente *da sé, interiore a sé (in sich), mediante sé*, e questo *sé* non deve essere preso come un opposto, ma *in modo puramente interiore* con la raccomandata astrazione, come esso può certamente venire colto e come sono intimamente consapevole di coglierlo. Per esprimerci in maniera scolastica, è costruito come un *actus essendi* e ancora un *esse* in mero *actu*, cosicché entrambi *essere* e *vita*, e *vita* e *essere* si compenetrano assolutamente, confluiscono l’uno nell’altro, e sono la stessa cosa, e questa medesima interiorità [è] l’uno e unico essere» (WL04-II, p. 151).

Troviamo in questo testo fondamentale la caratterizzazione della realtà che è al di là e al di sopra della sfera della relazione, anzi “irrompe” nell’atto stesso in cui la

²⁰ Cfr. anche WL04-II, p. 152: «Soltanto in quanto si rinuncia non semplicemente per finta, ma nel fatto e in verità a questa sostanzialità e oggettività [del linguaggio] si perviene alla ragione».

relazione suprema si annienta, e che perciò è in se stessa del tutto *indipendente* dal nostro costruire e porre-in-relazione. Si tratta della realtà prima e ultima, dell'*assoluto*. Questo è, nota Fichte, il “puro e semplice essere”. Ma che cosa significa in questo caso “essere”? Finora abbiamo incontrato la figura dell’essere oggettivo, il quale è sempre però un “relativo”, il membro di una relazione. Il punto che adesso abbiamo dinnanzi allo sguardo è invece sollevato sopra la relazione, e per attingerlo è stato necessario “astrarre” dalla relazione stessa. È proprio il divenir coscienti di questa “astrazione” — cioè l’atto di considerazione pensante dell’annientamento dell’“intuizione oggettivante” e del costruire mediato, il riconoscimento consapevole della nullità del sapere — che, come Fichte scrive, “ci aiuta”. Il “puro e semplice essere” dovrà essere completamente fuori dalla dimensione della relazione, del tutto esente da esterna e interna opposizione. Tuttavia questa caratterizzazione dell’essere non significa affatto che il “puro e semplice essere” sia la realtà più povera di determinazioni, che Hegel colloca all’inizio della dottrina dell’essere nella *Scienza della logica*²¹. Fichte vuol dire che se con la relazione è sempre data una dimensione di negatività e di limitazione (l’in sé non è il non-in-sè, l’in sé e il non-in-sè si limitano reciprocamente nella costituzione dell’esperienza), nel “puro e semplice essere” la realtà è invece nella sua massima attualità (*enérgeia*), concentrazione, autosussistenza, evidenza, libertà. Il “puro e semplice essere” viene perciò caratterizzato in primo luogo come “da sé, interiore a sé, mediante sé”. L’assoluto è da sé (*von sich*), e non da altro, completa autooriginazione; l’assoluto è interiore a se stesso (*in sich*), originaria autoincludenza che non ha niente all’esterno di sé²²; l’assoluto è mediante sé (*durch sich*), completa autosussistenza che non rinvia ad altro, pienezza abissale e luminosa dell’essere.

È significativo che per questa caratterizzazione dell’essere puro Fichte non adopera la dizione “in sé” (*an sich*), ma *in sich* (interiore a se stesso). L’“in sé” — ancor più se sostantivato e ipostatizzato come *Ansich*, che è il concetto su cui si fonda il realismo supremo — rivela ancora sempre una opposizione: l’in sé è l’opposto al non-in-sè (precisamente: in sé e non-in-sè si contraddicono), elevare lo in sé a principio supremo equivale in definitiva a introdurre un dualismo (autodissolvente) dentro la realtà assoluta. Fichte aveva osservato che nel realismo supremo si cela un idealismo, una veduta che impropriamente erige la mediatività (il *Durch*) — che di per sé necessariamente e a buon diritto include la dimensione della dualità — a principio assoluto. Se pensiamo che Hegel nello scritto sulla *Differenza* aveva designato l’assoluto come «l’identità della identità e della non-identità»²³, si può forse sostenere che Fichte, con il respingere che l’assoluto possa venire caratterizzato mediante una nozione che ammette una opposizione (anzi che include la contraddizione), volesse

²¹ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, in G.W.F. HEGEL, *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986, vol. V, pp. 82-83.

²² Sulla caratterizzazione dell’assoluto come originaria includenza si veda W. JANKE, *Vom Bild des Absoluten*, cit., pp. 114 ss.

²³ G.W.F. HEGEL, *Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold’s Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, in *Werke*, cit., vol. II, p. 96.

criticare proprio questa visione hegeliana dell'assoluto²⁴. Considerare invece l'essere puro come "interiore a se stesso" dice che l'assoluto è completo autocompimento e unità intimissima²⁵, è una positività intrinsecamente libera da ogni fattualità, cioè una positività che è *dentro se stessa* vivente e massimamente concreta.

Si connette a questo aspetto l'ulteriore caratterizzazione dell'essere nel passo citato: l'essere come *actus essendi*. L'essere non è una "sostanza" dotata dell'attributo dell'atto, né consiste in una "essenza" formale dotata della facoltà di esistere in atto. L'essere dell'essere in senso vero e proprio è atto, pura attualità di essere, *esse in mero actu*²⁶. Fichte nega che l'essere assoluto possa venire assunto come un "essere sostantivo", non perché all'essere difetti l'autosussistenza, ma perché «l'intero essere sostantivo è oggettivo» (WL04-II, p. 152) e come tale risultato della elaborazione del concepire e della mediazione del linguaggio (un concepire e un linguaggio che non hanno realizzato l'ascesi suprema attraverso quella che Fichte chiama l'"astrazione dalla relazione" e la "rinuncia alla relazione assoluta", ovvero non si sono ancora fatti consapevolmente nescienza sapente e ricettivo silenzio). *L'esse in actu* può invece venire assunto soltanto come "essere verbale", o meglio: la parola essere deve venire declinata come verbo vivente allorché si tratta dell'essere assoluto.

Da qui la coappartenenza intimissima, anzi la coincidenza di essere e vita. Abbiamo visto che «*essere e vita, e vita e essere* si compenetrano assolutamente, confluiscono l'uno nell'altro, e sono la stessa cosa». Ciò viene espresso anche così: «L'essere non può *essere*, verbaliter, esse, in actu, senza [essere] immediatamente *nella vita stessa* [...]. Per altro verso, ciò che immediatamente vive, è l'esse, perché soltanto l'esse vive» (WL04-II, pp. 151-2). Fuori dall'essere niente può essere, fuori della vita nulla può vivere. L'unità di essere e vita, l'assoluto, non ha perciò nulla fuori di sé, né ha senso dire che l'assoluto "esca da sé", ché in questo caso l'unità si duplicherebbe negandosi come unità assoluta. «Quest'unico *essere e vita* non può assolutamente essere fuori di sé né può venire ricercato [fuori di se stesso], e fuori di esso non può assolutamente essere niente» (WL04-II, p. 151). L'essere «esiste interamente come una unità indivisibile, che non può essere fuori di sé, né può mai uscire da sé per farsi duplicità» (WL04-II, p. 152). All'inizio della sedicesima lezione Fichte riassume il suo "principio fondamentale", che vale come designazione suprema dell'essere, con questa efficace formulazione: «L'essere è assolutamente un singulum chiuso in se stesso dell'essere immediatamente vivente, che non può mai [essere] fuori di sé» (WL04-II, p. 160).

L'unità di essere e vita, l'unità intimissima dell'atto d'essere e dell'atto della vita,

²⁴ Cfr. su questo punto fondamentale R. LAUTH, *Hegel vor der Wissenschaftslehre*, Steiner, Stuttgart 1987; e L. SIEP, *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*, Alber, Freiburg-München 1970.

²⁵ Cfr. WL04-II, p. 151: «In breve e in una parola: ha luogo assolutamente e semplicemente non una dualità o una molteplicità, ma solamente unità. L'essere infatti conduce mediante sé a sé l'unità chiusa in se stessa, e in ciò risiede la sua essenza».

²⁶ J. MANZANA, o.c., p. 233, osserva a questo proposito: «Ben si comprende che, da questa prospettiva, l'assoluto-essere di Fichte coincide con l'«esse subsistens» della filosofia perenne. Si può dire che Fichte stesso fu consapevole di questa coincidenza fondamentale per il fatto di adoperare, riferendosi all'assoluto-essere, la formulazione: «esse in mero actu»».

è l'“essenza” dell'essere («l'essere [...] conduce mediante sé a sé l'unità chiusa in se stessa, e in ciò risiede la sua essenza» [WL04-II, p. 151]), una essenza che non è sovraordinata all'essere di fatto, né lo precede, ma coincide con l'atto stesso dell'essere. Così inteso l'essere puro è un “singulum”, non una natura senza volto o una essenza semplicemente formale, ma una unità irreducibile, anzi una unicità concentrata in se stessa dell'essere e della vita. Il *singulum* non può assolutamente avere “altro” fuori di sé: nessuna vita può esistere “fuori” del puramente vivente. Il *singulum* è perciò includenza originaria (Janke), punto di massima autoconcentrazione — ovvero — per usare le parole di Fichte — il *singulum* è “chiuso in se stesso”. Tale autochiusura non è però opposta all'apertura: significa che l'essere vivente è “interiore a se stesso” e compiuto in sé, e in questo senso è trascendente ogni possibile manifestazione e ogni differenza. Però si deve aggiungere che il punto di massima autoconcentrazione, proprio perché tale, è anche il punto di massima apertura: il *singulum* puramente vivente irrompe come luce viva nell'intera sua manifestazione, è principio irrelato (cioè trascendente) della relazione in quanto tale e di ogni relazione possibile.

Emerge qui un'altra essenziale caratterizzazione dell'essere assoluto: l'essere come luce vivente. «Il vero e proprio assoluto — scrive Fichte — è solamente la luce: pertanto la divinità [i.e. l'essere assoluto] non deve essere posta più nel morto essere [l'essere sostantivo, l'essere come cosa], ma nella luce vivente» (WL04-II, pp. 75-6). L'assoluto inabita nella luce, anzi la luce è la vita e la qualità interna dell'assoluto. L'unità intimissima non vige soltanto fra essere e vita, ma anche fra essere e luce. Il “principio fondamentale” della *Dottrina della scienza 1804-II* ha perciò anche questa formulazione: «L'essere è assolutamente una unità chiusa in se stessa. Essere e luce sono uno» (WL04-II, p. 200). Essere e vita sono uno, essere e luce sono uno: l'assoluto è unità originaria e indivisibile coappartenenza dell'*esse in actu*, della vita, della luce. Fichte osserva che la luce ha «due diversi modi [...] di esistere e di vivere: l'uno mediatamente e esteriormente nel concetto, l'altro assolutamente e immediatamente *attraverso se stessa*, anche se *nessuno la vede*, e per parlare rigorosamente: nessuno propriamente e assolutamente la vede, ma una tale vita interna della luce è assolutamente *inconcepibile*» (WL04-II, p. 79). Si tratta non di una dualità interna alla luce, ma di una distinzione che accade nella “espressione” della luce, perciò in relazione al nostro concepirla. Significa che la luce deve venire affermata come qualità interna dell'assoluto — anche se tale vita interna è “inconcepibile” per il concetto e risiede al di là di ogni concepire —, e come l'autoapertura dell'assoluto stesso alla sua manifestazione vivente. La luce è luminosità intrinseca e irruzione luminosa dell'essere puro²⁷.

Questo essere puro, unità dell'essere, della vita e della luce, viene designato da Fichte con il nome di Dio. «Se, come si usa, volete chiamare l'essere uno assolutamente autonomo, compientesi in se stesso, Dio — leggiamo nella ottava lezione — allora l'unica esistenza vera sarebbe contemplare (*das Anschauen*) Dio» (WL04-II, p. 75). Oppure, nella diciassettesima lezione: «Ponete l'essere puramente immanente

²⁷ Cfr. W. JANKE, *Vom Bilde des Absoluten*, cit., pp. 349 ss.

[i.e. compiuto in se stesso] come l'assoluto, il substantive, Dio, cosa che è sicuramente giusta» (WL04-II, p. 172)²⁸. Il vero assoluto, il principio che è da sé, interiore a sé, mediante se stesso, l'*esse in mero actu* che è pienezza della vita e luce vivente, è quello che giustificatamente viene chiamato Dio. La dottrina della ragione e della verità si compie pertanto come affermazione e riconoscimento di Dio, quel Dio di fronte al quale la riflessione si attua e si sottrae, perché Dio stesso possa "irrompere" nella esperienza e nella vita, possa manifestarsi in noi. Si tratta perciò, con Jacobi, contro Spinoza, di un «Dio vivente» (cfr. WL04-II, pp. 76 ss.). «Il concetto — scrive Fichte — trova il suo limite, si coglie come limitato, e il suo intero cogliersi è precisamente il *cogliere il suo limite*. Il limite, che nessuno oltrepasserà a prescindere da ogni nostra richiesta o comando, essa [l'intellezione della dottrina della scienza] lo riconosce precisamente; e al di là di esso risiede l'uno, la luce puramente vivente: rinvia perciò fuori di sé alla vita [...], a una vita divina» (WL04-II, pp. 82-3). Autolimitazione del concepire, riconoscimento dell'uno che è oltre il limite — consaputo come tale — del concepire, rinvio al manifestarsi dell'assoluto nella vita, sono aspetti di un unico atto, nel quale si compie la dottrina della verità e della ragione. La dottrina della scienza è pensiero *del* limite e *sul* limite, ovvero pensiero che *sapendo* la propria autolimitazione riconosce l'eccedenza viva e reale, della quale è soltanto immagine, schema, manifestazione²⁹.

7. L'essere nella manifestazione, o l'esistenza

Come ho accennato, la seconda parte della *Dottrina della scienza 1804-II* contiene la dottrina della manifestazione e della parvenza. La distinzione fra manifestazione (*Erscheinung*) e parvenza (*Schein*) può venire chiarita così: la parvenza si impone se si guarda l'essere puro in un modo "oggettivante", e sorge l'illusione di una nostra "coscienza" separata dall'essere e capace di rappresentarlo dall'esterno; la manifestazione invece designa la modalità d'*esserci* dell'essere che si dischiude non a uno sguardo "oggettivante", ma a una comprensione viva della coappartenenza profonda fra l'essere puro e il fondo dell'anima, la radice della coscienza, il nucleo interiore del "noi".

A questo proposito Fichte avanza una differenziazione fra il "noi in sé" (*Wir an sich*) e il "noi interno a sé" (*Wir in sich*) (cfr. WL04-II, p. 152). Il primo corrisponde alla veduta dell'essere come un "in sé", perciò a una concezione del rapporto fra essere e coscienza (o noi) basata sull'"esteriorità", concezione che si vuole realista,

²⁸ Cfr. anche nella quinta lezione: «L'amore dell'assoluto, o di Dio, è il vero elemento dello spirito razionale» (WL04-II, p. 49).

²⁹ Cfr. le conclusioni di D. GAMARRA in *J.G. Fichte: l'affermazione dell'Assoluto*, «Acta Philosophica», II/3 (1994), p. 268: «La domanda, in un certo senso, eterna della filosofia è quella che si pone anche nel limite della sua propria comprensione, il che, come unico limite reale, non può essere valicato. Fichte ha tentato una via che lo ha portato a questa constatazione: l'autoevidenza della coscienza ha un limite costitutivo; l'alterità assoluta che non entra nella autoevidenza si manifesta come vita profonda e vita donata».

ma che in verità ha un carattere idealista, in quanto prolunga l'illusione (*Schein*) di una coscienza "indipendente" dall'essere. Il secondo concetto del "noi" corrisponde invece alla affermazione dell'essere come "interiore a se stesso" (*in sich*): il "noi interno a sé", o meglio il suo "immediato atto di vita" è l'aprirsi all'irruzione dell'essere nella vita e il venire afferrati (*das Ergriffenwerden*) da questa irruzione stessa, senza conservare una "egoità" indipendente e separata da essa. L'atto di vita che coincide con questo modo d'essere veritiero del noi è perciò la sede e la forma, il luogo e lo schema della manifestazione dell'essere puro.

Nella dottrina della manifestazione, si è detto, non viene trattato il «puro essere interiore a sé», ma l'essere «nella sua manifestazione originaria» (WL04-II, p. 171). Per designare la differenza di temi fra dottrina della verità e dottrina della manifestazione viene anche avanzata la distinzione fra "essere" — o "essere interiore" — e "esistenza" (*Existenz*) — o "essere esteriore" — (cfr. WL04-II, p. 166)³⁰. La dottrina della manifestazione è perciò *comprensione dell'esistenza*, fenomenologia dell'essere esteriore. Si presenta così il terzo significato fondamentale dell'essere nella *Dottrina della scienza 1804-II*: l'essere esteriore, o esistenza, che non coincide con l'essere oggettivo e che deve venire distinto dall'essere puro e interiore. Certamente non si tratta di significati incommensurabili, che come tali provochino una equivocità dell'essere. Vi è un significato primario, espresso dal "principio fondamentale": «L'essere è assolutamente un *singulum* chiuso in se stesso dell'essere immediatamente vivente, che non può mai [essere] fuori di sé» (WL04-II, p. 160). Gli altri due significati designano due modalità d'esserci del significato primario. L'essere oggettivo è la "cosa", il prodotto di una disgiunzione che la coscienza introduce nell'ambito dell'essere, disgiunzione inevitabile nell'esperienza quotidiana, che tuttavia la coscienza (filosofica) deve e può penetrare nella sua genesi. L'essere esteriore, l'esistenza, è invece lo stesso disgiungere e unificare in atto della coscienza (*Bewußt-Sein*) nell'unità dell'essere; è la "esteriorizzazione" dell'essere che la coscienza in se stessa è e realizza.

L'esistenza è in definitiva l'*esteriorità non oggettivistica dell'essere*, la *manifestazione dell'essere*. L'essere chiuso in se stesso, cioè compiuto in un unico atto, non può mai uscire fuori di sé, *se non come esistenza*, in quanto cioè "irrompe", "si espone" in quella manifestazione di se stesso che l'essere-cosciente è e sempre di nuovo forma. Non viene contraddetta l'unità fondamentale dell'essere, quella unità senza la quale la realtà perderebbe consistenza e si smarrirebbe nella equivocità. Viene però introdotto il fattore della molteplicità in una forma che è compatibile con il contenuto del principio dell'essere (il *singulum*) e che consente di rendere ragione — di indicare la genesi — dell'esperienza del mondo. Il molteplice, l'esperienza con la sua intera sfera di leggi e la sua fattualità irreducibile, emerge perché l'essere non soltanto è "da sé, interiore a sé, mediante sé", ma anche esiste, perciò si espone e si manifesta, e questa esposizione e esteriorizzazione dell'essere è *coscienza dell'essere*.

³⁰ Come è noto l'"essere esteriore", l'esistenza, viene designato anche con il termine *Dasein*. Questo termine è presente nella *Dottrina della scienza 1804-II* ed esprime «la vera essenza interiore dell'esistenza (*Existenz*)» (cfr. WL04-II, p. 267) in quanto è l'*esserci* del sapere assoluto (la "sapienza"), che rappresenta il valore e lo scopo dell'esistere (cfr. WL04-II, pp. 254 ss.).

“Coscienza” significa perciò spirituale relazione-all’essere, posizione dell’essere *nell’essere* — giacché l’essere non può uscire fuori da se stesso — *fuori dell’essere* (si tratta perciò non di una exteriorità nello spazio, una exteriorità fattuale, ma di exteriorità come esposizione, manifestazione, una exteriorità “ontologica”). L’esistenza, la “forma esteriore di esistenza” è il modo d’essere dell’essere che non reduplica l’essere, dissolvendone l’unità, ma lo “rappresenta” e lo esprime, aprendo l’orizzonte dell’esperienza del mondo e perciò la dimensione della molteplicità. Fichte osserva che la valorizzazione del fattore esistenza-coscienza rende giustizia all’“anima interiore” dell’“idealismo” (WL04-II, pp. 176 ss.) — che accentua il significato della mediatività e del pensare —, anche se si tratta di un riconoscimento che oramai non incorre più nelle unilateralità della filosofia dell’idealismo, giacché la coscienza non cade nell’illusione (*Schein*) di porsi come principio dell’essere e di attribuirsi un essere indipendente dall’essere, ma si riconosce soltanto e precisamente come “esposizione” dell’essere. La fenomenologia — che rappresenta per così dire il lascito positivo che l’idealismo, dopo la critica di esso, consegna alla filosofia trascendentale — deve venire “fondata sulla verità”, e pertanto non deve stare da sola.

Ma come si istituisce l’esistenza dell’essere? Con altre parole: come si perviene alla coscienza dell’essere? Secondo Fichte non è possibile spiegare *come* (*wie*) dall’essere si passi all’esistenza, ma è possibile soltanto guardare al *fatto* (*Daß*) dell’esistenza e ricostruire la genesi dell’esistenza stessa in relazione all’essere, concepandola come manifestazione dell’essere stesso. Una filosofia di tipo trascendentale non può affatto penetrare nella essenza interiore dell’essere, né pretendere di enucleare una logica immanente. Tra la “essenza immanente” dell’essere e la intellesione assoluta dell’essere stesso resta uno *iato* (nota bene: lo iato non è nell’essere, ma si apre in relazione alla nostra intellesione dell’essere). In coerenza con il suo metodo di genetizzazione del fatto, una filosofia trascendentale dovrà cercare di avanzare una spiegazione del principio dello iato, che non tolga lo iato stesso dentro una “ontoteologia” dell’essere assoluto, ma ne giustifichi la posizione. In altri termini: la comprensione della ragione dell’esistenza può avvenire soltanto «dal basso»³¹, ovvero può venire soltanto spiegato (=genetizzato) il *fatto della differenza* dell’esistenza in rapporto all’essere puro.

La soluzione della *Dottrina della scienza 1804-II* consiste nella proposta di una relazione “categorico-problematica” fra la intellesione dell’essere, che è il centro vivo dell’esistenza, e l’essere stesso. Una funzione determinante nella istituzione di una tale relazione categorico-problematica è assolta dal *Sollen* (dovere-essere). La formulazione adoperata da Fichte è la seguente: «Se si deve (*Soll*) giungere alla intellesione assoluta [che la autocostruzione ideale dell’essere è fondata nell’essenza assoluta], è necessario (*so muß*) che una tale autocostruzione ideale sia assolutamente posta di fatto [come essere esteriore, esistenza]» (WL04-II, p. 166). Questa formulazione ha nel testo fichtiano anche altre declinazioni, che riprendono e riesprimono da diversi profili il motivo fondamentale: *che* l’essere si esponga nel fatto, si manifesti, esista “fuori di sé”, trova la propria ragione nel *dovere* di riconoscere l’essere; l’esistenza — e il mondo dell’esperienza attuale e possibile — è necessaria *se e per-*

³¹ Cfr. J. MANZANA, o.c., p. 241, nota.

ché si accoglie il dovere assoluto (*Sollen*) di conoscere l'essere; in quanto l'essere puro deve irrompere nella vita e la sua evidenza deve afferrarci, deve darsi di fatto l'esistenza (coscienza) con il suo intero mondo di leggi e la contingenza della libertà.

Il *senso* del dovere assoluto viene presentato da Fichte con un significativo rinvio al Vangelo di Giovanni (17, 3)³², che egli parafrasa così: «Questa è la vita eterna, che *conoscano* Te e colui che Tu hai mandato, cioè — nel nostro caso — la legge originaria e la sua eterna immagine: semplicemente *conoscano*, e questa conoscenza non soltanto conduce alla vita, ma è la vita» (WL04-II, p. 255)³³. Il “sapere assoluto” — il “sapere retto”, la “sapienza” (*Weisheit*), la “vera conoscenza del soprasensibile” — costituisce la vita vera e piena. Esso non è contemplazione semplicemente teoretica, né pura saggezza pragmatica (*Klugheit*), ma è atto esistenziale globale, è — direi — intelletto d'amore: «L'amore dell'assoluto, o di Dio, è il vero elemento dello spirito razionale, nel quale soltanto questi trova pace e beatitudine. L'espressione più pura dell'assoluto è però la scienza [conoscenza vera], e questa può essere amata solo per se stessa, come l'assoluto» (WL04-II, p. 49). In questo atto vitale e sapienziale risiedono il “valore” da assolutamente stimarsi, e lo “scopo” da incondizionatamente volersi. «Mediante questo scopo — spiega Fichte — è posto e determinato tutto e soltanto nel raggiungimento di questo scopo tutto consegue ed esprime la propria autentica destinazione» (WL04-II, p. 249). Riprendendo una espressione della *Metafisica dei costumi* di Kant, ci troviamo di fronte a «un fine che è al tempo stesso dovere»³⁴: il sapere retto presenta il *contenuto*, il “materiale” del dovere assoluto.

Quest'ultimo assolve un ruolo costituente nella formazione della manifestazione dell'essere³⁵. Ha perciò una valenza *categorica*. Tuttavia questa categoricità è connessa con una dimensione di *problematicità*. Per un verso infatti nel dovere assoluto si impone un «fattore categorico e assoluto, la assoluta determinatezza della sua essenza» (WL04-II, p. 168). Il dovere-essere «porta assolutamente tutti i caratteri dell'essere in sé che è stato compreso nel principio fondamentale», partecipa della sua incondizionatezza, è imperativo assoluto. Come ha spiegato Reinhard Lauth: «Ogni realtà brucia nel fuoco del dovere assoluto, sia che divenga cenere, sia che risplenda come luce»³⁶. Per altro verso il dovere-essere è e resta un imperativo; esso esige una «accoglienza interiore» (WL04-II, p. 168), che viene assolutamente richiesta, ma non necessitaristicamente imposta. Se il dovere-essere avesse «un fondamento esteriore, non sarebbe un dovere problematico, ma una necessità categorica [i.e.

³² Il testo giovanneo suona così: «Questa è la vita eterna: che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo».

³³ La *Guida alla vita beata* (1806) sviluppa questo motivo sul piano della filosofia della religione.

³⁴ Cfr. I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, in *Kants Werke. Akademie Textausgabe*, ripr. de Gruyter, Berlin 1968, vol. VI, pp. 382 ss.

³⁵ Per esprimere la valenza ontologica di questo dovere-essere nella costituzione della manifestazione W. Janke lo designa come “dovere alethico” (*aletheisches Sollen*): «L'esortazione: 'l'essere deve esserci' potrebbe definirsi [...] dovere alethico. Comanda infatti: ciò che è non deve restare celato né cadere nella parvenza, nell'illusione, nell'inganno. Deve essere condotto nella luce della verità» (*Vom Bilde des Absoluten*, cit., p. 124; Cfr. anche pp. 31 ss., 338 ss., 353 ss.).

³⁶ Cfr. R. LAUTH, *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit*, cit., p. II della premessa.

logica o fisica]». La “problematicità” scaturisce dal fatto che la accoglienza del dovere, che ordina incondizionatamente di riconoscere la verità, si affida alla libertà, o meglio: si espone al rischio della libertà. Nel linguaggio di Fichte: «In relazione all’intellezione, al vero e al certo, il fattore assolutamente categorico appare come problematico, ciò significa: come potente essere, oppure anche no, e come potente essere in questo modo, o anche no» (WL04-II, p. 167). La verità dell’assoluto esige categoricamente di manifestarsi, ma, proprio perché tale, il venire in essere della manifestazione della verità dell’assoluto (nota bene: della manifestazione) domanda in via intrinseca la investizione della libertà, invita a una “interiore accoglienza”, che può accadere o non accadere, postula — afferma significativamente Fichte — un momento di “creazione dal nulla”, di inizialità, di libertà radicale e profonda. Che l’essere interiore a se stesso si manifesti è categorico — scaturisce dalla sua essenza (vedi oltre) — ed è insieme fattualmente problematico; che il centro e la radice del reale si apra alla manifestazione di sé, “esteriormente” esista, è *bene*, e proprio perciò è *donato all’“intima accoglienza”*, cioè alla libertà vera. La “forma esteriore di esistenza” dell’essere è mediata perciò dall’imporsi di un dovere-essere, che per noi ha un carattere insieme categorico e problematico, ma che non è affatto una nostra semplice proiezione “soggettiva”, perché è la forma in cui l’essere puro *si pone* assolutamente e incondizionatamente in rapporto alla sua manifestazione.

Fichte designa questo rapporto fra essere e esistenza anche come un rapporto di “necessità interiore”. «Ponete l’essere puramente immanente come l’assoluto, il substance, Dio — egli scrive — [...] e [ponete] la manifestazione, che qui viene colta nel suo punto supremo in quanto costruzione interiormente genetica dell’assoluto [nel noi interno a sé], come la rivelazione e la espressione di Dio, questa viene qui compresa come assolutamente necessaria e fondata sull’essenza dell’assoluto. Questa visione dell’assoluta necessità [...] è un carattere che distingue assolutamente la dottrina della scienza da tutti gli altri sistemi» (WL04-II, pp. 172-3). A mio giudizio la “necessità interiore” di cui qui si tratta può essere interpretata come la “necessità morale”, o la “necessità ipotetica” di cui parla Leibniz, che è «lungi dall’essere in contraddizione con la libertà»³⁷, ma che è distinta sia dalla «necessità metafisica o geometrica» sia dal mero arbitrio³⁸. La manifestazione dell’essere assoluto, e perciò l’intera costituzione del mondo, è fondata sulla per noi imperscrutabile, ma in se stessa realissima, “sapienza” dell’essere puramente vivente. Il fenomeno dell’essere non deriva dall’essere per una cieca necessità; può autocomprendersi come fenomeno dell’essere — “dal basso” cioè, secondo la metodica trascendentale — soltanto in quanto si vede come espressione della vita e della luce dell’essere (la *Guida alla vita beata*, decima lezione, dirà: dell’amore³⁹). Non casualmente la *Dottrina della scien-*

³⁷ Cfr. G.W. LEIBNIZ, *Die Theodizee*, tr. A. Buchenau, con intr. di M. Stockhammer, Meiner, Hamburg 1968, p. 187. Nel saggio *Leibniz im Verständnis Fichtes*, «Kant-Studien», 87 (1996), R. Lauth osserva che la «ontologia trascendentale» di Fichte è «profondamente determinata in senso leibniziano» e che «ci troviamo di fronte a un Leibniz redivivus et exaltatus» (p. 422).

³⁸ Cfr. G.W. LEIBNIZ, o.c., p. 360.

³⁹ Cfr. J.G. FICHTE, *Die Anweisung zum seeligen Leben, oder auch die Religionslehre*, in *J.G. Fichte-Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, cur. R. Lauth e H. Gliwitzky, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, I/9, pp. 165 ss.

za 1804-II connette strettamente “creazione originaria” e “luce” (cfr. WL04-II, pp. 195 ss.). La luce, come si è detto, è luminosità intrinseca e irruzione luminosa dell’essere puro. L’essere puro irradia come luce viva, e in ciò e attraverso di ciò “accade” la creazione originaria. La creazione è il “posarsi” non statico, ma continuo, della luce di Dio: «La luce assoluta, immutabilmente e indefettibilmente uguale a se stessa, deve accompagnare la creazione; non esiste assolutamente alcuna luce senza creazione e, d’altro lato, la creazione è assolutamente inseparabile dalla luce» (WL04-II, p. 196).

Abbiamo visto che il fine della manifestazione, lo scopo della creazione originaria, il senso dell’esistenza è che l’essere puro sia conosciuto vitalmente (che Dio sia amato). La fichtiana dottrina dell’essere apre consequenzialmente a una dottrina della prassi vivente, la cui struttura fondamentale è offerta dai quattro “punti di vista” sull’esserci enucleati nella ventottesima lezione: punto di vista della sensibilità, della moralità della legge, della moralità dell’idea, della religione, ai quali va aggiunto il punto di vista del sapere filosofico, che unitariamente li considera (cfr. WL04-II, pp. 281 ss.). Tali punti di vista sono ad un tempo dimensioni costituenti dell’io-coscienza e forme di autorealizzazione della vita globale dell’io stesso (come illustra particolarmente la *Guida alla vita beata*⁴⁰).

Riguardiamo ora il cammino percorso. Nella *Dottrina della scienza 1804-II* Fichte sviluppa una profonda e organica visione dell’essere. Il punto di vista trascendentale non viene affatto abbandonato, ma radicalizzato nella sua intenzionalità ontologica: l’essere-cosciente viene penetrato nella sua natura dialettica (come *Durch*) fino a venire colto quale fenomeno vivo dell’essere puro. L’essere-cosciente non dispone dell’essere (in questo senso l’idealismo non può venire ammesso); nemmeno però l’essere può essere da noi compreso come un “in sé” separato dall’essere-cosciente (anche il realismo è inadeguato). Perveniamo all’essere sempre soltanto nell’essere-cosciente, ma anche soltanto in quanto l’essere-cosciente si “depone” affinché l’essere si manifesti con evidenza. Il cammino della riflessione è in verità la preparazione delle condizioni in noi perché l’evidenza inoggettivabile dell’essere irrompa nella vita. La comprensione dell’essere-cosciente fino alla sua “deposizione” consapevole consente non una penetrazione nell’essenza dell’essere, ma una *affermazione dell’essere* autocosciente della sua limitazione. In particolare consente di caratterizzare l’essere al di là di ogni disgiunzione di tipo oggettuale o soggettuale. L’essere non può venire ridotto a “cosa”, né può essere ricondotto a una “idea”. Nemmeno però l’essere coincide con il suo “evento” o si identifica con il “linguaggio”. Queste sono disgiunzioni (fenomeni) di una originarietà pura, di una attualità illimitata, di una posizione autogenetica (“interiore a se stessa”).

Si osservi: la comprensione trascendentale dell’essere-cosciente, lungi dal subordinare l’essere alla “soggettività”, consente di “sottrarre” consapevolmente la nostra proiezione soggettiva dalla affermazione dell’essere, e perciò di riconoscere l’essere nella sua irriducibile autonomia. L’essere puro è *actus essendi, esse in mero actu*, unità intimissima dell’essere, della vita e della luce, *singulum* dell’essere e della vita:

⁴⁰ Cfr. *Die Anweisung zum seeligen Leben*, cit., pp. 103-114, 129 ss.

nomi per dire l'originarietà pura, inoggettivabile e realissima, il principiare abissale della vita e della luce. L'essere puro così inteso è il vero assoluto, *quod dicimus Deum*. Tuttavia l'*itinerarum mentis* non si ferma a questo vertice intrascendibile. È necessario riconsiderare l'essere-cosciente che ci ha accompagnato nel nostro itinerario e ha depresso se stesso perché l'essere puro potesse evidenziarsi a noi. Quale forma d'essere pertiene all'essere-cosciente una volta visto che l'essere puro è al di là di ogni relazione, di ogni "costruire", di ogni mediatività (che sono appunto caratteri dell'essere-cosciente)? Ciò significa anche: quale forma d'essere pertiene a ciò che *non* è unità pura, ma è unità relativa e molteplicità infinita? La risposta della *Dottrina della scienza 1804-II* è che l'essere-cosciente — e nell'orizzonte dell'essere-cosciente l'esperienza con le sue leggi, i suoi livelli, la sua fattualità — può comprendersi soltanto come manifestazione dell'essere puro, come "essere esteriore" in rapporto all'essere interiore a se stesso, come *esistenza*: posizione dell'essere nell'essere "fuori" dell'essere, assoluta relazione-all'essere. Anche quello che noi designiamo come essere oggettivo, che ci si impone nella veduta ordinaria della vita e in quanto tale ha una sua legittimità epistemologica, è una oggettivazione dell'esistenza dell'essere. Che l'esistenza emerga nell'essere non è fondato né su una cieca necessità né su un caso capriccioso. Certamente l'essere puro, che è unità di essere, vita e luce, è in se stesso generosa donazione di sé. Tuttavia che questa donazione accada in noi, nella profondità dell'anima e dell'intelletto, e attraverso ciò si rifrangano nell'intero dell'esperienza attuale e possibile, richiede una "interna accoglienza", un atto di pura autodeterminazione, una "creazione dal nulla". L'essere puro è originaria includenza, anche se non è affatto chiuso in sé al modo della "cosa", dato che irradia come luce inoggettivabile; la manifestazione della luce vivente è aperta. Che la manifestazione nella sua apertura venga all'essere è "bene", è l'oggetto di un dovere assoluto, che rappresenta la forma di presenza della luce dell'essere alla sua manifestazione e insieme la legge che costituisce noi stessi nella nostra radice più intima. Il senso dell'intera manifestazione, e perciò del nostro esistere, è *vivere* alla luce e nella luce dell'essere puramente vivente, vivere in Dio e di fronte a Dio con intelletto d'amore.

* * *

Abstract: *The Doctrine of the Sciences 1804-II represents a magisterial exposition of Fichte's transcendental ontology, as an ontology elaborated epistemologically through the genetic self-comprehension of knowledge (being-conscious). The ontological affirmation is advanced through moments of a reflection that verifies itself in its own development and progressively abandons inadequate determinations of the principle. Three principal meanings of being are explained: being as esse in mero actu, being as existence and objective being. The fundamental sense of being is being as esse in mero actu, actus essendi, singulum of being and of life, living light. This is the absolute truth, which according to Fichte we can legitimately call God. Existence is the manifestation of living being in being-conscious, and as being-con-*

studi

scious it is the concrete and spiritual being-there of pure being; existence is therefore essentially absolute living relation-to-being. Objective being, finally, is the intentional correlate of subjective thought in the unity of being-conscious, a disjunction in existence as pure relation-to-being, and as such it has a determinate function in the constitution of experience.