

## J. G. Fichte: l'affermazione dell'Assoluto

DANIEL GAMARRA\*

Sommario: 1. *L'Assoluto dal punto di vista del finito*; 1.1. *Alcune questioni storiografiche*; 1.2. *Dal principio incondizionato all'Assoluto*; 1.3. *Teoria e realtà del primo principio*; 1.4. *Presenza e immagine*; 2. *Assoluto, immagine e apparizione*; 2.1. *La considerazione metafisica dell'immagine*; 2.2. *Considerazioni sull'Assoluto*; 2.3. *Apparizione e Assoluto*.



### 1. L'Assoluto dal punto di vista del finito

#### 1.1. Alcune questioni storiografiche

La situazione storica della filosofia di J.G. Fichte viene di solito delimitata fra la filosofia di Kant e quella di Hegel. E all'interno della filosofia romantica tedesca Fichte occupa di solito un posto relativo agli altri due grandi idealisti, cioè fra Schelling e Hegel. L'inserimento di Fichte in questa situazione storica implica di solito un giudizio sulla sua filosofia, cioè non si tratta meramente di un puro riferimento temporale o cronologico. Quando se ne cercano invece più da vicino le motivazioni, non è difficile riscontrare alla base di tale schema l'interpretazione hegeliana della storia della filosofia e, più specificamente, la sua interpretazione riguardo al periodo da lui stesso vissuto. Se si va oltre nella linea dell'interpretazione di Hegel — e, in questo caso, anche di Schelling —, la filosofia di Fichte viene suddivisa in due grandi periodi ben diversi fra di loro: quello di Jena, che occuperebbe gli anni che vanno dal 1793-94 fino al 1800; e quello di Berlino, tranne il breve soggiorno a Erlangen, comprendente il periodo fra il 1800 e l'anno della morte di Fichte, il 1814.

Questa periodizzazione abbastanza rigida della filosofia di Fichte e lo schema dei suoi rapporti sia con la filosofia di Kant, sia specialmente il suo posto fra i *tre grandi* romantici, non ha tuttavia un riscontro completamente soddisfacente nei fatti. Anzi, il vero riscontro di questo schema si troverebbe piuttosto nell'esegesi hegeliana. Nella *Dottrina della scienza* del 1794, Fichte afferma ripetutamente che la sua filosofia futura non sarà altro se non lo sviluppo della riflessione sul *primo principio assolutamente incondizionato del sapere*, cioè viene detto in pratica che ormai ha in

---

\* Ateneo Romano della Santa Croce, Piazza di Sant'Apollinare 49, 00186 Roma

possesso un certo primo principio, un'intuizione fondamentale se si vuole, che svilupperà successivamente e che ciò appunto segnerà l'indirizzo della sua filosofia, cioè non un altro principio, non un'altra intuizione. Come ha affermato R. Lauth, «nel periodo jenesico Fichte ha chiamato questo primo principio 'io' per esprimerne verbalmente il carattere spirituale. Il grossolano fraintendimento di questa parola lo ha spinto a cercare altre espressioni: soggetto-oggetto, ecc. Dal 1801 al 1804 Fichte, entrando in discussione con il realismo superiore di Jacobi-Reinhold e l'idealismo superiore di Schelling-Hegel, lottò senza tregua per completare la filosofia trascendentale nei suoi principi supremi»<sup>1</sup>. La questione come si vede da queste parole sembra più complessa ma allo stesso tempo più chiara.

Che in Fichte esista una maturazione intellettuale delle sue tesi è fuori dubbio, come lo è il fatto che l'accusa di ateismo del 1799 segni nella sua vita, e anche nella sua filosofia, una esigenza riguardo comunque allo stesso progetto filosofico anteriore a quella data. Infatti, come mette in rilievo Lauth, le prime formulazioni della filosofia di Fichte non furono accolte con la comprensione dovuta: sia il linguaggio che la novità proposta non furono immediatamente capiti; anzi, dopo il 1799 continuò la stessa situazione. Il problema riguardava fra l'altro la questione dell'*Io*, dell'Assoluto e del sapere. Le prime formulazioni della *Dottrina della scienza*<sup>2</sup> degli anni 1793 e 1794<sup>3</sup> furono difficili da capire sia per il metodo che per la proposta teoretica, e di questo fatto si accorse Fichte stesso. Così nel 1797 pubblica la *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* e nel 1798, con l'aggiunta di *nova methodo*, un'altra nuova versione della *WL*. Ma il lavoro sulla *WL* ebbe quindi un periodo di inattività quando venne fuori la questione sull'ateismo. Infatti l'*Atheismusstreit* occupa l'attenzione di Fichte durante il 1799 e il 1800 non soltanto da un punto di vista teoretico ma anche pratico, giacché a causa dello sviluppo della questione deve abbandonare Jena e trasferirsi a Berlino dove, dopo un breve periodo, consegue la cattedra di filosofia. A questo punto riprende vigorosamente il lavoro della *WL* e, meno di un anno dopo, compare la *WL 1801*; sono gli anni delle discussioni col realismo superiore di Reinhold e di Jacobi, e soprattutto con l'idealismo di Schelling e di Hegel.

Così troviamo in un periodo di meno di dieci anni tre formulazioni della *WL*, avendo presente che la prima (degli anni 1793-94) non è che una introduzione o, meglio, una *fondazione*<sup>4</sup>; l'*Atheismusstreit* rappresenta certamente un momento non dedicato alla *WL* propriamente detta<sup>5</sup>; il lavoro viene ripreso nel 1801, dopo il mancato successo delle *WL* precedenti e stimolato dal bisogno di approfondire le nuove

<sup>1</sup> R. LAUTH, *La filosofia trascendentale di J.G. Fichte*, Guida Editori, Napoli 1986, p. 45.

<sup>2</sup> D'ora in poi per riferirci a questo titolo: *Wissenschaftslehre*, più volte ripetuto da Fichte in diverse rielaborazioni e edizioni, adopereremo: *WL*.

<sup>3</sup> Quest'ultima col titolo completo, assai significativo di: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*.

<sup>4</sup> Cfr. R. LAUTH, *La filosofia trascendentale...*, cit., pp. 43; 52-53. Fichte si esprime così nell'ottobre di 1794 nella *Allgemeine Literatur-Zeitung*, quando presenta la *Grundlage*: «alla presente fondazione dell'intera Dottrina della scienza farà seguito, la prossima Pasqua, un sistema sviluppato della Dottrina della scienza teoretica e pratica».

<sup>5</sup> Comunque le questioni dibattute fanno parte della tematica della *WL*; il rapporto fra i grandi temi dell'*Atheismusstreit* e quelli della *WL* si vede con più chiarezza a partire dai successivi sviluppi della *Dottrina della scienza*.

prospettive aperte con le riflessioni condotte dal 1793 fino a quel momento<sup>6</sup>. Secondo l'interpretazione di Schelling<sup>7</sup> e di Hegel, questo sarebbe il principale momento in cui avviene la distinzione dei due periodi della filosofia di Fichte; e, secondo l'interpretazione del solo Hegel, praticamente qui finisce la vera e propria filosofia di Fichte, poiché Hegel non conoscerà le posteriori edizioni della *WL* e avrà conoscenza soltanto della "filosofia popolare" di Fichte, sviluppata in vari momenti, con lezioni rivolte a un pubblico piuttosto vario: 1800, 1803, 1806 e 1807 sono le date dei corsi più importanti; e sulla loro validità filosofica il giudizio di Hegel è alquanto duro<sup>8</sup>.

In questa cornice storica si inserisce il problema dell'Assoluto: esso non nasce nella *seconda* filosofia di Fichte in quanto secondo periodo, poiché una separazione da un presunto primo periodo non è mai esistita; ma è presente fin dalle prime formulazioni della *WL*, anche se è a partire dal 1801 che Fichte sviluppa in un modo particolarmente acuto il problema, in chiara polemica con la filosofia idealista<sup>9</sup>.

Resta quindi da chiarire brevemente il rapporto di Fichte con Kant. Al riguardo abbiamo un testo importante dello stesso Fichte: «Ho sempre detto, e lo ripeto ora, che il mio sistema non è altro che quello kantiano. Ciò vuol dire che contiene lo stesso punto di vista, ma che nel modo di portare avanti la ricerca è completamente indipendente dall'esposizione kantiana. Ho detto questo non per avvalermi di una grande autorità, né per creare un punto di appoggio per la mia teoria al di fuori di essa, ma

<sup>6</sup> A. PHILONENKO, *L'oeuvre de Fichte*, Vrin, Paris 1984, p. 211: «À chaque pas Fichte s'est enrichi, répétons-le; mais sa richesse est toujours accumulée dans le même sens. Il n'y a guère de raison qui permette de distinguer un premier Fichte d'un second, si ce n'est pas qu'après 1798 il ne publie pas tout comme il le faisait auparavant».

<sup>7</sup> Cfr. F.W. SCHELLING, *Philosophie und Religion* (1804), *Ausgewählte Werke* III, 629 [C.H. Beck'sche Verlagbuchhandlung, München 1977]; e *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen* (1827), *Ausgewählte Werke*, V, 375 e ss [C.H. Beck'sche Verlagbuchhandlung, München 1979]. Le discussioni fra Fichte e Schelling sono state accuratamente studiate da R. LAUTH, *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795-1801)*, Karl Alber Verlag, München 1975; id., *Die erste Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling 1795-1797*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 21/3 (1967), pp. 341-367; id., *Die zweite philosophische Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling über die Naturphilosophie und die Transzendentalphilosophie und ihr Verhältnis zueinander (Herbst 1800-Frühjahr 1801)*, *Kant-Studien*, 45 (1974), pp. 397-435.

<sup>8</sup> G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Jubiläumsausgabe, XV, 640 [Frommann, Stuttgart 1965]: «In seinen späteren, populären Schriften hat Fichte Glaube, Liebe, Hoffnung, Religion aufgestellt, ohne philosophisches Interesse, für ein allgemeines Publikum, eine Philosophie für aufgeklärte Juden, Jüdinnen, Staatsräthe». Nelle pagine che dedica all'analisi della filosofia di Fichte, Hegel cita come fonte la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, di 1794, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* di 1796, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* di 1798, e alcuni scritti dell'epoca dell'*Atheismusstreit*. Per un confronto più ampio fra le filosofie di Fichte e quella di Hegel, cfr. R. LAUTH, *Hegel vor der Wissenschaftslehre*, F. Steiner Verlag, Stuttgart 1987.

<sup>9</sup> R. LAUTH, *La filosofia trascendentale...*, cit., p. 53: «Tutta la preoccupazione di Fichte negli anni 1799-1804 fu respingere sia il realismo superiore (Jacobi-Bardili-Reinhold) sia l'idealismo superiore (Schelling-Hegel) e di completare la filosofia trascendentale sviluppando una dottrina dell'assoluto».

per dire la verità ed essere giusto»<sup>10</sup>. In questo senso, in sostanza, il pensiero di Fichte oltre ad essere chiaro è anche molto vicino alla verità. La questione sollevata pure da Hegel di vedere Fichte come il passaggio obbligato fra la filosofia di Kant e la sua, appartiene soprattutto allo schema interpretativo triadico proposto da Hegel. Infatti Hegel vede in Fichte il *compimento* (*Vollendung*)<sup>11</sup> della filosofia di Kant, e non un pensatore originale che aggiunge alla filosofia kantiana una novità che Kant non aveva raggiunto. Se Fichte, come si vede dal testo della *WL 1797*, pensava che la sua fosse una filosofia *entro il kantismo*, ciò non significa che non si accorgesse anche della sua novità. La filosofia trascendentale in Fichte continua ad essere vera filosofia trascendentale, ma al tempo stesso prende le distanze rispetto a Kant e sviluppa argomenti originali.

L'unità Kant-Fichte proposta da Hegel ha un fondamento, ma forse è un'unità troppo fortemente affermata. L'idealismo soggettivo è una categoria che a Hegel risulta chiara dal punto di vista del suo superamento nell'idealismo assoluto e con la mediazione di quello oggettivo. La domanda si pone quindi nella e sulla validità dell'interpretazione triadica. Si deve aggiungere però che Kant considerò la *WL* come una "pura logica"<sup>12</sup>, cioè senza vederla né in continuità né come compimento della sua filosofia; e con ciò sembra che i tre giudizi siano in parte discordanti fra loro: Fichte si dichiara in buona misura kantiano, Kant non considera la filosofia di Fichte un superamento della sua e Hegel, infine, stabilisce una connessione stretta fra le due, in disaccordo con i giudizi di entrambi. Non è questo il luogo per chiarire in modo preciso la questione, ma soltanto sembra interessante notare che i momenti hegeliani propongono uno schema storiografico che in questo caso — oppure anche in questo caso — non sembra verificarsi completamente. La questione, come avremo occasione di vedere a proposito del problema di Dio in Fichte, è più complessa, in quanto la proposta filosofica di Fichte non è pura conseguenza della filosofia kantiana né pura opposizione ad essa.

Allo stesso tempo i temi scanditi intorno al problema di Dio o dell'Assoluto nella filosofia fichtiana scoprono una dimensione che le prime edizioni della *WL* avevano annunciato, ma non avevano sviluppato in maniera rigorosa ed esauriente. Anche se Hegel da parte sua aveva valutato criticamente le prime *WL*<sup>13</sup> intorno al 1800, non aveva certo previsto l'ulteriore sviluppo della filosofia di Fichte in questi temi. Anzi, la scissione fra finito ed infinito che preoccupa sia l'Hegel giovane sia quello più maturo, ha anche una risposta nella filosofia di Fichte, che si presenta in modo diverso dall'interpretazione hegeliana riportata sia nella *Differenz* che nelle più tardive *Vorlesungen*.

<sup>10</sup> *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (= *WL 1797*), F. Meiner Verlag, Hamburg 1984, p. 2 (SW, I, 420-421).

<sup>11</sup> Cfr. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen...*, cit., 640.

<sup>12</sup> I. KANT, *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre*, AK, XII, 370: «Denn reine Wissenschaftslehre ist nichts mehr oder weniger als bloße Logik, welche mit ihrem Principien sich nicht zum Materialem des Erkenntnis versteigt, sondern von Inhalte derselben als reine Logik abstrahirt [...]».

<sup>13</sup> Cfr. 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 der neunzehnten Jahrhunderts* (1801), Jubiläumsausgabe, I; trad. it. a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1990.

## 1.2. Dal principio incondizionato all'Assoluto

La filosofia di Fichte si presenta con una fondamentale dimensione riflessiva, costituente e originante della filosofia come tale. La non accettazione della cosa in sé, così come veniva proposta da Kant, rimuove l'ultimo ostacolo per fare del soggetto l'ambito dell'inizio della filosofia<sup>14</sup>. Infatti, davanti alla cosa in sé, il soggetto doveva ricevere un qualcosa che non dipende da lui, davanti al quale il soggetto stesso è passivo. Se la cosa in sé viene tolta, si apre di conseguenza lo spazio per un inizio assoluto a partire da un solo principio: non cioè dalla cosa in sé e dal soggetto, ma soltanto dal soggetto. Ma questo inizio deve rivestire appunto un carattere assoluto e allo stesso tempo deve essere trovato nell'interiorità soggettiva<sup>15</sup>.

Da questa premessa muove già buona parte dello sviluppo della filosofia di Fichte; inizio della filosofia, punto di vista della filosofia, esito della filosofia sono tre momenti intimamente vincolati che dipendono dall'unità della scelta filosofica di Fichte. Infatti egli vuole fondamentare l'inizio assoluto ed incondizionato del sapere in modo tale da poter ricavare così un primo principio del sapere in generale<sup>16</sup>. Il punto consiste nel fatto che Fichte distingue l'inizio della filosofia dall'inizio del sapere come tale. La filosofia infatti è un sapere e come tale ha un principio o dei principi che reggono lo sviluppo e le sequenze logiche. Ma la questione che Fichte propone quando parla dell'inizio del sapere non è tanto quella dell'inizio della filosofia, ma di un sapere che coinvolga la filosofia stessa in un grado più alto di sinteticità. Questo è l'ambito della dottrina della scienza: il sapere del sapere, la scienza suprema il cui oggetto, per parlare in modo improprio, è il sapere stesso<sup>17</sup>.

Da questo punto di vista la proposta fichtiana non è una proposta metafisica nel senso tradizionale del termine, giacché la preoccupazione del filosofo non è quella di indagare l'oggetto, la cosa che si presenta davanti al soggetto; si tratta piuttosto di una ricerca riflessiva e allo stesso tempo originante del sapere<sup>18</sup>. In questo senso, la dimensione filosofica in cui si muove Fichte è assoluta, ma in modo diverso a quello appunto della metafisica che trova l'Assoluto come termine dell'indagine filosofica e come sviluppo dei principi primi della filosofia avendo come orizzonte la natura, oppure la molteplicità del reale nel suo essere in sé. Fichte pone la questione dell'inizio del sapere in modo inverso, cioè in quanto non si tratta di *sapere qualcosa* ma *soltanto* di un *sapersi*, senza che però questo *sapersi* venga costituito attraverso la distinzione di soggetto e oggetto<sup>19</sup>. La riflessione filosofica verso il primo principio è quindi una ricerca dell'incondizionatezza del primo principio stesso, oppure una ricerca condotta sulla possibilità di tale incondizionatezza. Se qualcosa è saputo,

<sup>14</sup> Cfr. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (=GgWL), F. Meiner Verlag, Hamburg 1988, pp. 40 e 98 (SW, I, 120 e 172-173).

<sup>15</sup> Cfr. Cfr. *Wissenschaftslehre nova methodo* (=WL 1798), F. Meiner Verlag, Hamburg 1982, p. 7 (SW, X, 7).

<sup>16</sup> GgWL, p. 171 (SW, I, 252-253): «Außer dem Setzen des Ich durch sich selbst soll es noch ein Setzen geben. [...] Un so ist denn die WL *a priori* möglich, ob sie gleich und objektive gehen soll».

<sup>17</sup> Cfr. WL 1798, p. 101 (SW, X, 127-128).

<sup>18</sup> Cfr. WL 1798, p. 28 (SW, X, 33).

<sup>19</sup> Cfr. WL 1798, p. 11 (SW, X, 12).

conosciuto, la domanda si pone esattamente sulla possibilità fondante del sapere come tale.

Il posto del primo principio del sapere è definito, nella filosofia di Fichte, dalla riflessione verso l'interiorità soggettiva in modo trascendentale. Con ciò Fichte si pone in un punto di vista che ammette soltanto il sapere se intimamente giustificato dal primo principio: ogni sapere dev'essere contenuto nella condizione trascendentale posta dal primo principio, non in quanto al suo contenuto oggettivo o empirico, ma in quanto alla dipendenza e al collegamento con esso. Cioè il primo principio del sapere è il solo sapere autogiustificato, perché autoevidente<sup>20</sup>. Se è così, il primo principio non è relativo, ma assoluto.

Il movimento filosofico della riflessione ha una direzione verso l'alto e all'indietro, perché la *WL* si costituisce nella sua autofondazione: la *realtà* del sapere non si potrebbe paragonare tanto ad una acquisizione, quanto ad una riduzione *ad unum*<sup>21</sup>. Il punto di partenza empirico di Fichte è la pluralità del sapere umano, la diversità delle scienze, il sapere volgare. Tutte le forme di sapere hanno in comune una richiesta più o meno modesta di verità e certezza. Ma al tempo stesso la certezza di qualsiasi sapere dipende a sua volta dai principi ricevuti da un sapere superiore. Se la questione della verità e della certezza è posta in modo assoluto, cioè come siano possibili la verità e la certezza in se stesse, la giustificazione della risposta non può venire dalla cosa ma dal principio che costituisce il sapere. Sapere infatti è un atto del soggetto che ha colto un qualcosa che di solito può essere rappresentato come un *davanti a sé*. Se si fa questione non di questo *davanti* ma di ciò che rende possibile il *davanti* stesso, troviamo la soggettività in una dimensione non empirica in quanto non determinata da nessun contenuto che appartenga all'esperienza<sup>22</sup>. La via di Fichte verso il primo principio del sapere è una proposta trascendentale della soggettività in cui trova la giustificazione di ogni certezza non per via oggettiva oppure empirica, ma nel cogliere il nucleo attivo della costituzione di qualsiasi oggettività.

In questo modo il primo principio del sapere è un *sapersi* a cui si arriva non oggettivando, ma nell'annullamento dell'oggettività; dietro questo annullamento si trova soltanto l'atto costituente del sapere<sup>23</sup>. La *WL* è questa scienza che ha come compito lo svelare la struttura soggettiva trascendentale che autofonda se stessa come istanza di sapere o di pensiero, al margine di qualsiasi oggettività e come pura attività autoevidente.

Ma è da sottolineare che l'assolutezza del primo principio costituente del sapere, che è attivo, autoevidente e non-oggettivo, è un'assolutezza rinchiusa nell'ambito del finito. Infatti Fichte non afferma la realtà di una istanza assoluta di ordine o natura ontologica, ma un assoluto che è di carattere gnoseologico. La distinzione fra ontologico e gnoseologico ha un valore limitato. Dire che l'ontologico è, a questo punto, abbandonato per affermare il carattere gnoseologico del principio, sarebbe un'affermazione in un certo senso vera, ma non *sufficientemente* vera. Nelle prime redazioni della *WL* Fichte aveva identificato il primo principio con l'*Io*. Questo *Io*

<sup>20</sup> Cfr. *WL 1797*, p.104 (SW, 524).

<sup>21</sup> *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804 (=WL 1804)*, F. Meiner Verlag, Hamburg 1986, p. 7 (SW, X, 93).

<sup>22</sup> Cfr. *WL 1797*, p. 72 (SW, I, 492).

<sup>23</sup> Cfr. *WL 1797*, p. 112 (SW, I, 533).

non ha nessun carattere sostanziale ma ha, in senso stretto, il carattere di principio attivo autoevidente. Ciò che Fichte cercava era appunto il superamento della distinzione soggetto-oggetto in ordine alla fondazione di un sapere assoluto in quanto non dipendente da quella stessa relazione. Il posteriore sviluppo della *WL* aggiunge a questa determinazione del principio il carattere di unicità, in quanto l'istanza ultima è anteriorità rispetto alla scissione soggetto-oggetto, oppure di pensiero-essere. In fondo la caratterizzazione del primo principio nel suo carattere incondizionato è una descrizione ontologica dell'*Io*: cioè non si tratta di una questione di mera identificazione gnoseologica di un incondizionato, bensì di un raggiungimento di una *realtà* spirituale che si determina in un atto finito non condizionato, cioè ultimo<sup>24</sup>. Perciò l'assolutezza dell'incondizionato rivela in realtà un atto finito che è autoevidente: la sua evidenza non dipende dall'oggetto pensato, la sua ultimità non riguarda il carattere di causa del reale, ma comunque si presenta come reale e non-oggettivo, riflessivo e non-relativo: *assoluto e finito*<sup>25</sup>.

Costringere il primo principio nei limiti della finitezza è dargli carattere reale di pensiero o di atto ultimo che fonda ogni sapere; la sua assolutezza non è tuttavia l'infinito di un essere al di là del finito o del mondo. Ma questo assoluto, che è allo stesso tempo atto finito e incondizionato, pone la questione dell'Assoluto come la propria negazione. Il primo principio del sapere, l'*Io*, non ha natura di fondamento ontologico del reale, ma soltanto di fondamento del sapere, in quanto il sapere viene geneticamente sviluppato da esso. Ma in un successivo approfondimento della *WL* Fichte, soprattutto dopo l'*Atheismusstreit*, comincia a sentire e a manifestare tematicamente la nostalgia dell'Assoluto che si colloca al di là della finitezza. Se la riflessione aveva portato Fichte fino alla radice del sapere, alla determinazione del principio della *WL*, essa adesso lo induce, dopo il momento di fondamentazione sistematica del sapere e della deduzione genetica della coscienza, all'indagine trascendentale dell'Assoluto come altro dalla soggettività<sup>26</sup>. Il punto di vista continua ad essere però lo stesso: in certo modo la domanda si porrà come la possibilità di affermazione dell'Assoluto, sulla condizione di tale affermazione dal punto di vista del finito. E certamente se la genesi trascendentale aveva dato ragione della totalità degli atti del soggetto, i concetti devono in questo momento cambiare in modo abbastanza radicale, giacché non si tratta per l'appunto di una deduzione né di una genesi, ma di pensare il rapporto di origine del pensiero stesso riguardo ad una certa alterità. Trovare Dio o affermare l'Assoluto senza abbandonare il punto di vista finito è il compito di cui Fichte si fa carico a partire dal 1799-1800. Il principio incondizionato del sapere gli ha permesso di trovare la *WL*; occorre ancora vedere se la *WL* gli permette di andare oltre senza abbandonare se stessa.

Ma a questo punto abbiamo diversi concetti non ancora strutturati in modo adeguato. Il punto di vista di Fichte è quello del sapere, e per trovare il principio primo e inconfutabile del sapere stesso ha percorso il cammino della riflessione tra-

<sup>24</sup> L'ultimità del principio incondizionato è la conclusione di un interno vedersi del soggetto; questo non definisce che in sé ogni sapere implichi ogni esclusione dell'oggetto oppure ogni riferimento oggettivo e anche all'esperienza. Ciò che afferma Fichte è che l'istanza oggettiva oppure quella esperienziale non è ultima e con ciò non offre un carattere autogiustificantesi.

<sup>25</sup> Cfr. *Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus den Jahren 1801/02 (=WL 1801)*, F. Meiner Verlag, Hamburg 1977, p. 34 (SW, II, 27-28).

<sup>26</sup> *WL 1801*, pp. 188-189 (SW, II, 132); p. 190 (SW, II, 134-135).

scendentale fino all'identificazione di un principio teoretico incondizionato del sapere che è il sapere che sa se stesso; il che a sua volta è possibile in quanto c'è un atto di pensiero che si pone come primo e autoevidente: l'*Io*, la coscienza nel suo momento trascendentale, costituiscono il momento primo del sapere. In questo modo il principio incondizionato si rivela in possesso di una certa assolutezza, e perciò definisce un ambito di sapere assoluto. L'introduzione invece di un Assoluto che può essere affermato come un al di là della coscienza, non significa un'espansione della coscienza e del suo atto fino all'Assoluto, ma un'affermazione a partire dall'unità del concetto di sapere. Il sapere è sempre sapere-di: ma se c'è un Assoluto come tale, il sapere, se rimane nel suo punto di vista finito, non può costituirsi come assoluto per il fatto che si trova in possesso dell'Assoluto — anche se il sapere può essere un sapere assoluto<sup>27</sup>. L'assolutezza del sapere non è sapere dell'Assoluto, anche se si costituisce come sapere assoluto. Unità e incondizionatezza del principio, sapere assoluto e Assoluto sono categorie che non si possono scambiare fra loro come se ci fosse ancora una categoria superiore che rendesse ragione di una unità di prospettiva. Ma il cammino del sapere non costituisce comunque un'affermazione assoluta della autosufficienza del sapere, nel senso che è inevitabile *dall'interno* del sapere stesso la presenza di una alterità che si *mostra* soltanto nel sapere<sup>28</sup>. In questo modo l'Assoluto secondo Fichte è l'Assoluto del sapere-in-sé<sup>29</sup>. L'io o soggetto si relaziona all'Assoluto come una immagine: c'è fra l'Assoluto e l'*Io* un rapporto manifestativo<sup>30</sup>.

Ma prima di continuare con questo tema qui appena introdotto, ci soffermeremo a chiarire uno dei problemi contenuti in questa serie di tesi: quello dell'unità teoretico-pratica del principio incondizionato del sapere in quanto dimensione unica (o unitaria) della soggettività. È dall'unione di queste due dimensioni che il concetto di immagine, oppure quello di manifestazione (*Erscheinung*) — sviluppato da Fichte con la finalità di chiarire il rapporto dell'*Io* con l'Assoluto —, giunge, attraverso la *Dottrina della scienza*, a determinare più esattamente la portata dell'affermazione fichtiana di Dio.

### 1.3. Teoria e realtà del primo principio

Se una ricerca filosofica o scientifica che sia si propone di cercare il primo prin-

<sup>27</sup> WL 1801, p. 29 (SW, II, 22): «Das Wissen ist nicht das Absolute, aber es ist selbst als Wissen absolut».

<sup>28</sup> G. RAMETTA (a cura di), J.G. FICHTE: *Privatissimum 1803. Dodici lezioni sulla dottrina della scienza*, Edizioni ETS, Pisa 1993, *Introduzione*, p. 37: «dall'interno della prospettiva trascendentale emerge dunque la necessità di porre, per spiegare il sapere e per non “saltare” irreflessivamente oltre di esso, un “uno veramente essente”, un “vero originario”, che necessariamente assume la determinazione della “verità” solo all'interno del sapere e come sapere, ma che appunto proprio per questo si manifesta, *attraverso il sapere*, come l'*indeducibile* implicato, principio e presupposto di quest'ultimo».

<sup>29</sup> WL 1804, p. 237 (SW, X, 277).

<sup>30</sup> R. LAUTH, *La filosofia trascendentale...*, cit., p. 45: «La *Wissenschaftslehre 1804* mostra che il supremo punto di unità della *Dottrina della scienza* è l'autocoscienza non nella sua immanenza, ma come manifestazione (*Erscheinung*) dell'assoluto; la *Dottrina della scienza* si situa nel punto di unità e di congiunzione del sapere e della verità assoluta rivelantesi in esso».

cipio come punto di partenza, la cui conoscenza è necessaria per andare avanti nel conoscere, si pensa immediatamente ad un principio che deve soddisfare una esigenza appunto conoscitiva. Nella *Dottrina della scienza* di Fichte questa dimensione viene profondamente potenziata. La *WL* infatti ha una sola possibilità di giustificarsi: la sua dev'essere una autogiustificazione; il suo principio non si trova al di fuori di essa; anzi, la giustificazione è specificamente uno sviluppo del suo proprio concetto. Questo è una necessità del primo principio e della *Dottrina della scienza* come sapere primo, oppure come sapere del sapere; se la *WL* si trova in grado di poter sviluppare la nozione propria di *WL* verrà dunque (auto)giustificata, altrimenti essa stessa non sarà sapere primo.

Accanto a ciò, oppure implicitamente in questa posizione fondamentale, la *WL* si dà, di conseguenza, il suo proprio oggetto. Nel riflettere in modo radicale, sembra che Fichte non lasci spazio a nessuna immagine, a nessun oggetto che non sia il sapere autogiustificantesi: non appare in quella riflessione se non la riflessione appena distanziata da qualsiasi oggettività. Perché infatti non si tratta di una riflessione auto-coincidente oppure che nel suo esercizio si sovrapponga a se stessa annullando assolutamente ogni doppia dimensione di oggetto e riflessione. Ma invece si assiste ad una donazione oggettuale che si costituisce nel riflettere stesso. Come Fichte propone nella prima *WL*, cioè nella *Grundlage*, la “esperienza” attraverso la quale appare il primo principio è la proposizione  $A=A$ , non attraverso il suo contenuto bensì attraverso l'identità. Che  $A$  è  $A$  non significa altro, in ordine alla fondazione del principio, che  $A$  è *postò*, e l'atto del porre si rivela fondamentale in quanto è il giudizio stesso, l'attività del giudicare non in senso psicologico ma come radicale attività soggettiva fondante<sup>31</sup>: è l'*Io* che giudica e nel giudicare coglie il *fatto* fondamentale (trascendentale) dell'affermare stesso, oppure coglie se stesso in quanto autore dell'atto fondamentale che si rivela nel giudizio<sup>32</sup>.

In questo modo l'andare indietro verso il primo principio che possa fondamentare il sapere in modo assoluto, non soltanto permette di trovare a Fichte un principio incondizionato del sapere che sa se stesso, ma anche l'atto fondamentale del porre: il principio teoretico della *WL* è inseparabile dal fatto fondamentale dell'attività dell'*Io*. Anzi, l'*Io* è tale nell'agire attraverso cui pone il primo principio: «la filosofia si procura scientificamente non solo il proprio oggetto, ma anche il pensiero dell'oggetto»<sup>33</sup>. Questa bi-dimensione del primo principio è una costante nel pensiero di Fichte. Con la tematizzazione di entrambi i problemi cambierà la terminologia e in un certo senso alcuni suoi interessi speculativi, entro l'unità sostanziale del suo pensiero; ma ciò che non cambierà affatto sarà la tesi che il fondamento del sapere è attivo, e che in ciò combacino sia la teoricità del principio sia la sua praticità<sup>34</sup>. Il pensare è pensiero-di, o

<sup>31</sup> Cfr. *GgW*, Erster Teil, 1 (SW, I, 91-101); *ivi*, p. 16 (SW, I, 96): «Also das Setzen des Ich durch sich selbst ist die reine Tätigkeit desselben. – Das Ich *setzt sich selbst*, und es *ist*, vermöge diese bloßen Setzens durch sich selbst [...]».

<sup>32</sup> *WL* 1797, p. 41 (SW, I, 461): «[...] in diesem Akte (di pensare) [...] sieht der Philosoph sich selbst zu, er schaut sein Handeln unmittelbar an, was er tut, weil *er – es tut*».

<sup>33</sup> R. LAUTH, *La filosofia trascendentale...*, cit., p. 43.

<sup>34</sup> A. PHILONENKO, *L'oeuvre de Fichte*, cit., pp. 34-35: «Le Moi sera donc effort infini, parce que qu'on n'en a jamais fini avec le monde, mais parce que tout effort suppose une limitation qu'il doit franchir. [...] Le Moi doit être absolument pour soi, donc libre»; e anche p. 37: «[...] le Soi est défini par Fichte comme effort infini (*unendliches Streben*). La liberté

anche nella sua prima istanza principale, pensiero che si pensa oppure pensiero che riflette; il pensare è inseparabile dalla sua dimensione di *opposizione* a ciò che pensa e nell'opporci si vede la dimensione e il motivo fondamentale della sua realtà come atto. Sia che questa attività venga prima concettualizzata come sforzo sia come libertà, ha sempre la dimensione originaria della realtà soggettiva come realtà in atto: cioè, secondo Fichte, non esiste un atto del soggetto che non implichi allo stesso tempo la realtà e l'esercizio dell'atto primo<sup>35</sup>.

Se la *WL* si propone di dedurre la totalità delle forme di pensiero in modo tale da *unire* ogni manifestazione di pensiero al primo principio incondizionato, tale compito spetta anche alla libertà o all'attività pratica dell'*Io* non in modo però secondario o conseguente, ma in modo originario e a livello più alto di quello del pensiero riflettente; in questo modo Fichte ha unificato sia la prospettiva del sapere in quanto al fondamento, attraverso il superamento della distinzione soggetto-oggetto; ma è andato anche oltre la distinzione sapere-atto pratico della libertà, in quanto approdato alla dimensione comune attiva non per astrazione ma in quanto raggiungimento dell'origine comune dell'attività dell'*Io*. La *storia pragmatica dello spirito umano*<sup>36</sup>, come Fichte ha definito la *WL*, è la deduzione *viva* del sapere attraverso la necessità delle forme di pensiero<sup>37</sup>.

E questa unità originaria dello spirito ha, nella questione dell'Assoluto, un'importanza fondamentale. Come avremo occasione di vedere, la posizione dell'Assoluto è senz'altro l'al di là del sapere, in quanto la *Dottrina della scienza* è per l'appunto una teoria del sapere: l'Assoluto è in un certo senso ciò che non è saputo giacché infinito e in quanto non-sapere; ma la posizione dell'Assoluto spetta anche, e principalmente, all'attività dell'*Io* come attività unica e originaria, in modo tale che l'Assoluto non si rapporti — anche se in modo negativo — soltanto al sapere ma anche alla libertà: questa vive nell'ancora della storia e nella soggettività finita, e ha anche il carattere di *sforzo infinito*, di tendenza non (mai) compiuta. La presenza dell'Assoluto, l'immagine, nella soggettività non è altro che la presenza del divino nell'attività originaria del soggetto. Il che comunque non significa per Fichte che l'Assoluto si presenta nel soggetto in modo tale da condizionare necessariamente o determinare sia il sapere che la vita pratica o morale donando un contenuto o una rappresentazione determinata. Qui si dovrebbe ritornare in un certo senso ad una distinzione precedentemente riferita fra dimensione ontologica e gnoseologica dell'*Io*: ma si dovrebbe aggiungere una dimensione ulteriore cioè quella morale. Così però come il principio gnoseologico rivela la *natura* dell'*Io* e in un certo senso il pensare è *Io*, così in questo momento la *natura* dell'*Io* viene piuttosto costituita sia dal pensare che dalla libertà, o, se si vuole andare all'ultima piega dello spirito,

---

est l'invitation permanente à l'existence et à ce titre la liberté est un devoir qui comprend en lui-même sa propre récompense: elle est *pretium sui* et Fichte doit ici se séparer de Kant [...]».

<sup>35</sup> *Die Principien des Gottes- Sitten- und Rechtslehre*, F. Meiner Verlag 1986, p. 96: «Setzen Sie dieses Princip der Genesis als einen Vernunftschluß: ich frage, welches ist seine absolut voraussetzende Prämisse: Offenbar: Das Denken kommt gar nicht durch sich selber zum immanentem Seyn [...] sondern nur durch ein fremder Princip, das *Soll* [...]».

<sup>36</sup> Cfr. *GgWL*, p. 141 (SW, I, 222).

<sup>37</sup> Cfr. M. GUEROULT, *L'évolution et la méthode de la doctrine de la science chez Fichte*, Olms, Hidesheim 1982 [reprint], I, p. 160 e ss.

dall'attività originaria comprendente sia l'attività intellettuale che quella morale<sup>38</sup>, come immagine dell'Assoluto.

Siccome la presenza dell'Assoluto non è diretta ma, attraverso la mediazione dell'immagine, l'Assoluto stesso condiziona la vita soggettiva nella misura in cui il soggetto raggiunge attraverso la *WL* la consapevolezza delle potenzialità dell'attività originaria. La questione è che a questo punto la *WL* è cambiata rispetto alla prima impostazione data da Fichte, nel senso che ha subito un ampliamento nello scoprire una dimensione della soggettività che nel *primo percorso* della *WL* si era mostrata solo parzialmente. L'interesse di Fichte era sempre stato la libertà<sup>39</sup>, ma anche la libertà e la fondazione dell'agire morale è stata una scoperta sul filo della *WL*. Se l'impostazione delle prime *WL* concentrano l'interesse e l'argomentazione da un punto di vista più teoretico rispetto alla *Dottrina della scienza*, dopo gli anni 1799-1800 Fichte si rende conto che con i principi della *WL* ha in mano i principi dell'agire libero e che la dimensione corrispondente all'affermazione dell'Assoluto di cui ha bisogno il sapere, si presenta anche davanti alla soggettività come tale a partire dal suo carattere di principio attivo. Comunque la natura attiva della soggettività, dell'*Io*, non si configura soltanto come un guardare ciò che si mostra davanti alle sue potenzialità. In primo luogo perché l'Assoluto non si mostra in se stesso, d'altra parte perché questo guardare non è adatto a penetrare la natura dell'Assoluto; così l'Assoluto si presenta mediato, ma la mediazione come tale concentra il suo esserci nel nucleo dell'attività originaria del soggetto. Se questa attività non viene appunto *attivata*, la presenza dell'Assoluto non sarà possibile. In questo modo, l'*Io raggiungerà* quel tanto di Assoluto (mediato) a seconda di quanto la sua attività in quella direzione sia stata un compito liberamente esercitato sia riguardo al sapere che alla vita morale. Il soggetto che invece non cerca di mettere in atto la *WL* non raggiungerà né una vita veramente dotta, né una vita pienamente morale. Perciò l'unità teoretico-pratica della *WL* che si presenta nelle sue prime formulazioni in modo piuttosto oscuro riguardo alla dimensione antropologica complessiva dell'*Io*, si estende comunque lungo tutto il percorso della *WL* e della "filosofia popolare" di Fichte. Il fatto che dopo alcuni anni in cui non aveva lavorato in modo diretto alla *WL*, cioè gli anni della filosofia della religione e della filosofia della storia, Fichte ritorni alla *WL*, permette di vedere che verso il 1810 la ripresa della *WL* ha un fondamentale carattere sintetico e riflessivo su un'opera che si era già molto avvicinata alla sua completezza.

#### 1.4. Presenza e immagine

La filosofia di Fichte nel periodo di Jena non tratta in maniera decisa il problema dell'Assoluto, anche se non si può negare che in un certo senso la via intrapresa

<sup>38</sup> Cfr. *WL 1801*, pp. 194 e ss. (SW, II, 136).

<sup>39</sup> In questo senso le motivazioni profonde del pensiero di Fichte si devono cercare in collegamento con il superamento del necessitarismo spinoziano e nella scoperta della ragione pratica in Kant: la sua filosofia ha un'intenzione pratica fin dall'inizio anche se nelle prime *WL* questa intenzione rimane in certo senso oscurata; di questa difficoltà sono testimoni i primi interpreti della sua filosofia ed è stata soltanto la critica storica sviluppata negli ultimi anni a far luce definitivamente su questo aspetto. Cfr. L. PAREYSON, *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1976, pp. 73 e ss.

aveva come fine, o almeno come uno dei suoi fini, il raggiungimento di una dimensione assoluta al di là della soggettività<sup>40</sup>. La prima *WL* pone l'accento e l'interesse speculativo nella determinazione dei principi del sapere e nella determinazione delle sue leggi strutturanti; per ottenere ciò Fichte procede nella deduzione dei modi necessari del pensiero e delle sue azioni necessarie. La questione comunque dell'origine, della radice del sapere e dell'intelletto viene presentata quasi in modo negativo, cioè velatamente mostrata, mentre si accusa soprattutto una assenza: la mancata apparizione del problema dell'Assoluto diventa così la necessità della sua apparizione.

Invece la riflessione del più lungo periodo di Berlino viene configurata e decisamente dominata da questo problema: l'Assoluto, la sua manifestazione nel sapere, la sua presenza vitale<sup>41</sup>. Le *WL* del 1801 e del 1804<sup>42</sup> offrono due prospettive sulla questione. Più che trattarsi comunque di due punti vista che partono da posizioni separate o distanziate fra loro per avvicinarsi ad una stessa questione, esiste fra i due testi un rapporto di continuità: nel 1804 Fichte riprende la tematica sull'Assoluto a partire dai risultati della *WL 1801*. Si tratta di un momento di fondamentale importanza per capire la totalità del pensiero fichtiano<sup>43</sup>: c'è qualche autore che ha definito questo momento come un periodo mediano<sup>44</sup> della filosofia fichtiana; la questione sostanziale è comunque che in questo momento Fichte matura quella posizione che sembrava di una immanenza assoluta della coscienza<sup>45</sup> per assumere un punto di vista che non si identifica neanche in un punto di vista dell'Assoluto, ma nel punto di unione della coscienza con la sua giustificazione ultima, cioè col suo fondamento.

La tematica dell'Assoluto si pone quindi attraverso la necessità di riunire la pluralità del sapere, che la coscienza finita diversifica, in un solo sapere e che non può non avere se non un solo principio. E così come entro il limite della finitezza il prin-

<sup>40</sup> Cfr. J. CRUZ CRUZ, *J.G. Fichte: Doctrina de la ciencia*, traduzione e introduzione, Aguilar, Buenos Aires 1975; qui, *Introducción*, p. XXXIII.

<sup>41</sup> *Id.*, p. XIII: «El saber finito pulveriza la realidad en sí de las cosas y, al hacerlo, necesita de una realidad, un *esse in mero actu* (SW, X, 206), que le dé consistencia».

<sup>42</sup> Cfr. J. WIDMANN, *Die Grundstruktur des transzendentalen Wissens nach J.G. Fichtes Wissenschaftslehre 1804*, Meiner, Hamburg, 1977.

<sup>43</sup> R. LAUTH, *Le problème de l'interpersonalité chez J.G. Fichte*, «Archives de Philosophie», 25 (1962), p. 325: «Malgré l'importance de quelques travaux sur la dernière philosophie de Fichte [Loewe, Gurtwitsch, Guérault], il règne encore aujourd'hui un préjugé tant du point de vue de l'histoire de la philosophie systématique, qui identifie purement et simplement la philosophie de Fichte avec la forme que la *WL* a trouvée dans la *Grundlage* de 1794; l'approfondissement et la nouvelle forme qu'elle a trouvée ensuite viennent, pense-t-on, de motifs extra-philosophiques, religieux que l'on croit pouvoir ignorer. Cette fausse interprétation ne rend pas justice à l'intense travail purement scientifique auquel se livra Fichte à Berlin de 1801 à 1804 pour achever le système de la *WL*».

<sup>44</sup> Cfr., p.e., G. RAMETTA, *J.G. Fichte: Privatissimum...*, cit., *Introduzione*, pp. 39 e 69.

<sup>45</sup> È l'impressione che causa la lettura della prima *WL*, in cui è difficile vedere le possibili successive aperture che vengono mostrate da Fichte più tardi negli sviluppi della *WL* e in alcuni altri scritti come, ad e., quelli di «filosofia popolare». Perciò come criterio ermeneutico non serve badare tanto alla distinzione fra periodi e momenti diversi delle opere di Fichte, ma soprattutto alla sua unità la cui analisi ammette nonostante l'adoperare un criterio *genetico*, di collegamento interno delle diverse tesi esposte da Fichte; ma anche il punto di vista della genesi implica l'idea di unità. D'altra parte le critiche che si possono muovere al sistema della *WL* nascono anche da questa prospettiva, giacché prese separatamente alcune sue tesi *godono* del favore dell'incompletezza riguardo ad una valutazione che potrebbe chiedere il diritto di vera interpretazione.

cipio della *WL* si erano mostrati allo stesso tempo con validità teoretica e con una dimensione pratica, anche nell'apparizione della questione dell'Assoluto questi due motivi si trovano uniti. Se il sapere — nella dimensione finita — è diversificato, lo è anche la vita, cioè l'attività originaria della soggettività, fondamento del sapere e della libertà. La prospettiva che spinge Fichte a cercare una spiegazione al di là della finitezza, ma entro la finitezza, abbraccia pure questi due aspetti; o per meglio dire, abbraccia l'unico aspetto reale dell'*Io*: la sintesi di prassi e teoresi, la precedenza dell'origine prima della divisione dell'attività originaria del soggetto, giacché se il sapere e la vita si considerano nella loro dimensione finita, la domanda sull'origine deve mostrare l'istanza di unità di sapere e di vita. Ma la dimensione assoluta della vita non può che *mostrarsi*, cioè non può presentarsi apertamente nella sua infinitezza così come essa è, in quanto che il *mezzo* della sua presenza è la coscienza e la vita finita. In questo senso si stabilisce in Fichte una dialettica di origine assoluta-apparizione in cui infatti l'apparizione è l'apparire dell'origine ma in quanto apparire; più esattamente, l'Assoluto si manifesta (*Erscheinung*, *Sicherscheinung*). La manifestazione è manifestazione dell'Assoluto come vita e sapere, cioè manifestazione finita: se la manifestazione fosse infinita, non sarebbe in senso stretto manifestazione ma si identificerebbe con l'Assoluto stesso nella sua forma originaria di principio; ma questo implicherebbe che il finito fosse infinito<sup>46</sup>. La manifestazione è perciò anche negatività: l'apparire è allo stesso tempo l'essere occulto, ciò che non appare e si nasconde nell'apparire stesso. Ma come si può vedere anche da queste considerazioni, l'Assoluto, o meglio, la possibilità della sua affermazione, viene data e proposta in chiave negativa al di là o prima della dialettica manifestazione-nascondimento. Infatti l'Assoluto viene negativamente trovato, o *negativamente affermato*, giacché l'affermazione come tale riguarda il contenuto del concetto oppure l'attività dell'*Io*. Questo non può, in prospettiva trascendentale, giungere all'Assoluto in modo affermativo; la ricerca invece dell'unità che lo stesso *Io* non è capace di *dare*<sup>47</sup>, in senso vero e proprio, alla totalità del reale e del sapere, viene condotta da Fichte attraverso una *via negationis* perché l'Assoluto non ammette altra affermazione che la negazione della finitezza. Da qui nasce anche la forza che ha nel pensiero fichtiano la riflessione sull'immagine, e le riflessioni sulla luce e la vita che si manifesta nel finito<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> O almeno che il finito si mettesse nella prospettiva dell'infinito e tentasse di capire se stesso e l'Assoluto da un punto di vista che appartiene soltanto all'Assoluto. Questo potrebbe essere il punto di vista di Hegel; Fichte invece, pur ammettendo un punto di vista unico, cioè quello trascendentale, non adopera un punto di vista al di fuori del finito e in questo modo si delinea la possibilità dell'affermazione di una determinata unità di finito e infinito senza compromettere l'*indipendenza della finitezza*.

<sup>47</sup> Su questo *dare* possibile (o impossibile) per il soggetto, si gioca buona parte dell'interpretazione del pensiero di Fichte; non posso adesso entrare nella questione, ma in modo molto generico si potrebbe dire che differisce dal *porre* e che non ha un senso ontologico ma trascendentale; il *dare* trascendentale appartiene al soggetto, è a sua completa disposizione, e il soggetto stesso deve *dare* essenzialmente, il che sarebbe un *darsi*, che lo costituisce trascendentalmente.

<sup>48</sup> *WL 1804*, p. 236 (SW, X, 276): «Gewißheit oder Licht ist unmittelbar lebendiges Princip, also *reine absolute Einheit*, eben des Lichtes, welche durchaus nicht weiter beschrieben, sondern nur vollzogen werden kann [...]». Anche, p. 231 (SW, X, 272): «Jetzt erst sind wir auf einen Charakter des Lichtes gekommen, durch welchen es sich unmittelbar zeigt, als Eins mit dem oben eingesehenen Sein: die *Gewißheit* rein und für sich, und als solche».

In altri termini, abbondare sull'Assoluto non è che una ermeneutica della differenza del finito.

La prospettiva del sapere è quindi quella della possibilità della manifestazione: la realtà in sé, ciò che uno è in sé, appare nell'*Io* come *Io*. «Perciò Fichte non ha adesso inconvenienti nel parlare di *Essere* puro o di Essere assoluto: *essere* non come categoria dell'esistenza percettibile; non come qualcosa di oggettivo, ma come origine del sapere: non un oggetto del sapere, qualcosa che può diventare cosciente, ma la vita condizionante la totalità del sapere effettivo»<sup>49</sup>. Perciò, così come aveva dedotto tutte le azioni necessarie dell'*Io* a partire dal primo principio della *WL*, Fichte adesso si trova davanti al compito di giustificare la totalità del sapere a partire dalla sua origine, utilizzando non il punto di vista dell'origine stessa e in quanto tale, ma quello della sua manifestazione: si tratta di una nuova genesi del sapere in cui questo appare come manifestazione dell'origine. E così come la sua manifestazione è tale in quanto sapere, lo è altrettanto in quanto vita, cosicché il sapere altro non è se non la vita manifestata come luce. In questo senso le categorie di Vita e di Luce compaiono all'interno della dialettica della manifestazione, cioè come esplicazioni del rapporto-di-immagine dell'essere finito con l'Assoluto. L'Essere come origine è Assoluto; c'è anche un sapere assoluto che non è l'Essere ma l'Essere implicito nel sapere come origine e manifestazione; così Fichte ha posto il rapporto con l'Essere non come qualcosa che corrisponde al mondo empirico, ma come qualcosa che ha a che vedere con l'*Io* e con la sua riflessività. L'ascesa alla *WL*, ai suoi principi, continua ad essere un compito proprio ed esclusivo del finito, come ascendere riflessivo e libero; l'Essere originante che è in sé e per sé, non appare come tale nel sapere, ma quest'ultimo è l'unica dimensione possibile della sua apparizione. In un certo senso è vero che la *visione* dell'Essere è limitata alla condizione soggettiva, ma è anche vero che il contenuto del sapere non è altro che l'Essere: la coscienza è sua immagine, oppure la presenza dell'Assoluto è immagine, in modo tale che la coscienza è la presenza dell'Assoluto giacché unita ad esso come alla sua fonte ed origine<sup>50</sup>.

La molteplicità ricondotta all'unità nell'ambito del sapere segna la conquista di una dimensione ulteriore della soggettività nella sua propria interiorità. E questa nuova dimensione implica il carattere di autodistinzione reciproca: l'Assoluto non è l'*Io*, l'*Io* non è l'Assoluto. Mentre la presenza dell'Assoluto come sapere assoluto è la presenza-di-immagine, o l'essere-di-immagine.

## 2. Assoluto, immagine e apparizione

### 2.1. La considerazione metafisica dell'immagine

Il problema di Dio in Fichte può essere esaminato nella prospettiva, già prima

<sup>49</sup> J. CRUZ CRUZ, *J.G. Fichte: Doctrina de la ciencia*, cit., *Introducción*, p. XXXIII.

<sup>50</sup> M. IVALDO, *L'Assoluto e l'immagine*, Studium, Roma 1983, p. 33-34: «[...] siffatta affermazione [dell'Assoluto] non potrà avvenire alla maniera di una presa diretta e immediata dell'Assoluto stesso, ma alla maniera di una riflessione e radicalizzazione del sapere in quanto forma, immagine, vivente compenetrazione di pensiero e di vita».

accennata, della dialettica uno-molteplice<sup>51</sup>, e si tratta di una prospettiva che nella filosofia fichtiana risulta necessaria. Al tempo stesso, e premettendo la questione unità-molteplicità, si può giungere al problema di Dio attraverso la considerazione metafisica dell'immagine<sup>52</sup>. Ma questo raggiungere il problema di Dio, o porsi in modo giustificato il problema di Dio, non significa per Fichte dimostrarne l'esistenza e neanche penetrarne l'essenza. Sia l'uno che l'altro compito non appartengono alla filosofia trascendentale così come Fichte la concepisce. La questione è invece diversa, ma non meno decisiva.

La questione dell'Assoluto nasce da una istanza di unità e di unificazione radicale del molteplice finito. Il sapere nel finito si rispecchia in modi diversi ma sempre limitati. L'ascesa verso il primo principio della *WL* è invece un tentativo di giustificazione dell'unità del molteplice dal punto di vista del sapere, cioè il raggiungimento dell'unità ha un carattere chiaramente riflessivo. L'*Io* che si trova «in fondo» al percorso della *Dottrina della scienza* è allo stesso tempo il principio che la rende possibile. La riflessività è in generale la possibilità di ricondurre, nell'ambito della filosofia trascendentale, il relativo al suo fondamento, e con ciò viene determinato anche il modo di procedere metafisico. Questo non può prescindere dalla riflessività dell'*Io* in quanto questa è costitutiva della filosofia stessa, o meglio della *Dottrina della scienza*.

Il problema dell'Assoluto viene anche assunto in questo modo di procedere; il concetto di immagine come un qualcosa di dipendente da un'altra realtà, per così dire, principale o superiore, porta con sé l'idea di una discesa: l'immagine è ciò che riflette ciò che non è immagine ma che semplicemente è. L'immagine esiste se da una parte c'è qualcosa che rifletta, e se c'è qualcosa che si possa riflettere. L'Assoluto nella sua manifestazione è immagine, ma l'immagine dell'Assoluto non viene costituita da una discesa dell'Assoluto verso e fino al finito. Fichte ripete in molti modi che l'apparizione è apparizione dell'Assoluto, cioè che la manifestazione è sempre manifestazione dell'Assoluto nella vita dell'*Io*. Ma ciò che non sempre spiega è il rapporto esistente fra l'Assoluto e la sua manifestazione<sup>53</sup>. Dal punto di vista dei principi della *WL* e cioè dal punto di vista trascendentale, l'elemento teoratico che viene fuori nel problema dell'Assoluto è quello della discontinuità fra l'Assoluto e il finito, cioè fra il mondo dell'*Io* e la dimensione fuori da ogni possibile oggettivazione. Con ciò ci troviamo nella situazione in cui l'Assoluto si manifesta come immagine, ma al tempo stesso sembra incomunicabile con ciò in cui si manifesta. D'altra parte, la riflessività dell'*Io* arriva al limite della molteplicità al di là della quale *dovrebbe* esserci il fondamento, ma non c'è esperienza del fondamento e il primo principio della *WL* si manifesta come attività finita. L'*Io* cioè non raggiunge riflessivamente l'essere dell'Assoluto in quanto tale. Invece ciò che viene da lui raggiunta è l'immagine come condizione dell'apparizione dell'Assoluto; la filosofia

<sup>51</sup> Cfr. A. MASULLO, *L'uno e i molti nella fichtiana filosofia del soggetto: Individualità, pluralità, comunità*, in V. MELCHIORRE (a cura di), *L'Uno e i molti*, Vita e Pensiero, Milano 1990, pp. 337-369; e anche, F. MOISO, *Unità e identità nel tardo Fichte*, ibid., pp. 371-404.

<sup>52</sup> Così lo propone anche M. VETÖ, *Idéalisme et théisme dans la dernière philosophie de Fichte. La «Doctrine de la science» de 1813*, «Archives de Philosophie», 55 (1992), pp. 263-285; qui, p. 264. Il suo è comunque un punto di vista che mira soprattutto a slegare la prospettiva metafisica da una meramente storiografica, senza riferimento alla questione uno-molteplice.

<sup>53</sup> Cfr. W. JANKE, *Fichte. Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft*, Walter de Gruyter, Berlin 1970.

fichtiana dell'Assoluto è una filosofia della presenza non attraverso la prova diretta del Dio che crea o agisce nel mondo, ma attraverso la sua affermazione indiretta di cui l'immagine è il nesso.

Se quindi, da una parte, troviamo in Fichte la necessità dell'affermazione dell'unità come superamento della molteplicità e del relativo, dall'altra parte, il punto di vista dell'*Io* riflessivo si rivela come il costitutivo della *WL* e perciò come il suo limite invalicabile: l'Assoluto può entrare in scena dall'*Io* per il quale non è possibile trascendersi o annullarsi, cioè arrivare realmente a Dio oppure far scomparire l'atto proprio dell'*Io* perché avvenga un atto rivelatore dell'Assoluto stesso.

La considerazione dell'immagine ha quindi una portata metafisica in questo senso: si tratta di ricavare dall'immagine ciò che a partire dall'immagine è altro e che si manifesta in essa, ma che allo stesso tempo si trova fuori della portata dell'*Io*. Da qui che la questione dell'immagine può invitare alla considerazione dell'immagine *in quanto* immagine, del rapporto immagine-essere, e quello di immagine come immagine di Dio. Ciò che R. Lauth ha denominato *höhere Wissenschaftslehre*<sup>54</sup> indica in un certo senso il punto di vista sintetico dell'immagine, anche se in senso stretto la *dottrina della scienza superiore* non s'identifica con l'immagine, ma consiste soprattutto nel punto di vista trascendentale in cui si uniscono il momento ascendente verso l'Assoluto e il punto di vista deduttivo che a partire dal momento supremo dell'ascensione giustifica la totalità del reale<sup>55</sup>. Comunque il momento più alto della *WL*, cioè il momento sintetico, è evidente per se stesso; si tratta appunto di un *intuitus* che in un certo senso supera anche il momento riflessivo dell'*Io* in un atto unico. Ma questo momento, che è il risultato della riflessione, mostra appunto l'immagine come essenzialmente determinata dalla manifestazione dell'Assoluto e come condizione di possibilità di tale manifestazione. A partire da questo punto superiore in cui l'immagine viene costituita come evidenza, si può iniziare il movimento di discesa dell'Assoluto verso il finito<sup>56</sup>.

## 2.2. Considerazioni sull'Assoluto

L'immagine ha quindi questo ruolo in un certo senso mediale: il che significa,

<sup>54</sup> Cfr. R. LAUTH, *Le problème de l'interpersonalité chez J.G. Fichte*, p. 327.

<sup>55</sup> J.M. MANZANA MARTINEZ, *L'Absolu et son «apparition» absolue d'après la «Doctrine du savoir» de 1812 de Johann Gottlieb Fichte*, «Archives de Philosophie», 28 (1965), p. 391: «Par la Doctrine supérieure du savoir la philosophie transcendente se convertit en philosophie de la transcendance (selon Fichte, en l'unique philosophie possible de la transcendance), en tant qu'en elle la totalité du réel apparaît possible seulement "en se transcendant": "à partir de" l'Absolu et "vers" l'Absolu existant».

<sup>56</sup> J.M. MANZANA MARTINEZ, *L'Absolu et son «apparition» absolue...*, cit. p. 392: «Ce mouvement régressif pourrait être appelé "contemplatio creaturarum sub specie aeternitatis vel Dei" en opposition au mouvement ascendant: "demonstratio Dei ex creaturis"». Anche se queste espressioni sono suggerenti e invitano a riflettere su dimensioni metafisiche, sembra che abbiano in Fichte un carattere quasi metaforico, o che comunque non possono essere considerate in senso metafisico stretto. In qualche modo la proposta di Fichte rimane sempre nella prospettiva del finito anche se in esso si colga qualcosa dell'Assoluto. Più appropriata sembra invece, se si vuole parlare di elemento metafisico o di punto di vista metafisico, la considerazione metafisica dell'immagine non come elemento puramente funzionale, ma manifestativo e costitutivo dell'atto dell'*Io*.

da un lato, presenza dell'Assoluto come manifestazione, e d'altra parte, anche *limitazione* dell'Assoluto nel finito, considerando che l'immagine non è in senso stretto una partecipazione ontologica, cioè non è di *natura* assoluta ma riflette l'Assoluto, ne costituisce la condizione.

Questa distanza fra l'Assoluto e l'*Io* era stata messa in rilievo da Fichte prima ancora che sviluppasse in modo completo la dottrina dell'immagine. Infatti questa appare, sulla base delle riflessioni del 1801, soprattutto nella *WL 1804* e, in modo assai chiaro e manifesto, più tardi nelle elaborazioni della *WL* di 1812 e 1813<sup>57</sup>. Ma la teoria dell'immagine viene sviluppata su un concetto di Assoluto, di sapere assoluto, di luce e di vita che appartiene appunto alla *WL 1801*. L'analisi di alcuni testi di Fichte riguardanti questi temi potrà chiarire ulteriormente la posizione dell'immagine come manifestazione dell'Assoluto.

1. In primo luogo si deve considerare che l'idea che ha Fichte dell'Assoluto è di una estrema linearità, nel senso che il punto di vista negativo attraverso cui viene pensato l'Assoluto non lascia spazio ad altra affermazione che non sia la sola assolutezza. Infatti Fichte non *caratterizza* l'Assoluto se non per il suo essere assoluto, indicando che ogni qualificazione sarebbe allo stesso tempo una determinazione che non farebbe altro che togliere il suo carattere indipendente e libero da ogni momento di relatività; perciò «l'Assoluto non è né un sapere, né un essere, così come neanche è identità o indifferenza, ma è soltanto ed esclusivamente l'Assoluto»<sup>58</sup>.

2. La *Dottrina della scienza* non viene configurata come una scienza dell'Assoluto, perciò neanche come un sapere assoluto; la *WL* non può assumere il punto di vista dell'Assoluto nel suo farsi come scienza prima, in quanto il suo oggetto è se stessa e la sua definizione combacia con la sua realizzazione: il processo di autogiustificazione della *WL* è la *WL* come tale, e non si ha — come accade in Hegel — un sapere che sia realizzazione (realtà) dell'Assoluto come tale. Ma l'Assoluto secondo Fichte è *forma* del sapere, cioè la sua configurazione come sapere è tale solo in quanto manifestazione dell'Assoluto<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> Cfr. J.M. MANZANA MARTINEZ, *L'Absolu et son «apparition» absolue...*, cit.; id., *El Absoluto y la «apariencia» absoluta según la «Doctrina del saber» de J.G. Fichte del año 1812*, «Scriptorium Victoriense», 11 (1964), pp. 241-280; id., *El ascenso y la determinación del Absoluto-Dios según J.G. Fichte en la «Teoría de la ciencia» de 1804*, «Scriptorium Victoriense», 9 (1962), pp. 7-63, 245-275; M. VETŐ, *Idéalisme et théisme...*, cit.; id., *Les trois images de l'Absolu. Contribution à l'étude de la dernière philosophie de Fichte*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 117 (1992), pp. 31-64; G. SCHULTE, *Die Wissenschaftslehre des späten Fichte*, Klostermann, Frankfurt 1971.

<sup>58</sup> *WL 1801*, p. 19 (SW, II, 12-13): «Zuförderdest, welches lediglich darum gesagt wird, um unsre Untersuchung zu leiten, ist durch den bloßen Begriff eines absoluten Wissens soviel klar, daß dasselbe nicht das *Absolute* ist. Jedes zum dem Ausdrucke: das absolute gesetzte zweite Wort hebt die Absolutheit, schlechthin als solche, auf, und läßt sie nur noch in der durch das hinzugesetzte Wort bezeichneten Rücksicht, und Relation stehen. Das absolute ist weder ein Wissen, noch ist ein Seyn, noch ist es Identität, noch ist es Indifferenz beider, sondern es ist durchaus bloß und lediglich das *Absolute*».

<sup>59</sup> *WL 1801*, p. 19 (SW, II, 13): «Da wir aber in der Wissenschaftslehre, und vielleicht auch ausser derselben in allem möglichen Wissen, nie weiter kommen, denn bis auf das Wissen, so kann die W.L. nicht vom Absoluten, sondern sie muß vom absoluten Wissen ausgehen. [...] Vielleicht, daß das absolute eben nur in der Verbindung, in der es aufgestellt ist, als *Form* des Wissens, keinesweges aber rein und für sich, in unser Bewußtseyn eintritt».

3. La forma del sapere — della *WL* — è la penetrazione della luce assoluta nella coscienza finita, cioè il vedere stesso del sapere costituisce nel sapere la luce che viene dall'Assoluto; ma il punto di vista trascendentale considera questo punto di luminosità come una istanza superiore o anteriore ad ogni possibile separazione reale della luce come tale. Il sapere (*das Wissen*) è l'essere-per-sé (*Fürsichseyn*) perché è l'unità superiore in cui non c'è né una istanza puramente interiore o soggettiva e neanche una istanza esteriore o oggettiva, ma l'intima unità superiore di essere e sapere, o di libertà e sapere. Questa unità è l'interiore vedere della luce<sup>60</sup>.

4. Comunque si può parlare di una assolutezza del sapere in quanto s'innalza al punto di vista superiore, cioè in quanto è ciò che è e perché è: la giustificazione del sapere a partire da se stesso costituisce un in sé-per sé (*in sich-für sich*), il darsi di se stesso che non può essere altro che luce e visione pura<sup>61</sup>.

Queste dimensioni dell'assolutezza implicano diversi livelli o ambiti. Infatti l'Assoluto di cui non si può affermare predicativamente nient'altro che non sia la sua assolutezza, è al tempo stesso l'origine della luce. Ma la luce non viene vista dalla *WL* nell'Assoluto, ma è vista nella stessa *WL* come supremo sforzo di autoriflessione e autogiustificazione: coll'arrivare della *WL* al punto primo che giustifica se stessa e la totalità del sapere, si raggiunge la luce costitutiva della *WL*, che a sua volta viene concepita come un certo assoluto, cioè come il vedere assoluto, incondizionato e condizione di possibilità di qualsiasi sapere e forma di coscienza. Ma il vedere assoluto della *WL* non è il vedere dell'Assoluto né vedere l'Assoluto come tale. L'*Io* non raggiunge altro che un punto di vista superiore, trascendentale e unico come origine e giustificazione del sapere; ma questo punto è assoluto solamente in quanto non giustificato se non da se stesso, in quanto non relativo a nessuna ulteriorità nell'ambito del sapere. L'Assoluto invece è l'irraggiungibile fonte della luce che viene affermato come tale dalla luce del principio supremo della *WL*: si tratta infatti di una affermazione indiretta e per via di condizione. L'Assoluto come condizione della luce finita è immagine; e quest'ultima come condizione dell'Assoluto mostra che questo solamente è affermabile a partire dal raggiungimento del punto di vista trascendentale.

Il raggiungimento dell'Assoluto quindi non è possesso oggettivo della cosa, che significherebbe, nella prospettiva di Fichte, una doppia riduzione: da una parte, l'Assoluto sarebbe considerato nel limite dell'oggettività e perciò gli sarebbe attri-

<sup>60</sup> *WL 1801*, p. 25 (SW, II, 19): «Nicht das ruhende Seyn ist das Wissen, und eben sowenig ist es die Freiheit, sagten wir, sondern das absolute sich *Durchdringen*, und *Verschmelzen* beider ist das Wissen. Sonach ist eben das *sich Durchdringen*, ganz davon abgesehen, was sich durchdringe, die absolute Form des Wissens. Das Wissen ist ein *für sich seyn*, und *in sich seyn*, und in sich wohnen, und walten, und schalten. Dieses *Fürsichseyn* eben ist der lebendige Lichtzustand, und die Quelle aller Erscheinungen im Lichte, das absolute substantielle innere *Sehen*, schlechthin als solches». Un ulteriore chiarimento dell'essenza del sapere viene dato in *WL 1801*, p. 26 (SW, II, 20): «Besteht, wie aus dem eben gesagten einleuchtet, in diesem *für sich seyn* das eigentliche innere Wesen des Wissens, als eines solchen (als eines Lichtzustandes, und Sehens): so besteht das Wesen des Wissens eben in einer *Form* (einer Form des Seyns, und der Freiheit, nemlich, ihrem absoluten sich *Durchdringen*), und alles Wissen ist seinem Wesen nach *formal*».

<sup>61</sup> *WL 1801*, p. 27 (SW, II, 20): «Das Wissen ist in sich, und für sich *als Wissen*; und durchaus nur als Wissen. Es ist als Wissen absolut, *was es ist*, und *weil es ist*. [...] Es ist daher für sich absolut und engreift sich selbst und hebt an, als eigentlich formales Wissen, [...] als Lichtzustand und Sehen, nur, inwiefern es absolut ist».

buibile qualsiasi predicato — in grado assoluto — a partire dalla capacità configurativa della ragione; ma il sapere che non sia il sapere supremo della *WL* è sempre conoscenza del reale finito e quindi la ragione predicativa non farebbe altro nei confronti dell'Assoluto che “conoscerlo” come qualsiasi altro oggetto di sapere. Questa equiparazione di oggettività varrebbe di fatto la riduzione dell'Assoluto a qualcosa di finito: cioè l'oggettività nasce nell'ambito della ragione finita e soltanto in essa ma, allo stesso tempo, appartiene soltanto alla ragione finita in quanto riferita alla cosa finita. Da ciò quindi la seconda riduzione e cioè che la considerazione oggettiva dell'Assoluto non sarebbe altro che predicare di esso che è cosa. Se la via invece intrapresa dalla *WL* è quella del sapere e della ascesa, attraverso il sapere stesso, fino al primo principio autoevidente<sup>62</sup>, ciò che intende fare Fichte è proporre un punto di vista in cui l'oggettività venga messa al bando: attraverso l'oggettività non si giustifica, secondo il nostro, il sapere; attraverso essa solo si conoscono “cose”, cioè il suo ambito è quello delle scienze.

Il sapere del sapere non è quindi oggettivo in questo senso: la *WL* non ha per oggetto se non l'assolutezza del sapere, non in quanto riferito ad un oggetto assoluto ma in quanto non riferito ad altro che non sia l'evidenza del primo principio; se il principio del sapere è trovato dal sapere dev'essere necessariamente autoevidente nell'ambito stesso del sapere; e questo ambito di sapere sarà quindi non oggettivo. Se oltre a ciò è possibile un'affermazione dell'Assoluto come qualcosa di reale, non lo sarà nella linea dell'oggettività ma in quella della *WL*, ossia del sapere autofondante. Con ciò la ricerca dell'Assoluto viene delimitata dalla questione del limite del pensiero, colto nello stesso cogliersi come sapersi, o come sapere di se stesso. Come abbiamo letto prima, Fichte fa di questo cogliersi del sapere un certo assoluto perché il primo principio si pone oltre la distinzione di sapere e libertà, cioè come puro nucleo attivo del soggetto. Sapere e libertà costituiscono in confronto con la attività fondante una scissione di questa, cioè una determinazione: il sapere si determina verso l'oggetto e la libertà verso l'agire morale. L'unità dell'atto prima della scissione costituisce il limite ultimo della soggettività e perciò il limite a partire del quale si pone la questione dell'Assoluto reale. L'Assoluto come infinito non può presentarsi finitamente e in un certo senso appare come la controforma del limite della *WL*. Controforma significa l'esteriorità dell'Assoluto riguardo al sapere e, allo stesso tempo, la sua implicazione a partire del sapere. L'immagine quindi è la mediatrice che appartenendo al limite finito evoca l'infinitezza dell'Assoluto come la luce presente nella vita dell'*Io*<sup>63</sup>.

<sup>62</sup> M. GUEROULT, *L'évolution et la méthode...*, cit., p. 163: «Par là, nous présentons que si le Moi comme sujet philosophant est incontestablement représentatif, le Moi comme objet de la philosophie pourrait bien être quelque chose de plus: l'action première de l'esprit humain serait le fondement de la représentation; une science bâtie seulement sur le concept de représentation ne saurait donc être qu'une propédeutique».

<sup>63</sup> J. CRUZ CRUZ, *J.G. Fichte: Doctrina de la ciencia*, cit., *Introducción*, p. XXXVI: «El saber absoluto encerrado en sí mismo, tiene una relación-de-imagen con el Absoluto, y en explicarla estriba la marcha de la *Doctrina de la ciencia*. El saber absoluto señala al Absoluto como fundamento originario por encima de sí mismo. El Absoluto sólo es en el saber (Yo absoluto), pero en tanto que está *sobre* todo saber».

### 2.3. Apparizione e Assoluto

«Al di fuori di Dio non esiste, realmente e nel vero senso del termine, niente altro che *il sapere*: e questo sapere è la stessa esistenza divina, puramente e semplicemente, e nella misura in cui siamo il sapere, noi stessi, nella nostra radice più profonda, siamo l'esistenza divina»<sup>64</sup>. Queste parole pronunciate da Fichte davanti a un pubblico non specializzato costituiscono comunque una sintesi di notevole forza riguardante la questione dell'immagine. Come previamente esaminato, l'accesso a Dio non ha in Fichte il carattere di una prova della realtà dell'esistenza di Dio in senso classico<sup>65</sup>, ma non si tratta neanche, come potrebbe far pensare di primo acchito il testo sopra citato, di un caso di panteismo. L'esistenza divina, di cui parla il nostro, non ha appunto un carattere metafisico nel senso che si possa pensare che ci sia identità di essere fra l'uomo e Dio; «siamo l'esistenza divina» significa più precisamente: l'Assoluto si manifesta in noi attraverso il sapere<sup>66</sup>.

Le parole della *quarta lezione* dell'AsL hanno un contenuto che Fichte aveva discusso nella lezione precedente in cui si era proposto — e lo aveva proposto ai suoi uditori — il compito di «pensare con rigore l'essere»<sup>67</sup>. In questo ambito Fichte faceva una distinzione di non poca importanza per la questione: fino a quel momento e a partire dai vari ragionamenti fatti, Fichte aveva pensato l'essere come Uno e non come molteplice, cioè come «un essere chiuso, nascosto e assorbito in se stesso»<sup>68</sup>. E continuava: «ma non giungono (Loro) ancora affatto a un'esistenza, dico a un'esistenza, a una manifestazione e rivelazione di questo essere»<sup>69</sup>. Lontano da una contraddizione, Fichte propone in questo caso una distinzione che svolgerà un ruolo chiave nello sviluppo dell'AsL, e cioè quella fra essere ed esistenza. L'essere ha qui un carattere metafisico chiaro in quanto Fichte lo caratterizza come immutabile ed eterno<sup>70</sup>: ciò che prima abbiamo riferito col termine di Assoluto diventa, nelle lezioni sulla vita beata, l'essere che si trova al di là di ogni singolo mutevole e temporale; l'Uno concepito quasi in senso neoplatonico, rappresenta nell'ambito di queste lezioni la fonte della vita e della felicità, ma al contempo lo si vede come profondamente distaccato dal mondo in cui tutto scorre, si muove e scompare. La preoccupazione di Fichte è quindi riportare questo essere, l'Assoluto, al mondo della vita e alla vita degli uomini. Ma come affermava nel primo testo citato: al di fuori di Dio non esiste che il sapere. Con questo indica, da un altro punto di vista, la stessa tesi prima accennata e cioè che il punto di vista trascendentale offre una possibilità di accesso

<sup>64</sup> *Die Anweisung zum seligen Leben (=AsL)*, SW, V, 448 (286). Per le traduzioni in italiano, cfr. J.G. FICHTE, *La dottrina della religione*, a cura di G. Moretto, Guida Editori, Napoli 1989; le pagine di questa edizione fra parentesi.

<sup>65</sup> In questa linea casomai si potrebbe pensare ad un'argomentazione da elencare fra i diversi argomenti ontologici, anche se la distanza riguardo a quest'ultimi delle argomentazioni di Fichte per quanto si riferisce alla dialettica Assoluto-immagine, Assoluto-manifestazione, è piuttosto grande.

<sup>66</sup> Per un'analisi del concetto di manifestazione (*Erscheinung*) nell'ultimo Fichte, cfr. i già citati articoli: M. VETÖ, *Idéalisme et théisme...*, e J.M. MANZANA MARTINEZ, *L'Absolu et son «apparition» absolue...*, specialmente pp. 402 e ss.

<sup>67</sup> AsL, SW, V, 438 (276): «das Seyn scharf zu denken».

<sup>68</sup> AsL, SW, V, 439 (277).

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> Cfr. *ibidem*.

all'Assoluto soltanto attraverso la *WL* in modo tale che, se ora nella *AsL* l'Assoluto si presenta come il Dio, origine della vita e fine della felicità eterna, la questione continua ad essere sostanzialmente la stessa: la questione della felicità, la realizzazione etica e la pienezza della vita morale dell'uomo hanno a che vedere con Dio in modo radicale, ma anche e soltanto attraverso la *WL*.

Ciò che prima era rimasto nascosto era appunto ciò che Fichte stesso dice a suoi ascoltatori: si è pensato all'essere come ciò che è Uno, eterno e non mutevole; occorre quindi stabilire il nesso fra questo essere e la vita mondana. La risposta viene proposta in chiave metafisica e allo stesso tempo senza abbandonare la chiave trascendentale: l'essere si distingue dall'esistenza. L'esistenza è ciò che *ci* appare; ciò che giudichiamo come essere. Fichte fa appello al modo comune di giudicare: giudichiamo che ciò che vediamo è. E proprio questo è l'esistenza: «l'esistenza dell'essere è la coscienza, o la rappresentazione dell'essere»<sup>71</sup>. L'apparire esige la fonte che si manifesta, la manifestazione stessa e il *qualcuno* cui la manifestazione si manifesta. L'esistenza è quindi la manifestazione dell'essere nella coscienza<sup>72</sup>. La fonte continua ad essere Dio o l'Assoluto, e la manifestazione è l'immagine. Ma con questo l'essere, cioè l'Assoluto, diventa esistente<sup>73</sup>, cioè si manifesta nell'esistenza non come è in sé, nella sua eternità ed unità, ma nella molteplicità della rappresentazione in modo tale che ogni giudizio sul mondo non è altro che un giudizio sul Dio manifestato<sup>74</sup>. Il limite trascendentale, il percorso giudicativo lungo il limite del pensiero, continua ad esigere che l'affermazione non abbia come oggetto l'Assoluto ma la sua manifestazione come manifestazione. La totalità di ciò che si manifesta, o meglio, la totalità manifestata è la totalità dell'esistenza che «deve concepirsi, conoscersi e formarsi come semplice esistenza, e deve porre e formare di fronte a sé un essere assoluto, di cui essa stessa è appunto la semplice esistenza: mediante il suo essere essa deve annientarsi di fronte a un'altra esistenza assoluta; il che presenta appunto il carattere di semplice immagine, di rappresentazione o di coscienza dell'essere»<sup>75</sup>.

La manifestazione dell'Assoluto nella coscienza implica la natura riflessiva dell'*Io*, oppure detto altrimenti, la riflessività della coscienza continua ad essere attiva davanti all'essere manifestato. La domanda che si pone a questo punto è che se l'esistenza è l'essere manifestato in modo cosciente, la coscienza stessa deve poter comprendere in se stessa come possa nascere la manifestazione «e come dall'essere interno in sé nascosto possa derivare un'esistenza, una manifestazione e rivelazione» dell'essere<sup>76</sup>. Ma questa risposta non è possibile. Fichte comunque non si ferma

<sup>71</sup> *AsL*, SW, V, 440 (278).

<sup>72</sup> *AsL*, SW, V, 441 (278-279): «Das Bewusstseyn des Seyns, das Ist zu dem Seyn – ist unmittelbar das Daseyn».

<sup>73</sup> *AsL*, SW, V, 441 (279): «Wir haben sonach, [...] im Denken dazuthun, dass das *Bewusstseyn* des Seyns, die einzigmögliche Form und Weise des Daseyns des Seyns, somit selber ganz unmittelbar, schlechthin und absolut dieses Daseyn des Seyn sey».

<sup>74</sup> *Wissenschaftslehre 1805 (=WL 1805)*, F. Meiner Verlag, Hamburg 1984: «Das Licht ist die göttliche Existenz selbst, – wie wir vom Lichte aufsteigend erkennen; vielmehr aber, wie wir nun einsehen: die göttliche Existenz ist das Licht: und dies zwar also: das Licht ist nicht an sich, die göttl. Existenz selber, insofern wir eine solche Existenz noch späterhin zugeben werden; sondern es ist nur die Form, der absolut nothwendige modus existendi der göttl. Existenz [...]».

<sup>75</sup> *AsL*, SW, V, 441-442 (279). Cfr. *WL 1805*, pp. 54 e ss.

<sup>76</sup> *AsL*, SW, V, 442 (280-281).

davanti ad una risposta negativa. Il motivo del perché l'esistenza non possa comprendersi nel suo originarsi nella coscienza sta nel fatto che essa è donazione immediata ed assoluta, che si trova nel suo esserci come già data in modo tale che non c'è spazio per una ulteriore riflessione cosciente e viva, cioè nell'ambito della pura evidenza: a questo punto la autoevidenza significherebbe che l'Assoluto diventa evidente nel suo manifestarsi, nel suo darsi, in modo tale da far scomparire la distinzione fra finito ed infinito, fra coscienza ed essere, fondendosi in una unica esistenza o identità di unità e molteplicità. La riflessione non può mettere più luce di quanta ne abbia ricevuta; l'Io non può andare al di là dell'evidenza del sapersi o dell'autocomprendersi come origine della propria attività. La donazione è quindi differenza profonda e abissale fra l'Assoluto e la coscienza, cioè, la sua immagine<sup>77</sup>.

Ma la manifestazione dell'Assoluto nel sapere, «questo modo di esistere del sapere, determinato in maniera immutabile e attingibile soltanto con la comprensione e la percezione immediata, è la vita interna e veramente reale in esso»<sup>78</sup>. Cioè, se attraverso la dimensione riflessiva della coscienza non si può raggiungere l'evidenza dell'Assoluto, la vita di questo si vive veramente nell'esistenza e al tempo stesso si può tentar di capire che cosa è questa vita, non dal punto di vista dell'autoevidenza, ma dal punto di vista essenziale. L'essere reale, cioè non l'esistenza né alcuna immagine dell'essere, non può essere immediatamente conosciuto, e ciò «è stato da noi chiamato vita»<sup>79</sup>. Se la manifestazione è l'esistenza dell'Assoluto, niente esiste al di fuori dell'Assoluto stesso, cioè non c'è più possibilità né di vita né di comprensione ulteriore o superiore a questo rapporto. La realtà si esaurisce nel limite della manifestazione. La coscienza però non è in grado di cogliere la totalità dell'esistenza e dell'essere perché non è essa stessa l'Assoluto, ma l'immagine in cui esso si manifesta. Ma il sapere che la coscienza possiede è la sua propria vita che è anche la vita manifestata; in questo modo «la vita reale del sapere è, nella sua radice, l'essere interno e l'essenza dell'assoluto stesso, e nient'altro; e tra l'assoluto o Dio e il sapere nella sua radice vitale più profonda non c'è separazione, ma i due si confondono completamente»<sup>80</sup>.

L'itinerario che comincia con l'identificazione del primo principio del sapere implica, nella filosofia di Fichte, il raggiungimento della comprensione della vita profonda dell'anima e attraverso essa il raggiungimento della verità radicale del suo essere, cioè l'immagine che la coscienza trova in sé è una manifestazione dell'Assoluto, anzi, la manifestazione costituisce la vita della coscienza. 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 come vita donata.

\* \* \*

<sup>77</sup> Cfr. *WL 1805*, p. 116.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> *AsL, SW, V, 443 (280)*.

<sup>80</sup> *AsL, SW, V, 443 (281)*.

**Abstract:** *The problem of God, or of the Absolut, in the transcendental philosophy has not a classical metaphysical character; the position of the problem has an subjective origin, and in Fichte's philosophy God appears as a certain last point in the way of the Wissenschaftslehre. The «doctrine of the science» is the theory of foundation of the philosophy and of the totality of sciences: Fichte finds its first principle in a subjective and last act of the mind. But in a latter period of his thought, but in continuity with its former philosophy, Fichte maintains that the Absolut appears as an imagine in the conscience: this thesis constitutes the possibility of an affirmation of God from an indirect point of view, perhaps the only possible point of view in transcendental philosophy.*