



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA**

**DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA**

**CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA**

La metamorfosi dell'immaginazione nella filosofia trascendentale di Fichte

Relatore:

Prof. Giacomo Gambaro

Laureando:

Simone Rebesco

Matricola N°: 2033564

Anno Accademico: 2023-2024

## INDICE

<i>Introduzione</i>	p. 3
I      Filosofia trascendentale e immaginazione produttiva nella <i>Grundlage</i>	p. 5
II     Dalla “disputa sull’ateismo” alla <i>Destinazione dell’uomo</i>	p. 24
III    La <i>Bildlehre</i> nella <i>Spätphilosophie</i> di Fichte	p. 41
 <i>Conclusioni</i>	 p. 57
 <i>Bibliografia</i>	 p. 59
 <i>Ringraziamenti</i>	 p. 64

## Introduzione

Il presente elaborato ha l'obiettivo di porre a tema l'immaginazione produttiva (*Einbildungskraft*) all'interno della filosofia di J. G. Fichte, mostrando l'importanza che essa ricopre nella sua speculazione filosofica.

In tal proposito, il primo interesse del presente scritto è rivolto al *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*) del 1794-1795, opera nella quale Fichte perviene alla deduzione dell'immaginazione produttiva intesa come particolare facoltà dell'animo umano. La disamina di quest'opera del primo Fichte concerne anche l'individuazione delle tre "proposizioni fondamentali" che, nel loro rapporto, rendono possibile il costituirsi al sistema della *Wissenschaftslehre*. Come illustreremo, l'immaginazione produttiva permette di mantenere costante l'opposizione fra io (*Ich*) e non-io (*Nicht-ich*), distendendo questi termini nel tempo, ovviando quindi al potenziale problema di un annullamento reciproco dei termini contrapposti.

Il secondo capitolo, invece, si concentra sulla questione del "frintendimento" operato da F. H. Jacobi ai danni della filosofia fichtiana. In tal modo, nel contesto della cosiddetta "disputa sull'ateismo" (*Atheismusstreit*) che si sviluppa a partire dal 1798 e perdura fino al 1800, perverremo alla comprensione del contenuto dell'accusa di "nichilismo" (*Nihilismus*) che Jacobi ha rivolto a Fichte nella sua *Lettera a Fichte* (*Brief an Fichte*) del marzo del 1799. In questo testo, appuntandosi proprio sulla facoltà d'immaginazione, Jacobi la definisce come facoltà dell'animo umano che perviene ad un esito derealizzante e nichilistico.

Successivamente, ci confronteremo con la *Destinazione dell'uomo* (*Bestimmung des Menschen*) del 1800, che può a buon diritto essere considerata come la risposta di Fichte alle accuse di Jacobi, nonché come la prima testimonianza del "nuovo corso" impresso da Fichte alla propria filosofia trascendentale. Questo capitolo costituisce il vero e proprio grimaldello che utilizzeremo al fine di interrogare, sulla base dell'indagine relativa all'immaginazione produttiva, i profondi mutamenti che Fichte ha apportato alla sua stessa filosofia in seguito all'*Atheismusstreit*.

Sulla scorta di quanto asserito, il terzo capitolo propone una discesa all'interno della "dottrina dell'immagine" (*Bildlehre*) in cui per molti aspetti consiste la dottrina della scienza del cosiddetto "secondo Fichte".

Esamineremo in modo particolare il *Diarium* e l'esposizione della Dottrina della scienza del 1813. In proposito, avremo modo di chiarire le implicazioni proprie del concetto di fenomeno (*Erscheinung*) come manifestazione ed espressione dell'assoluto, laddove quest'ultimo è concepito non più nei termini dell'Io che pone se stesso, bensì in quelli – impersonali e radicalmente a-soggettivi –, del "vivere originario" (*Urleben*).

Non a caso, a differenza di quanto avveniva nella fase jenese del pensiero fichtiano, in cui era l'immaginazione ad avere un ruolo figurativo e genetico rispetto alla realtà dell'esperienza effettiva, e in cui tale ruolo era reso possibile dall'attività originaria dell'egoità trascendentale, nella fase berlinese, Fichte chiama in causa il "figurare" (*Bilden*) come componente anteriore in termini trascendentali rispetto al soggetto, come quel movimento che afferisce all'apparizione dell'assoluto nel fenomeno (*Erscheinung*) – e nel sapere stesso, assunto in quanto *Erscheinung*.

In proposito, faremo emergere come la soggettività sia sottoposta da Fichte ad un procedimento di autentico "decentramento" rispetto al ruolo di Principio (*Grundsatz*) che le veniva assegnato nella *Grundlage*.

In conclusione, ci soffermeremo su come il pensiero fichtiano, tornando ricorsivamente su di sé, abbia profondamente rivisitato alcuni dei suoi presupposti, pur riuscendo a mantenersi fedele alla matrice trascendentale che, nel passaggio dal primo al secondo periodo speculativo, viene ulteriormente radicalizzata, ciò di cui il passaggio dall'*Einbildungskraft* come facoltà del soggetto al *Bilden* come movimento costitutivo del fenomeno in quanto manifestazione del principio a-soggettivo del *Leben* risulta la testimonianza emblematica.

## PRIMO CAPITOLO

### Filosofia trascendentale e immaginazione produttiva nella *Grundlage*

E così potrebbe benissimo essere che il senso di quanto viene esibito nei sensi si trovi al di là dei sensi e che sia conseguibile soltanto innalzandosi al di sopra dei sensi e che quindi, a ben vedere, l'arte di venir via dai sensi (innalzandosi al di sopra di essi) sia al contempo l'arte di venire al senso<sup>1</sup>.

Il passaggio appena riportato, benché contenuto nella *Logica trascendentale* del 1812 di Fichte, può per certi aspetti restituire un'istanza fondamentale del progetto della dottrina della scienza fin dalla prima fase della sua elaborazione.

A ben vedere, ciò che in proposito si dimostra sin da subito essenziale è la capacità di astrazione, l'abbandono del legame al puro fatto che ci inchioderebbe dogmaticamente all'*empiria*. Di conseguenza, la sola coscienza empirica, come strumento della ricerca, non può bastare, serve qualcosa di più, qualcosa che sposti la direzione del progetto filosofico verso la costruzione di un sistema e che porti all'individuazione del principio (*Grundsatz*) di questo stesso sistema. Tale ricerca del *Grundsatz* è alla base della *Wissenschaftslehre* fin dalla sua prima formulazione, con la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* del 1794-1795.

In questo primo capitolo cercheremo di presentare l'opera richiamandone alcuni punti essenziali. Analizzeremo i cosiddetti «principi fondamentali dell'intera dottrina della scienza», comprendendo anche che il tentativo radicalmente trascendentale di Fichte è quello di “fondare” un sapere che riflessivamente possa sapere di sé. Costituire la dottrina della scienza, vuol dire indagare la scienza, avvalendosi di un sapere che si proponga di studiare la scientificità stessa, considerando l'esposizione speculativa (*speculative Darstellung*) come strumento privilegiato per rispondere a tale esigenza. Questo tipo di ricerca *sui generis*, si caratterizza per non avere ad oggetto alcunché di empirico, dunque, tornando alla citazione iniziale, recedere dal legame con i “sensi” significa pervenire all'autentico “senso”. A tal fine, l'auto-riflessione ci permette di astrarre da ogni vincolo oggettuale, testimoniando che vi è la possibilità di dedurre la coscienza empirica e considerarla, a questo punto, riconducendola alla componente dell'io e del suo sapere.

A tal proposito, illustreremo in primo luogo come Fichte proceda nella *parte teoretica*, all'altezza della quale egli cerca di giustificare in termini trascendentali la sintesi di un'originaria opposizione fra Io e Non-io, parte che culminerà con la deduzione della facoltà dell'*immaginazione*, vero *focus* della nostra trattazione e chiave di volta della *parte teoretica* stessa. In secondo luogo, interagirò

---

<sup>1</sup> J. G. Fichte, *Logica trascendentale I. L'essenza dell'empiria*, a cura di A. Bertinetto, Guerini e Associati, Milano, 2000, 103.

con la *parte pratica* dell'opera, che inaugurerà una nuova serie di concetti di fondamentale rilevanza anche per la comprensione della stessa parte teoretica. Infatti, questa ultima parte dell'opera, riuscendo a comprendere le istanze pratiche del discorso, in ottemperanza allo spirito radicalmente trascendentale che Fichte imprime alla trattazione, potrà giustificare autenticamente anche il ruolo della sezione teoretica e, con ciò, dell'opera intera, giustificando compiutamente il “fondamento” dell'Io da cui aveva preso circolarmente le mosse.

Sin dalla prima ricezione dell'opera, i detrattori di Fichte l'hanno duramente criticata. Uno dei problemi riscontrati è stata la sua stesura, che non ha mai pienamente soddisfatto nemmeno l'autore, dal momento che essa si presenta in tre parti: i *principi primi* e la *parte teoretica* dell'autunno 1794, infine la *parte pratica* dell'estate 1795.

Nonostante questo, la *Grundlage* rimane l'opera fondamentale del progetto speculativo fichtiano ed è necessario, ai fini di questa tesi, analizzarla nei suoi snodi principali.

Ho creduto, e credo ancora, di aver scoperto la via lungo la quale la filosofia deve elevarsi al rango di una scienza evidente<sup>2</sup>.

Per avviare la sua ricerca, Fichte prende le mosse dalla necessità di reperire uno “strumento” filosofico atto allo scopo di rinvenire il principio del sapere.

Nel contesto della *Grundlage*, lo strumento di cui Fichte si serve è il “giudizio riflettente” di matrice kantiana, perché se con il giudizio determinante abbiamo una determinata legge da applicare al caso singolo indagato, al contrario il giudizio riflettente implica una riflessione che, a partire dall'oggetto d'indagine, ricerchi la legge sottesa.

Da questo punto di vista, possiamo comprendere che ci troviamo di fronte ad una sperimentazione filosofica nella quale Fichte ha inizialmente a disposizione dei dati a partire dai quali vuole ricercare la legge che li sorregge.

Questo esercizio radicale della riflessività permette di compiere un passaggio cruciale dal piano prettamente “epistemico” al piano pienamente “epistemologico” cui Fichte ambisce<sup>3</sup>.

Il primo piano, quello epistemico, è quello su cui si innesta l'esperienza nel suo carattere empirico, ed afferisce alla rappresentazione (*Vorstellung*), a sua volta basata sulla relazione fra un soggetto ed un oggetto. Per raggiungere il piano epistemologico, invece, ogni riferimento all'oggetto empirico

---

<sup>2</sup> J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, Fichte, a cura di Guido Boffi, Bompiani, Milano 2017, p. 127.

<sup>3</sup> La suddivisione fra l'ambito epistemico e l'ambito epistemologico di cui ci serviamo per spiegare il progredire del *Wissen* nel primo Fichte, è frutto del lavoro di M. J. Siemek, *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*, Meiner, Hamburg 1994.

deve lasciare il posto ad una radicale riflessività che permetta al sapere di riflettere su se stesso, così che questo sapere diventi puro e assoluto, privo di vincoli oggettuali.

Quindi, la rappresentazione, assunta come un “fatto della coscienza” (*Tatsache des Bewußtseins*), che in Reinhold assurgeva a principio del sistema, si può configurare in Fichte soltanto come il prodotto di un produrre che, dal punto di vista trascendentale, risulta anteriore e prioritario, un movimento genetico che dà origine al fatto (*Tatsache*) e che non può a sua volta configurarsi nei termini della fattualità, ma soltanto come *attività originaria*<sup>4</sup>.

Per seguire più da vicino il testo fichtiano, lasciamo per un momento il ragionamento corrente che, nel metodo “discensionale” utilizzato dal nostro nella *Grundlage*, rappresenta il momento conclusivo e non un punto di partenza, poiché nell’opera si parte dal principio e - “a cascata” - si deriva tutto il resto del sistema.

Noi dobbiamo ricercare il principio assolutamente primo, assolutamente incondizionato di tutto l’umano sapere. Dovendo essere principio assolutamente primo, esso non si può dimostrare né determinare<sup>5</sup>.

Nell’esposizione scientifica della *Grundlage* si prendono le mosse da ciò che pare indubitabile e incontestabile.

In questo senso, i principi della logica formale giocano un ruolo fondamentale ed il primo a venir chiamato in causa è il principio logico d’identità ( $A=A$ ). Questo principio sembra essere indubitabile e immediatamente autoevidente, ma è forse per questo che deve essere accettato come dato di fatto non ulteriormente spiegabile? La risposta di Fichte è indubbiamente negativa, pertanto l’obiettivo della ricerca deve ambire a rintracciare qualcosa di anteriore all’assunzione di questo principio logico. Anzitutto, possiamo guardare allo specifico rapporto della coerenza logica che instaurano le due A, un rapporto di uguaglianza espresso da un simbolo matematico e che pertanto attiene al livello formale che non ha dunque a che vedere con i contenuti che mette in relazione. Questi ultimi sono le ripetizioni di A, per cui se co-implichiamo il livello formale e quello contenutistico perveniamo al risultato  $A=A$ , che per noi è per l’appunto anche l’espressione del principio logico d’identità.

Fichte, però, pensa che sia rintracciabile qualcosa di anteriore rispetto a questa espressione, qualcosa di più originario che renda possibile questa relazione, ciò che, come abbiamo anticipato, si configura nei termini di un’originaria attività di posizione.

---

<sup>4</sup> Per un approfondimento circa il confronto filosofico fra Reinhold e Fichte, cfr. M. Ivaldo, *I principi del sapere. La visione trascendentale di Fichte*, Bibliopolis, Napoli 1987.

<sup>5</sup> J. G. Fichte, *Sul concetto della Dottrina della scienza*, in Id., *Fondamenti dell’intera Dottrina della scienza*, a cura di F. Costa, traduzione di A. Tilgher, Laterza, Roma 1993, p. 75.

Se però qualcuno dovesse richiederne una prova, non gliela si concederebbe affatto, ma si affermerebbe che tale proposizione è certa *in tutto e per tutto*, cioè *senza alcuna ulteriore ragione e fondamento*: quando si fa questo, senza dubbio con l’approvazione generale, ci si attribuisce il potere *di porre qualcosa in assoluto*<sup>6</sup>.

Un’attività che pone la relazione di identità deve in primo luogo porre se stessa, poiché se non ponesse se stessa dovremmo pensare che ci sia un’attività ad essa, a sua volta, anteriore che l’avrebbe posta, ciò da cui si evince che essa deve porsi come identica a sé, sia per quanto riguarda la *posizione*, intesa come forma, sia per quanto riguarda il *posto*, inteso come contenuto.

Di conseguenza, A dipende da un’attività originaria di posizione in base alla quale si comprende che il contenuto e la forma che quel contenuto assume non sono propriamente indipendenti, bensì dipendono dall’attività che li ha posti.

Ebbene, nella sua prima versione di *Wissenschaftslehre* che stiamo esaminando, Fichte denomina questa attività come “Io” (*Ich*), dal momento che essa può porsi soltanto come *sapere* e che questo sapere deve a sua volta sapere originariamente di sé.

L’attività di cui si tratta, infatti, deve anzitutto porre se stessa in modo incondizionato e per farlo deve *sapersi* sia come *attività* di posizione, sia come *atto* che è posto; in caso contrario, ponendo cioè che questa attività non sappia di sé, essa non potrebbe porsi come identica a sé, non potrebbe quindi porre né se stessa, né tantomeno l’identità logica, e se così fosse l’identità non sarebbe tale.

A questo proposito, il nostro scrive:

[esso] deve esprimere quell’atto che non si presenta, né può presentarsi, tra le determinazioni empiriche della nostra coscienza, ma solo piuttosto alla base di ogni coscienza, e solo la rende possibile<sup>7</sup>.

Fichte si muove nella direzione indicata da ciò che, in una fase successiva del suo pensiero, denominerà *intuizione intellettuale*<sup>8</sup> (*intellektuelle Anschauung*), un’intuizione che permette alla visione di vedere se stessa, attuando un *vedersi del vedere* inteso nei termini di un sapere che sa di sé nell’atto stesso di sapere, e pertanto di un sapere che non è mai inconsapevole di sé, ma riesce ad

---

<sup>6</sup> J. G. Fichte, *Fondamento dell’intera dottrina della scienza*, cit., p. 141.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 75.

<sup>8</sup> Per un chiarimento circa il concetto di “intuizione intellettuale”, cfr., L. Pareyson, *Fichte*, Mursia, Milano 2016, in particolare cap. IV, pp. 365-395; J. Stolzenberg, *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793-1794 bis 1801-1802*, Klett-Cotta, Stoccarda, 1986.

emanciparsi dall'oggetto, presunto indipendente e auto-sussistente – dalle “cose viste” – vedendo lo stesso atto visivo.

Quindi, per essere precisi, il sapere non si pone nel posto dell'oggetto del sapere, non interroga l'altro da sé, bensì rimuove il posto dell'oggetto per sviluppare il movimento dell'auto-riflessività che, per sua stessa natura, torna ricorsivamente al soggetto del sapere, che è appunto il sapere stesso. Si tratta allora di un sapere non empiricamente connotato, ma di un sapere “puro”, vale a dire privo di riferimenti oggettuali.

È per esprimere questo fondamentale assunto che Fichte, nella *Grundlage*, conia un neologismo, quello di *Tathandlung*, al fine di esemplificare anche linguisticamente il concetto di una *azione in atto*, laddove il termine *Tat* esprime l'azione pervenuta a realizzazione, l'“atto” in quanto risultato, mentre *Handlung* ha a che fare con la semantica propria dell'agire, dell'azione colta non come esito o prodotto, ma nella sua processualità, nel suo dinamismo.

Si arriva così alla formulazione della *prima proposizione fondamentale* della *Wissenschaftslehre*, secondo cui «L'io pone originariamente in modo assoluto il suo proprio essere<sup>9</sup>».

L'io si pone dunque incondizionatamente, sia per quanto riguarda il contenuto, sia per quanto attiene alla forma: infatti, erano questi i motivi per cui poteva porsi la relazione d'identità, il cui principio logico-formale risulta giustificato in termini trascendentali proprio in virtù del primo principio appena illustrato.

L'io pone se stesso semplicemente *perché* è. Esso si *pone* mediante il suo semplice essere ed è mediante il suo semplice esser posto<sup>10</sup>.

Un procedimento analogo a quello che ha condotto alla giustificazione trascendentale del principio logico-formale dell'identità si ripropone nel momento in cui Fichte sposta l'attenzione verso un secondo principio della logica formale, anch'esso reputato auto-evidente e non ulteriormente derivabile, ossia il principio di non contraddizione.

In proposito, per Fichte tale principio logico esprime il suo vero e proprio statuto soltanto se non lo si considera come un mero dato di fatto.

Il filosofo formalizza il principio logico di non contraddizione ricorrendo alla formula  $A \neq \neg A$ , che consente fin da subito di rinvenire l'istanza della negazione presente nel principio logico e di attribuirle la massima centralità.

---

<sup>9</sup> J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p.153.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 151.

Dal momento che l'unico contenuto che finora si è affermato è l'Io, grazie alla *prima proposizione fondamentale*, la sola cosa che potrà essere oggetto di negazione sarà proprio lo stesso Io, mediante un'opposizione originaria, che Fichte riconduce al subentrare di un secondo principio fondamentale, designato dal Non-io (*Nicht-Ich*).

Seguendo il ragionamento fichtiano, si può desumere che il nuovo movimento, quello dell'opporre, sia incondizionato per la sua forma oppositiva o negativa, mentre risulta condizionato per il contenuto a cui si oppone e che nega, dettato dal principio primo dell'Io.

I risultati della ricerca, benché ancora parziali, sono i primi due principi fondamentali dell'Io e del Non-io, accomunati dall'essere entrambi incondizionati per la forma (l'una positiva, l'altra negativa), ma distinti per quanto riguarda il contenuto, che essendo sempre riconducibile all'attività originaria dell'Io è incondizionato per il primo, mentre è condizionato per il secondo.

[La] stessa possibilità dell'opporre in sé presuppone l'identità della coscienza [...] A questo A, come oggetto della riflessione, è opposto un altro atto assoluto -A, sul quale si pronuncia il giudizio che esso è opposto anche all'A posto assolutamente, poiché il primo A è uguale all'ultimo<sup>11</sup>.

Ebbene, affermando che oltre all'attività positiva dell'Io ne esiste una contrastiva del Non-io, possiamo a buon diritto sostenere di aver ricavato la *seconda proposizione fondamentale* della *Grundlage* di Fichte.

-A non = A ricorre tra i fatti della coscienza empirica, *altrettanto certamente all'io è in assoluto contrapposto un non-io*<sup>12</sup>.

A questo punto, risulta chiaro il rischio a cui il ragionamento fichtiano sembrerebbe esporsi, se si arrestasse a questa soglia. La *Dottrina della scienza* pare infatti poter incappare in un evidente *vicolo cieco*, nella misura in cui l'Io pone se stesso, ma al contempo pone anche la sua stessa negazione, il Non-io, ciò che farebbe inevitabilmente venir meno l'intero progetto della dottrina della scienza di giustificare i principi del sapere, dal momento che il primo principio sembra porsi per poi annullarsi per effetto di un'attività di negazione — quella appunto del Non-io — altrettanto incondizionata per quanto riguarda la modalità del suo movimento.

Se il Principio del sistema filosofico fichtiano si annullasse, tutta la ricerca condotta avrebbe portato ad un nulla di fatto, e nessun risultato soddisfacente sarebbe stato conseguito.

---

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 85

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 167.

La soluzione del problema, in cui la speculazione filosofica di Fichte sembra essersi involta, può essere racchiusa a partire dalla domanda seguente: è possibile pensare ad una *relazione* fra Io e Non-io all'interno della quale, pur mantenendo la loro contraddittorietà, le due proposizioni fondamentali possano coesistere senza annullarsi vicendevolmente, senza quindi far decadere la possibilità di dedurre la dimensione della coscienza e, con ciò, la possibilità stessa di giustificare l'esperienza ed il sapere ad essa riferito?

Infatti, prendendo le mosse da un punto di vista meramente *qualitativo*, Io e Non-io devono necessariamente annullarsi, e sembra che non ci sia una possibilità alternativa, data l'incondizionatezza e l'assolutezza che afferiscono alla forma di entrambi i principi.

Al contrario, muovendo da una prospettiva non più qualitativa, ma *quantitativa*, il risultato finirebbe per cambiare: se consideriamo Io e Non-io non più come due realtà qualitativamente connotate e di per sé indivisibili, ma come due interi scomponibili in parti, potremmo anche pensare ad un contrasto continuo fra due "quote di energia" che certo si opporrebbero l'un l'altra, ma che con ciò non si annullerebbero. Ancora una volta, in virtù dell'esercizio del giudizio riflettente, Fichte ha potuto procedere nella deduzione facendo emergere un'istanza inedita, quella della "divisibilità" (*Teilbarkeit*)<sup>13</sup>:

[...] *io contrappongo, nell'io, all'io divisibile un non-io divisibile*<sup>14</sup>.

Questo passo esemplifica perfettamente la procedura che Fichte ha seguito nel momento in cui si è trovato ad introdurre il concetto di *divisibilità*.

Ci troviamo di fronte a due istanze, una positiva e l'altra negativa, una che afferma e l'altra che nega, che fanno capo rispettivamente all'Io e al Non-io, entrambi però assunti in quanto scomponibili in parti, che ora si contrastano senza doversi annullare.

Siamo giunti così all'altezza della *terza proposizione fondamentale*, al terzo tra i principi primi su cui verte il progetto della *Wissenschaftslehre*.

A differenza della seconda proposizione, la terza si caratterizza per il carattere incondizionato del suo contenuto, poiché, come Fichte spiega, il punto di contatto fra Io e Non-io è indeterminabile *a priori*, mentre il carattere condizionato viene mantenuto per quanto concerne la forma della relazione fra i due termini, che rimangono in opposizione reciproca.

---

<sup>13</sup> «Da una logica del tutto o niente, basta sull'assolutezza dei termini, passiamo ad una logica del più e del meno, variabile a seconda dei rapporti di forza vigenti, in ciascuna situazione, tra termini opposti», G. Rametta, *Fichte*, Carocci, Roma 2023, p. 86.

<sup>14</sup> J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 181.

Pertanto, giunti a questo livello, sembra doveroso considerare un ulteriore avanzamento che Fichte ha apportato alla trattazione; infatti, egli ha con ciò gettato le basi per iniziare a dedurre anche la tavola dei giudizi e delle categorie che Kant, per il nostro, avrebbe riportato nella sua *Kritik der reinen Vernunft*, del 1781 e del 1787 senza tuttavia giustificarla in termini trascendentali, ma limitandosi ad assumerla in modo irriflesso e fattuale<sup>15</sup>.

Non a caso, se pensiamo alla *prima proposizione fondamentale* dell'Io, siamo di fronte ad un Io positivo in quanto posto e reale, e parliamo dunque della categoria della *realtà*; passando invece alla *seconda proposizione fondamentale*, il Non-io, essa presenta una negazione, ciò che ci riporta dunque alla categoria di *negazione*; giungendo infine alla *terza proposizione fondamentale* assistiamo come si è illustrato ad un nuovo modo di intendere le prime due proposizioni, che finiscono così per esprimere in termini quantitativi un rapporto, lo stesso che rinvia alla giustificazione trascendentale della categoria della *limitazione*.

In riferimento a quest'ultimo punto, consideriamo un altro passo della *Grundlage*:

*Limitare* qualche cosa significa eliminarne, con la negazione, non *tutta* la realtà ma soltanto una *parte*. Di conseguenza, oltre ai concetti di realtà e negazione, nel concetto di limite si trova quello di *divisibilità*<sup>16</sup>.

Ora, Fichte ha individuato tre *proposizioni fondamentali*. È cruciale non dimenticare che questi tre momenti sono in realtà tre scansioni di un unico *agire originario* che riguarda l'attività produttiva e originaria della posizione dell'Io; quindi, non devono essere intesi come dei momenti fra loro irrelati, autonomi e autosufficienti.

Arrivati a questo punto, non possiamo fare a meno che ravvisare un nuovo possibile paradosso. Infatti, se l'*Io assoluto* è pensabile solo come *Idea*, qualunque determinazione ad esso affidata sfocerebbe in una sua limitazione, in una negazione dell'Io. Fichte sa di dover integrare la *parte teoretica* della *Grundlage* con una nuova *parte pratica*, che potesse risultare più fondamentale della prima, nel senso letterale del termine, perché, lo ricordiamo, il progetto della *Grundlage* è un progetto filosofico di fondazione del sistema della *Wissenschaftslehre*.

Sicuramente, possiamo dire che l'obiettivo della *parte teoretica* è stato raggiunto, tanto che Fichte ha evitato di incappare in ciò che considerava essere l'errore di Reinhold, che consisteva nell'aver creato dimostrando che il cosiddetto "*principio della coscienza*", ossia la *Vorstellung*, non poteva essere il principio primo della filosofia, bensì un semplice fatto della coscienza deducibile sulla base di un

<sup>15</sup> Per approfondire la questione della deduzione delle categorie, cfr. L. Pareyson, *Fichte*, cit., pp. 76-79; pp. 137-139.

<sup>16</sup> J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 177.

movimento anteriore, quello appunto della *Tathandlung*. Così facendo, anche la connotazione fattuale dell' *Io penso* kantiano, raggiungimento importante della *Critica della ragion pura*, è giustificata per mezzo dell'attività di posizione dell' *Io fichtiano*.

Ebbene, qual è il senso del percorso compiuto finora da Fichte? Sappiamo che, grazie all'ausilio del giudizio riflettente, il filosofo ha potuto compiere una serie di deduzioni che lo hanno portato a prendere le distanze dalla mera coscienza empirica.

Come illustreremo, la *parte teoretica* culmina con la deduzione dell' *immaginazione produttiva*<sup>17</sup>, che vedremo operante successivamente. Si renderà necessario però un percorso di risalita, in direzione di quella coscienza comune che era stata abbandonata, poiché solo così la *Wissenschaftslehre* potrà dirsi compiuta nei suoi principi primi, realizzandosi nei termini di ciò che Fichte chiama "storia programmatica dello spirito umano"<sup>18</sup>.

Ad ogni modo, considerando che in questa sede non è possibile trattare adeguatamente della deduzione delle categorie kantiane, è comunque necessario ripercorrere il passaggio che porta alla deduzione delle categorie della *relazione* e nello specifico le categorie della *sostanzialità* (*Substantialität*) e della *causalità* (*Wirksamkeit*).

Partendo da quest'ultima, possiamo dire che Fichte abbia permesso il confluire delle prime due *proposizioni fondamentali* nella terza. Infatti, se l' *Io* si pone come *realtà*, il *Non-io* si pone come *negazione*. L'annullamento reciproco viene evitato grazie all'introduzione della *divisibilità* che, affidata sia alla prima che alla seconda proposizione fondamentale, risulta essere una *determinazione reciproca*.

Ora, considerando che l'attività di posizione spetta prettamente all' *Io*, possiamo affermare che esso sia *causa* di determinati *effetti* che su di lui gravano. L' *Io* pone se stesso e si afferma attivamente, ma contemporaneamente alla sua determinazione emerge anche quella sorta di attività passiva propria del *Non-io* che lo contrasta. Ricordiamo infatti che determinare significa anche limitare. L' *Io* quindi è *causalità*, ma si presenta anche come attività limitata da una passività.

Detto questo, possiamo anche considerare che la passività sia solo una parte di un movimento più complessivo dettato dalla totalità dell'attività. Di conseguenza, si può considerare l' *Io* come *sostanza* di cui la passività del *Non-io* è solo un accidente. Così facendo, al contrario di quanto avveniva nella *causalità*, non è la passività a rappresentare una limitazione dell'attività, ma è l'attività a limitare la passività, secondo la categoria della *sostanzialità* appena dedotta.

---

<sup>17</sup> L. Pareyson, *L'estetica di Fichte*, Guerini e Associati, Milano, 1997, p. 47: «La stessa filosofia fichtiana ammette di essere prodotto e oggetto d'immaginazione proprio perché la stessa coscienza umana si basa tutta sull'immaginazione».

<sup>18</sup> J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 421.

L'importanza di questi passaggi si può comprendere soltanto compiendo un passo ulteriore nella direzione del *Paragrafo E*<sup>19</sup> della *Grundlage*. Seguendo questo complesso passo dell'opera, saremo portati alla deduzione dell'*immaginazione produttiva (produktive Einbildungskraft)* e alla fine della parte teoretica.

Addentrando all'inizio del punto in questione, osserviamo come Fichte fornisca un confronto fra diversi sistemi filosofici. Il primissimo confronto avviene fra due forme sistematiche differenti: una realista, l'altra idealista, entrambe connotate in senso dogmatico.

Volendo partire da quella che Fichte critica più duramente, interagiamo con il *realismo dogmatico*, il cui massimo esponente è rappresentato per il filosofo da Spinoza. In proposito, secondo l'interpretazione fichtiana, Spinoza sarebbe colpevole di essersi arrestato all'idea di sostanza come Non-io. È appunto questa sostanza che causa le rappresentazioni dell'Io. Dunque, nel pensare la sostanza, Spinoza sarebbe incappato nell'impossibilità di giustificare il suo stesso pensiero, finendo con ciò per sfociare in una forma di realismo inevitabilmente dogmatico.

Procedendo oltre, si incontra una diversa forma di sistema, quella dell'*idealismo dogmatico* che Fichte definisce come fondato, ma non completo.

Leibniz, come rappresentante di questa corrente di pensiero, sarebbe pervenuto all'idea dell'Io, ma conferendogli l'idea della sostanza avrebbe in seguito considerato le sue determinazioni soltanto come accidenti. In breve, il Non-io è stato completamente misconosciuto da questo tipo di idealismo, pertanto sembra che l'attività dell'Io non possa essere limitata, se non mediante un presupposto di ordine dogmatico come quello della cosiddetta "armonia prestabilita". Quest'ultima forma di idealismo, insomma, che pure ha il merito di aver considerato l'idea dell'Io, risulta nondimeno caratterizzata dalla sussistenza al proprio interno di una sorta di residuo dogmatico.

Ebbene, se è vero che questi indirizzi di pensiero risultano di per sé fallaci, altrettanto chiaro è che il percorso da intraprendere debba rivolgersi ad una più elevata e conseguente forma di idealismo, il cui solco è stato tracciato da Kant e che si bipartisce a sua volta in due indirizzi: quello dell'*idealismo critico* e quello del *realismo quantitativo*.

L'aspetto decisivo, che differenzia le prime due forme di sistema con la "terza via" kantiana è la valorizzazione da parte di quest'ultima dell'aspetto *quantitativo*. Infatti, se nel realismo dogmatico il Non-io si pone qualitativamente e in modo assoluto e nell'idealismo dogmatico è l'Io a porsi qualitativamente in modo altrettanto incondizionato, in un'impostazione di tipo quantitativo, invece, Io e Non-io possono coesistere antagonisticamente senza annullarsi (siamo infatti al cospetto dell'impiego dell'istanza della *divisibilità*).

---

<sup>19</sup> *Ivi*, pp. 257-433.

Guardando al primo indirizzo, quello dell'“idealismo critico”, sussiste un concetto, chiamato da Fichte “*mediatezza del porre*”, che spiega come le attività del soggetto trascendentale non debbano mai essere pensate come immediate, poiché non bastano a se stesse in modo univoco, ma debbano sempre venire comprese come *mediate* e relate l'una all'altra. Possiamo forse ritenere di aver scongiurato ogni possibile dubbio riguardo l'infondatezza del sistema? Seguendo ancora una volta Fichte, potremmo rispondere in modo affermativo se badassimo al funzionamento del sistema, ma se badassimo alla sua normatività, dovremmo invece rispondere in modo negativo. Occorre guardare alla *legge* che sorregge questo impianto. Semplicemente, in questo caso, è la legge stessa a non trovare alcuna spiegazione in senso trascendentale, e dovremmo dunque accettarla in quanto tale, per cui l'Io risulta *semplicemente finito* e, anzi, risulta *assolutamente finito*. È impossibile, arrivati a questa conclusione, parlare di un *assoluto* che non sia, al contempo, *relativo*, ciò che testimonia di una criticità profonda che inficerebbe l'“idealismo quantitativo” appena tematizzato.

Di conseguenza, si tratta per Fichte di tentare di vagliare il secondo indirizzo derivante dall'impostazione criticista kantiana, quello del *realismo quantitativo*. In questo caso, si tratta di considerare la relazione fra gli opposti come quella componente da cui scaturisce la *mediatezza del porre* intesa come *attività*. La differenza risiede nel fatto che, a differenza dell'idealismo quantitativo, non si considera la relazione fra Io e Non-io come dettata dalla *legge* interna all'Io, ma si prende unicamente coscienza di una *limitazione* dell'Io, non dovuta allo Io stesso. Ma, di nuovo, sorge a questo punto un problema, peraltro della stessa natura rispetto al discorso fatto precedentemente. Infatti, se nell'idealismo quantitativo era la legge ad essere considerata un fatto, di per sé dunque infondato, ossia non giustificato in termini trascendentali, nel realismo quantitativo è invece la limitazione dell'Io a non trovare giustificazione alcuna.

In definitiva, possiamo dire che questo tipo di realismo quantitativo dimostra la necessità di una *mediatezza del porre*, ma non risponde alla domanda del perché ci debba essere un *porre* limitato da un *opporre*.

Tuttavia, è chiaro che i risultati raggiunti risultano decisivi per il compito cui Fichte vorrebbe assolvere. Il suo progetto della *Wissenschaftslehre* deve far proprio il lascito più genuino dell'idealismo critico, così come quello del realismo quantitativo, cercando ora di farli coesistere al fine di superare la presunzione di unilateralità di entrambi gli indirizzi.

La relazione tra Io e Non-io, il loro *scambio* vicendevole, dunque, deve porsi in comunicazione con l'*attività*, cosicché essi agiscano entrambi come determinati e nello stesso momento come determinanti.

Finora, abbiamo seguito il ragionamento di Fichte ricordando che l'analisi si è svolta all'insegna del concetto di *causalità*. Abbiamo cercato di svelare le cause e gli effetti della relazione fra Io e Non-io,

ma a questa soglia del ragionamento il filosofo non può che proseguire la disamina all'insegna del concetto di *sostanzialità*.

In questa sezione del testo fichtiano troviamo una nuova espressione: “*idealismo critico quantitativo*”.

Con ogni probabilità, l'attenzione di Fichte è rivolta alla filosofia di Salomon Maimon<sup>20</sup>, il cui influsso è stato determinante nella stessa elaborazione della prima speculazione del filosofo.

Ebbene, se non ci si occupa più della *causalità*, bensì della *sostanzialità*, non possiamo nemmeno più parlare di causa ed effetto, ma dovremo pensare invece ai concetti di *forma* e *materia*.

Fichte si muove, in proposito, compiendo tre passaggi differenti.

Come primo passaggio, egli intende affrontare la questione della sostanzialità partendo dalla sua relazione con l'attività. Da questo punto di vista, chiamando in causa i concetti di *materia* e *forma*, avremmo due possibilità: o la *materia* determina la *forma*, oppure, al contrario, la *forma* determina la *materia*. In quest'ultimo caso, saremmo di nuovo di fronte ad un *realismo qualitativo*, nel secondo caso, invece, saremmo nuovamente di fronte ad un *idealismo quantitativo* e le due posizioni, vista la loro unilateralità, risulterebbero infondate.

Per quanto riguarda il secondo passaggio, egli ridefinisce i concetti di materia e forma sulla base dell'analisi della loro *relazione*, del loro *scambio* reciproco.

Questo passaggio è cruciale, poiché è a questa altezza che si comprende il ruolo effettivo dell'*immaginazione produttiva*.

Se considerassimo che, al momento, il concetto di *totalità* rappresenta la completezza della relazione e il concetto di *sostanza* è ad appannaggio degli accidenti che si pongono fra loro in relazione cangiante, è proprio l'immaginazione produttiva che ci permette di salvare quegli elementi che, se non venissero sorretti da una facoltà attiva, si perderebbero in quanto meri elementi accidentali.

Se, è vero che, a questo punto, l'immaginazione produttiva<sup>21</sup> salvaguardia la *sostanza*, allora non la si potrà più intendere come un supporto inerte ed improduttivo, bensì come la totalità della relazione fra soggetto ed oggetto.

Questo scambio reciproco dell'io in se stesso e con se stesso, poiché si pone finito e infinito ad un tempo - uno scambio consistente per dir così in una lotta con se stesso, in quanto l'io vuole unificare ciò che non è unificabile, ora tenta di accogliere l'infinito nella forma del finito, ora, respinto, pone di

---

<sup>20</sup> Per approfondire il rapporto fra Fichte e Maimon cfr., L. Pareyson, *Fichte*; S. Furlani, *La differenza tedesca*, Forum, Udine 2019, in particolare pp. 86-89.

<sup>21</sup> «L'immaginazione è condizione indispensabile della filosofia. Ma l'immaginazione non aiuta solo a scoprire la verità filosofica, bensì contribuisce a determinare il corso della riflessione filosofica. [...] Basta dare un rapido sguardo alla struttura sistematica della prima dottrina della scienza per convincersene», L. Pareyson, *L'estetica di Fichte*, cit. p. 55.

nuovo l'infinito fuori di quella forma e tenta un'altra volta di accoglierlo nella forma della finitezza - questo scambio reciproco è la facoltà dell'*immaginazione*<sup>22</sup>.

Se, nel pensare la relazione tra Io e Non-io, ci basassimo sulla sola nozione di *attività* come fattore decisivo, sfoceremmo in una visione totalmente idealistica. Se, all'opposto, spostassimo il *focus* sulla *relazione di scambio*, arriveremmo ad assumere una visione totalmente realista.

Dunque, ancora una volta, si rende necessario pensare ad una relazione di coesistenza fra soggettivo e oggettivo, fra Io e Non-io, ma non nel senso di un rapporto improduttivo e indistinto, bensì nel senso di uno scontro dinamico tra opposti che allo stesso tempo non determina il loro annullamento. Cerchiamo di comprendere i risultati raggiunti.

Cosa significa l'asserzione: l'Io è limitato dal Non-io?

La *Vorstellung* prevede un rapporto che sussiste nel momento in cui un soggetto, nell'incontro con l'oggetto, perviene alla sua stessa "limitazione". Infatti, per avere conoscenza non si può prescindere da un riferimento oggettivo, e dunque l'Io, *limitato* nelle sue possibilità dal Non-io, equivale alla giustificazione trascendentale della rappresentazione. Fichte parla in merito di determinabilità (*Bestimmbarkeit*) dell'Io, giacché la limitazione di quest'ultimo non è connotata nei termini di una necessità di ordine "meccanico", ma afferisce all'ordine del "possibile", tanto è vero che è proprio a questo livello dell'argomentazione che la stessa categoria modale della *possibilità* può dirsi dedotta. L'Io deve porre le condizioni affinché il suo slancio possa venire intralciato da qualcosa che assume le fattezze di ciò che Fichte denomina "urto" (*Anstoß*), laddove quest'ultimo concetto designa per l'appunto l'ostacolo derivante dall'esposizione al Non-io.

Nel movimento dell'Io si deve contemporaneamente costituire una sorta di "interruzione", un "vuoto" che, dal punto di vista dei principi primi, era già implicato dalla seconda proposizione fondamentale, quella del Non-io incondizionato in riferimento alla forma<sup>23</sup>.

Arrivati alla definizione dell'*urto*, tuttavia, non ci si trova più al livello dei principi, ma a quello proprio della dimensione finita della coscienza e delle sue leggi intrinseche. Nell'impedire il pieno slancio dell'Io, il Non-io, per mezzo della posizione del momento dell'"urto", lo limita e determina, costituendo la condizione di possibilità della rappresentazione (*Vorstellung*) e, con ciò, del conoscere stesso.

A questo punto, Fichte può ritenere infatti di aver giustificato la *Vorstellung*, rivelatasi adesso un "fatto" della coscienza come tale giustificabile nelle sue condizioni di possibilità dal complesso

---

<sup>22</sup> J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., pp. 405-407.

<sup>23</sup> G. Rametta, M. Donà, *Essere e divenire. Riflessioni sull'incontraddittorietà a partire da Fichte*, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 24-25.

movimento appena ricostruito, e non più intesa nei termini di un “principio” inderivabile per come l’aveva considerato Reinhold<sup>24</sup>.

Si può comprendere come, affinché si possa riconoscere nella rappresentazione nient’altro che un *fatto*, esso non può che dipendere da un *atto* anteriore che lo possa rendere possibile come tale:

[ciò] che in sé non è «un» fatto della coscienza, non lo può diventare neppure tramite questa riflessione astratta, mediante la quale tuttavia si apprende che si dovrebbe necessariamente *pensare* quell’azione-in-atto come fondamento di ogni coscienza<sup>25</sup>.

Tuttavia, se ci si arrestasse alla sola definizione dell’*Anstoß*, si finirebbe per incappare nell’errore per Fichte già per certi aspetti commesso da Kant, ovvero quello di aver ricostruito debitamente le condizioni di possibilità dell’*Io penso*. L’obiettivo, pertanto, non potrà che consistere nel tentare di giustificare in termini trascendentali l’imporsi stesso dell’*urto*<sup>26</sup>.

Prima di analizzare la parte pratica della *Grundlage*, è necessario sottolineare che l’astrazione che ci porta a considerare l’*Anstoß* conferisce anche un significato duplice a questo termine. Per un verso la componente dell’urto può ben essere considerata come un *Grenze*, quindi come un limite posto dall’attività oppositiva del Non-io che si esercita nei riguardi dell’Io, per l’altro essa può essere concepita nei termini di un “punto d’incontro”.

Sulla scorta di quanto appena sostenuto, si può già intuire in che direzione vada la ricerca.

Se si parla di *urto*, infatti, ciò che deve essere anteriormente posto come vigente è il dispiegarsi di un movimento che conduca all’esposizione rispetto ad esso, e dunque, quale condizione stessa dell’*Anstoß* dovrà per Fichte essere anteposta uno “slancio”, un “tendere” (*Streben*) ancor più originario. Come illustreremo, sarà proprio intorno alla componente dello *Streben* che orbiterà la parte pratica della *Grundlage*.

Tuttavia, prima di concludere con la trattazione della parte teoretica, è bene sottolineare che Fichte, nel dedurre l’immaginazione produttiva come facoltà attiva nella relazione di scambio, è riuscito a dimostrare in che modo questa facoltà riesca a “produrre” la realtà.

L’immaginazione, infatti, mantenendo costante la contraddizione insita nella relazione che intercorre fra Io e Non-io, rende al contempo possibile la stessa facoltà dell’*intuizione*, nella misura in cui permette di conferire realtà ai termini che, pur opponendosi tra loro, rimangono ciononostante

---

<sup>24</sup> Per approfondire il rapporto tra Fichte e Reinhold, cfr. M. Ivaldo, *I principi del sapere. La visione trascendentale di Fichte*, Bibliopolis, Napoli, 1987.

<sup>25</sup> J. G. Fichte, *Fondamento dell’intera dottrina della scienza*, cit., p.139.

<sup>26</sup> Per vedere Fichte nel confronto con Kant, cfr. L. Pareyson, *Fichte*, Mursia, Milano, 2016, p. 76.

reciprocamente congiunti. Allo stesso modo, anche la facoltà della “ragione” (*Vernunft*) e quella dell’“intelletto” (*Verstand*) rinvergono nell’*Einbildungskraft* la loro stessa matrice.

Fichte deriva tali facoltà direttamente dall’*immaginazione* stessa: la ragione riesce a definire entro che termini la relazione fra Io e Non-io si stabilisca, come se tracciasse una “planimetria” del moto oscillatorio fra il soggetto e l’oggetto. L’intelletto adempie invece alla funzione di custodire e di trattenere le determinazioni di questo rapporto di contrapposizione reciproca – i termini dello scambio –, dimodoché essi non vengano perduti una volta che la ragione abbia assolto al suo compito.

Ecco che l’immaginazione può dirsi autenticamente *produttiva*, dal momento che, distendendo l’Io ed il Non-io nel tempo, evita che i termini nel loro opporsi finiscano per annullarsi vicendevolmente. Detto questo, dobbiamo anche constatare che, senza un’assoluta attività di posizione da parte dell’Io, tutta la ricerca fin qui condotta non sarebbe stata possibile.

Se provassimo ad attuare un ultimo sforzo di astrazione, indirizzandolo verso la nostra stessa capacità di astrarre, ci renderemmo conto che non possiamo non pervenire ad un punto da cui poi è impossibile astrarre ulteriormente. Questo punto è l’Io stesso, o per meglio dire la sua originaria attività di posizione.

Dall’Io non è possibile astrarre, poiché, volendo riflettere sull’Io, dovremmo renderlo oggetto della nostra riflessione e quindi determinarlo. Avremmo l’Io che determina l’Io stesso come oggetto della sua riflessione, senza che questo possa prescindere da sé.

In questo modo, possiamo decretare la fine della *parte teoretica* dell’opera, dal momento che l’Io è determinato e finito così come è determinante e infinito, anche in relazione al suo opposto Non-io<sup>27</sup>. Come anticipato, da un certo punto di vista, la modalità espositiva della *Grundlage* ci permette di cogliere la cogenza delle *proposizioni fondamentali* soltanto alla fine e questo è stato fonte di diversi fraintendimenti. Infatti, a partire dall’estate del 1795, fra la fine di luglio e l’inizio di agosto, venne pubblicata la parte pratica della *Grundlage*.

Procedendo all’analisi di questa parte dell’opera, dovremmo considerare che, al momento, la nozione di *Anstoß* è il risultato cui la parte teoretica è pervenuta. L’immaginazione produttiva ha permesso una discesa all’interno dell’effettivo agire della coscienza che, per la prima volta, si trova di fronte ad un “fatto”. La rappresentazione è stata dedotta come connotazione fattuale di quella sedimentazione dell’opporre del Non-io, configuratasi come *Anstoß*. È questo l’elemento che, contrastando le movenze dell’Io, permetteva di evitare la sconfinata dissipazione dell’egoità.

Sono proprio queste movenze dell’Io a dover essere prese ora in esame, poiché se si tratta di giustificare l’urto, serve trovare qualcosa che sia ad esso antecedente, nella misura in cui deve esserci qualcosa che si predispone alla collusione provocata dall’urto.

---

<sup>27</sup> Sulla trattazione della *Grundlage* rinvio alla lettura di G. Rametta, *Fichte*, Carocci, Roma, 2023.

In questo senso, Fichte afferma che deve verificarsi uno *Streben*, cioè uno sforzo, uno slancio che spinge l'Io ad un protendersi, trovandosi poi contrastato dal Non-io.

Si potrebbe dire che lo *Streben* è condizione di possibilità dell'*Anstoß*, ma è anche vero che se non ci fosse il Non-io, nessuno *Streben* potrebbe verificarsi. Infatti, qualora dovesse mancare una limitazione, l'Io non avrebbe la possibilità di tornare in sé attivando quel movimento di auto-riflessività, non saprebbe riflettere su se stesso, perché sconfinerebbe non trovando al proprio cospetto alcun limite. Quindi, in ordine con l'esposizione sistematica seguita: nessuno *sforzo* senza *limitazione*, nessuna *limitazione* senza *sforzo*.

Alla luce di quanto teorizzato, è possibile cogliere anche un aspetto ulteriore, attinente direttamente all'Io assoluto del primo principio fondamentale. Esso si dimostra attivo e operante all'interno dell'Io finito non nei termini di un'entità connotata in termini realistico-dogmatici, ma in quelli, conformi alla filosofia trascendentale fichtiana, dell'*Idea*. In altri termini, l'Io è principio *reale*, ma il suo statuto di realtà non afferisce alla dimensione delle determinazioni empiriche, bensì a quella dell'*ideale* nel suo dimostrarsi irriducibile rispetto ad esse e ciononostante cogente ed operante nella coscienza stessa.

È necessario che un tale fondamento primo venga indicato, beninteso, semplicemente in un'idea, perché dev'essere un fondamento primo<sup>28</sup>.

Esso deve tradursi in qualcosa che si colloca al livello del mondo reale, come rappresentazione dell'io intelligente, che altro non sarebbe che il fondamento teoretico della *Vorstellung*. Qui e non altrove, possiamo comprendere come quell'urto sia appreso dall'immaginazione, che consente il passaggio dal fondamento pratico dell'Io assoluto, dato dallo *Streben*, a quello teoretico dell'io intelligente che emerge come facoltà di rappresentazione conseguente all'urto. L'attività di tensione dell'Io si trova ad essere limitata, ma l'Io non cessa di esigere la sua realizzazione. Quindi, l'*Anstoß* rimanda alla seconda proposizione fondamentale, quella che descrive l'attività oppositiva del Non-io, mentre lo *Streben* rimanda alla prima proposizione fondamentale, quella che rimanda all'originaria posizione dell'Io. Il rischio, in proposito, era che l'Io, ponendosi, avrebbe dovuto esercitare un'efficacia di tipo causale sul Non-io e in questo modo l'avrebbe subordinato a sé, tanto da annullarlo. Annullare l'attività oppositiva del Non-io avrebbe reso impossibile all'Io di esercitare la sua efficacia causale. In relazione a ciò, per scongiurare l'aporia, Fichte ha pensato ad un termine pratico e fondativo, che permettesse all'Io finito di conciliarsi con l'Io infinito. La tendenza dell'io, in termini "reali", si traduce da un lato nell'"impulso" (*Trieb*) e dall'altro nell'"agire" (*Handeln*). Se la conversione

---

<sup>28</sup> J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 513.

dell'urto in termini fattuali era la rappresentazione, ora l'impulso e l'agire sono le conversioni in chiave fattuale dello sforzo.

In questo modo, l'Io riesce a liberare la propria energia in direzione della libertà e conducendo una vita dettata dall'Idea che in esso alberga come *agire* e come *impulso*.

La *facoltà teoretica* può così essere ricondotta alla *facoltà pratica*, ma quest'ultima si mostra ciononostante come fondante la prima da un punto di vista trascendentale.

In virtù di quanto appena affermato, possiamo scorgere una questione fondamentale all'interno del pensiero di Fichte.

Stiamo facendo riferimento al nucleo di praticità originaria del sapere, designato dalla *Tathandlung*. Peraltro, questo primato del pratico non è privo di legami col fatto che, dopo la pubblicazione della parte pratica della *Grundlage*, Fichte si è dedicato alla stesura di due dottrine a carattere pratico: la prima, riguardante il diritto naturale, intitolata *Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*<sup>29</sup> (1796-1797); la seconda, concernente la dottrina morale, intitolata *System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*<sup>30</sup> (1798).

In entrambi i casi veniamo ricondotti ad ambiti epistemologici del sapere che debbono conformarsi ai principi della dottrina della scienza. Il minimo comun denominatore tra le due opere, insomma, rimane la *Grundlage* del 1794-95, che ha indagato le componenti costitutive del sapere. Se assumessimo qualsiasi sezione del sistema, potremmo riguadagnare il principio primo, il fondamento dell'intera dottrina della scienza.

Tale lavoro ha permesso a Fichte di radicalizzare la contrapposizione fra l'orizzonte trascendentale e il dogmatismo anche in un senso esorbitante la sola dimensione teoretico-conoscitiva, chiamando cioè in causa anche l'orizzonte pratico.

Se già per Kant il dogmatismo si caratterizzava per essere una prospettiva filosofica che, non avendo riflettuto sulle condizioni di possibilità della conoscenza, non poteva che esercitare la propria ragione

---

<sup>29</sup> In riferimento alla concezione fichtiana del diritto naturale, cfr. J. G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di L. Fonnesu, Laterza, Roma-Bari 1994; G. Rametta, *Politica e democrazia nell'idealismo tedesco*, in G. Duso (a cura di), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Carocci, Roma 2004, pp. 175-208; L. Fonnesu, *Introduzione a J. G. Fichte, Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., pp. V-XXIV; C. Cesa, *La posizione sistematica del diritto*, in A. Masullo-M. Ivaldo (a cura di), *Filosofia trascendentale e destinazione etica. Indagini su Fichte*, Guerini Associati, Milano, 1995, pp. 239-260; M. Chédin, *La déduction de l'intersubjectivité dans le Fundament du droit naturel: reconnaissance et lien social effectif*, in J.-CH. Goddard-J. Rivera de Rosales (a cura di), *Fichte et la politique*, Polimetrica, Monza, 2008, pp.225-239; C. Asmuth, *Der Staat und die Sittlichkeit. Fichtes Verhältnisbestimmung von Recht und Moral*, in G. Zöllner (a cura di), *Der Staat als Mittel zum Zweck. Fichte über Freiheit, Recht und Gesetz*, Nomos Verlagsgesellschaft, 39 (2011), pp. 91-107.

<sup>30</sup> Sulla dottrina morale di Fichte, cfr. J. G. Fichte, *Il sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, trad. it. di R. Cantoni, a cura di C. De Pascale, Laterza, Roma-Bari, 1994; C. De Pascale, *Etica e diritto. La filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane*, il Mulino, Bologna 1995; K. Düsing, *Spontaneität und sittliche Freiheit bei Kant und Fichte*, in K. Düsing - H. Klein (a cura di), *Geist und Willensfreiheit*, Kö-nigshausen&Neumann, Würzburg, 2006, pp. 107-126; L. Fonnesu, *Per una moralità concreta. Studi sulla filosofia classica tedesca*, il Mulino, Bologna 2010; G. Gurwitsch, *Fichtes System der konkreten Ethik*, Mohr, Tübingen, 1924; M. Ivaldo, *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*, Mursia, Milano, 1992.

in modo non trascendentale, illudendosi di poter carpire il reale in quanto tale ed affermandone così determinazioni indebite ed illegittime, in Fichte esso acquisisce particolari ulteriori sulla scorta del nucleo di praticità intrinseco al sapere proprio della filosofia trascendentale.

In altri termini, il dogmatico che non si è interrogato sulle condizioni del suo stesso sapere finirà per scorgere nella realtà nient'altro che un "mondo di cose", di sostanze inerti e sprovviste di ogni riferimento alla creatività e, allo stesso tempo, finirà per pensare anche se stesso e il suo pensiero nei termini dell'inerzia, facendo del suo pensare un ente privo di agire e di vitalità.

Da questo punto di vista, possiamo asserire che l'orizzonte trascendentale, lungi dal riferirsi alla trascendenza, radicalizzi il rapporto diretto fra pensiero e realtà. In questo modo, la filosofia trascendentale è anche la filosofia dell'immanenza perché assume come fondativo il rapporto fra pensiero e reale.

La differenza principale fra il trascendentalismo e il dogmatismo si staglia proprio su questo punto. Infatti, il nesso fra pensiero e reale è inteso come nesso tanto consustanziale quanto problematico dalla filosofia trascendentale. Ciò significa che fra pensiero e reale non può darsi un rapporto di equipollenza, pertanto, il nesso non risulta armonico.

In altre parole, la messa in questione di questo nesso, definisce i termini della filosofia trascendentale, allontanandola dalla prospettiva dogmatica che assume questo nesso come a-problematico. Da questo punto di vista, dogmatica è ogni prospettiva filosofica che, mancando di riflessione, finisce per non interrogarsi sulle condizioni di possibilità del reale. Del resto, questo approccio palesa anche l'impossibilità che si dia auto-riflessione, motivo per cui risulta altrettanto impossibile ricostruire l'origine e il funzionamento della coscienza dell'uomo.

È bene sottolineare sin da subito che, da quando è stato introdotto il concetto di *Tathandlung*, il Nostro ha sempre presentato il soggetto, l'Io, non alla luce della categoria di *ousia*, bensì intendendolo come *attività*. È questo il motivo per cui Fichte ritiene di poter parlare di *Io assoluto*. In questo contesto, l'Io è operante in quanto *attività*, non in quanto *sostanza* e, prima di approcciare le interpretazioni del pensiero fichtiano, è bene tenere presente che per l'io finito esiste l'*Io assoluto* soltanto come *Idea*. Affermare l'*Io assoluto* come *Idea*, non significa negare la sua *realtà*, semmai significa attribuire *realtà all'idea*. È indubitabile che ci troviamo all'interno di una dimensione radicalmente trascendentale, dato che la struttura trascendentale dell'io finito si deve all'*Idea* dell'*Io assoluto*.

A tal riguardo, sembra insinuarsi un nuovo rischio riguardante l'interpretazione del soggetto trascendentale che, peraltro, in Fichte, sta alla base del sistema. Per questo, nel secondo capitolo, faremo riferimento all'interpretazione di Jacobi dell'io fichtiano concepito come principio "derealizzante" e "nichilistico", tale cioè da destituire di ogni cogenza la realtà 'esterna' riducendola a risultato dell'attività di posizione dell'Io.

Sin qui, Fichte ha superato tutte le prove a cui si è sottoposto, è uscito dalle numerose *impasse* che rischiavano di far capitolare la costruzione del progetto filosofico in un vicolo cieco. Nonostante questo, negli anni successivi alle pubblicazioni sopracitate, a Jena, scoppierà com'è noto quella che passa alla storia come “disputa sull'ateismo” (*Atheismusstreit*) all'interno della quale Fichte verrà come bersaglio principale di una drammatica contestazione che lo condurrà alle dimissioni dalla cattedra occupata a Jena ed alla profonda riformulazione della sua filosofia trascendentale.

## SECONDO CAPITOLO

### Dalla “disputa sull’ateismo” alla *Destinazione dell’uomo*

Convenzionalmente il pensiero di Fichte vien suddiviso in due periodi speculativi: un primo periodo della sua speculazione che va dal 1792, anno della prima pubblicazione *Saggio di una critica di ogni rivelazione*, di ispirazione kantiana, fino al 1798.

Questo anno segna anche l’inizio della “disputa sull’ateismo” (*Atheismusstreit*)<sup>31</sup>, che perdura fino al 1800, comportando mutamenti significativi anche per la stessa biografia di Fichte che infatti, accusato di diffondere l’ateismo con il proprio insegnamento della dottrina della scienza, si troverà alla fine costretto a rassegnare le dimissioni dalla cattedra fino ad allora occupata a Jena.

È proprio a partire dallo scritto *La destinazione dell’uomo* (*Die Bestimmung des Menschen*) del 1800, che la prospettiva filosofica del nostro cambierà profondamente, pur mantenendo una sostanziale continuità con le sue prime opere, data dalla coerente riaffermazione della filosofia trascendentale e del progetto stesso della *Wissenschaftslehre*.

In proposito, possiamo parlare di un “secondo” periodo speculativo fichtiano che termina nel 1814, anno della stesura dell’ultima versione, seppur incompleta, della dottrina della scienza, e della morte del filosofo, avvenuta il 29 gennaio.

Schematicamente, avremmo un “primo Fichte” la cui attività va dal 1792 al 1798, successivamente troveremo i due anni della “disputa sull’ateismo”, infine un “secondo Fichte” la cui attività va dal 1800 al 1814.

Alla luce di questa suddivisione dell’opera e della vita del filosofo, si rende evidente che il biennio che si frappone fra i due periodi speculativi ha un significato particolare se si considera che l’esistenza ed il pensiero di Fichte cambieranno profondamente, anche se la sua filosofia manterrà, come già sostenuto, una coerenza di fondo.

Nel periodo dell’*Atheismusstreit* Fichte non gode della simpatia dell’ambiente accademico jenese. Infatti, iniziava a circolare la convinzione che egli si fosse permesso di criticare Kant e, anche se si può affermare che in un certo senso l’abbia fatto veramente, si può anche dire che è stato un degno successore del filosofo di Königsberg, tanto che Jacobi definisce Kant un “*precursore*” del più grande

---

<sup>31</sup> Per una disamina precisa dell’*Atheismusstreit* cfr., G. Rotta, *La idea Dio: il pensiero religioso di Fichte fino all’Atheismusstreit*. Pantograf, Genova, 1995, in particolare pp. 145-247.

«*Messia della ragione speculativa*<sup>32</sup>», che sarebbe appunto lo stesso Fichte<sup>33</sup>. Possiamo dire che Fichte abbia compreso il progetto critico nel profondo, egli stesso asserisce, in una lettera alla fidanzata, che qualcosa fosse cambiato irreversibilmente nel suo modo di pensare. Il riferimento va al biennio che intercorre fra il 1790 e il 1792, anni in cui Fichte svolge la professione di precettore ed è proprio nel tentativo di spiegare al suo assistito la *Critica della ragion pura* che conosce per la prima volta la maestosità di Kant. Potremmo dire che Fichte non solo ha compreso il Copernico della filosofia, ma ha anche proseguito nel solco che il criticismo aveva tracciato, specificando e radicalizzando la posizione trascendentale nell'ottica della dottrina della scienza.

Nello stesso periodo Fichte è messo di fronte ad un lungo elenco di capi d'imputazione a suo carico. Venne infatti accusato di *nichilismo*<sup>34</sup>, di *ateismo*, di *giacobinismo*, insomma egli non poté far altro che sedere al banco degli imputati.

Dunque, benché le avversioni nei confronti di Fichte venissero da più fronti e avessero matrici differenti, il *focus* della disputa sull'ateismo prevederà come esplicito bersaglio polemico la visione che il filosofo aveva della religione, una visione reputata sostanzialmente atea, tale da negare i fondamenti stessi della fede cristiana. Di contro a quanto tacciato dalle accuse di ateismo – e di diffusione della miscredenza tra i giovani –, il pensiero di Fichte detiene *in nuce* una potentissima istanza religiosa di ispirazione cristiana, per quanto come vedremo esso si discosti dai precetti tradizionali del cristianesimo. È proprio alla luce di questa istanza religiosa che si rendeva infatti necessario da parte di Fichte legare a doppio filo la filosofia trascendentale della dottrina della scienza all'ambito della morale e soprattutto a quello della religione.

All'insegna di questa volontà di Fichte, venne pubblicato lo scritto *Sul fondamento della nostra fede nel governo divino del mondo* (*Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*) del 1798, scritto che di lì a poco avrebbe originato la Disputa. Questo contributo venne pubblicato nel "Philosophisches Journal", di cui Fichte era divenuto il direttore assieme a Niethammer.

Forberg, amico e collaboratore di Fichte, aveva pubblicato un articolo giudicato sovversivo, empio e del tutto ateo. In realtà, a ben vedere Forberg sosteneva una tesi rivolta alla giustificazione che si desse la possibilità dell'ateo virtuoso. In quest'ottica, dal momento che l'esistenza di Dio non è dimostrabile, se non compiendo un atto di fede, sembrava razionalmente accettabile la negazione dell'esistenza di Dio, senza che questo comportasse una mancanza nel comportamento morale pratico. C'è da puntualizzare il fatto che l'articolo non fosse privo di riferimenti filosofici, infatti

---

<sup>32</sup> F. H. Jacobi, *Lettera a Fichte (1799, 1816)*, a cura di A. Acerbi, La scuola di Pitagora editrice, Napoli, 2017, introduzione, p. 26.

<sup>33</sup> *Ivi.*, p. 122.

<sup>34</sup> Per ottenere chiarimenti sulla questione del nichilismo di cui la filosofia di Fichte è stata accusata cfr., A. Jacovacci, *Idealismo e nichilismo. La lettera di Jacobi a Fichte*, CEDAM, Padova, 1992.

Forberg può essere descritto, stando all'articolo, come un kantiano "eterodosso" che sulla base di una sua interpretazione della *Critica della ragion pratica* pretendeva di scindere la sfera morale da quella religiosa. A quel tempo, la sua venne vista come una tesi sovversiva.

Il contributo di Fichte, in via del tutto prudentiale, vorrebbe ribadire la libertà di pensiero che spetta all'amico Forberg, ma nello stesso tempo pretendeva anche di smarcarsi dall'accusa di ateismo, prendendo le distanze dalle tesi ivi sostenute. Non a caso, già dal titolo del saggio fichtiano – *Sul fondamento della nostra fede in un governo divino del mondo* - anche il minimo sospetto di ateismo dovrebbe essere scongiurato, eppure, sono proprio queste pagine a venire impugnate dagli accusatori. Il problema che questi ultimi ravvisano è dato dal fatto che si usi l'espressione "governo" o "ordinamento" divino del mondo (*Weltregierung*) e non "Dio"; infatti, tale locuzione sembra negare la rappresentazione di Dio come divinità "personale" – come invece prescritto da una visione teistica -, configurandosi nei termini – impersonali - del "divino". Pertanto, non si fece attendere una replica anonima agli articoli di Fichte e di Forberg, che, una volta concepiti come un *unicum*, furono ambedue tacciati di empietà.

A questo punto Fichte sapeva di doversi difendere, ciò che infatti avvenne con la pubblicazione di un *Appello al pubblico*, ed in seguito con gli *Scritti di giustificazione contro le accuse di ateismo*. Non solo, ma a fronte della situazione sempre più drammatica, Fichte ritenne di doversi appellare alla figura di Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), chiamato in causa dal filosofo al fine di sostenerlo nel controbattere alle molteplici accuse di essere ateo e soprattutto di aver diffuso, dalla cattedra di Jena, una filosofia improntata alla negazione di Dio.

Ebbene, uno dei momenti più significativi della disputa è rappresentato dalla lettera di risposta indirizzata da Jacobi a Fichte nel marzo del 1799<sup>35</sup>. Proprio nella *Lettera a Fichte (Brief an Fichte)*, Jacobi accusa Fichte di "nichilismo", prendendo le mosse proprio dal funzionamento dell'immaginazione produttiva, vista nel contesto della *Grundlage*.

Avremo modo di analizzare quello che riteniamo essere un "frintendimento" jacobiano, e partendo da questo tenteremo di cucire l'ordito della trama che tiene insieme le convinzioni scientifiche di Fichte nella *Grundlage* e quelle della sua *Spätphilosophie*.

Infatti, io considero la coscienza del non sapere quanto di più alto c'è nell'uomo e come il luogo della verità, che è inaccessibile alla scienza; perciò deve piacermi che Kant abbia voluto peccare verso il sistema piuttosto che verso la maestà di questo luogo. Fichte, a mio avviso, pecca contro di essa quando

---

<sup>35</sup> I. Radrizzani, *La Confrontation Entre Jacobi et Fichte à La Lumière Des Denkbücher*, Archives de Philosophie, vol. 62 (3), 1999, pp. 473–93.

vuole circoscrivere questo luogo nell'ambito della scienza, per riguardarlo, quindi, dal punto di vista della speculazione, quasi fosse l'istanza più alta, il punto di vista della verità stessa<sup>36</sup>.

Già in questa citazione del *Brief an Fichte* di Jacobi rinveniamo una prima critica: l'autore del saggio sostiene che Fichte violerebbe il *luogo della verità*, quella che denomina come *coscienza del non sapere*, proprio sulla base della sua speculazione scientifica. Nella citazione si sostiene anche che Kant sia riuscito a «peccare verso il sistema piuttosto che verso la maestà di questo luogo»: implicitamente Jacobi sta criticando il progetto critico kantiano, salvandolo solo perché non ha direttamente intaccato la dimensione “sacra” della coscienza, quella *del non sapere* appunto. E prosegue, rivolgendosi a Fichte:

[si] è accusata la sua filosofia di ateismo; ingiustamente, poiché la filosofia trascendentale, di per sé, è tanto poco ateistica quanto possono esserlo la geometria e l'aritmetica. Qualora pretendesse di esserlo, e di esserlo in modo esaustivo, allora diverrebbe artistica, o quantomeno assumerebbe un tale aspetto. Infatti, essa mostrerebbe come anche Dio, sorpreso nel suo “non essere in sé”, diventa, in senso assoluto, un che di reale solamente acquisendo dignità filosofica<sup>37</sup>.

Ancora una volta possiamo interpretare il passo come un attacco, benché velato, di Jacobi all'indirizzo di Fichte. Infatti, quando egli pone l'ateismo della filosofia trascendentale sullo stesso piano della geometria e dell'aritmetica, sta accusando tutte e tre le scienze di ateismo e precisamente dello stesso grado di ateismo. Potremmo riassumere il punto in questione asserendo che Jacobi non reputa Fichte un uomo ateo, ma reputa atea la sua filosofia, come dirà nel prosieguo del saggio. Possiamo evincere allora come questa lettera sia stata la più chiara accusa nei confronti di Fichte nel contesto della disputa sull'ateismo, che infatti era esplosa non tanto in relazione alla personale convinzione religiosa dell'“uomo” Fichte, quanto in riferimento alla sua prospettiva filosofica, responsabile – agli occhi dei suoi detrattori – di aver insegnato, da una cattedra universitaria, precetti contrari alla fede religiosa su cui verteva all'epoca la stessa legittimità politica delle istituzioni politiche.

Nel prosieguo del passo, invece, entriamo in una questione che merita di essere messa a fuoco in particolar modo per le sue implicazioni di carattere filosofico. Nella fattispecie, parliamo di uno iato, di una “spaccatura” che si apre fra l'intelletto (umano) e il sentimento (di fede).

Per Fichte, fin dai tempi della sua giovinezza, si era resa necessaria una mediazione fra le ragioni dell'intelletto e quelle del “cuore”, in grado di sanare la scissione tra loro, e, a suo giudizio, l'unica

<sup>36</sup> F. H. Jacobi, *Lettera a Fichte (1799, 1816)*, a cura di Ariberto Acerbi, La scuola di Pitagora editrice, 2017, p. 118.

<sup>37</sup> *Ibid.*

possibilità era quella filosofica. A tal proposito, stando sempre al pensiero di Fichte, la filosofia che era riuscita a dismettere questo dualismo, ricongiungendo le ragioni dell'intelletto e le ragioni del cuore, era stata quella di Kant.

Ebbene, possiamo considerare che proprio di fronte a questo “crepaccio”, Fichte e Jacobi avrebbero percorso due strade differenti: il primo, quella filosofica, seguendo in primo luogo la filosofia kantiana, il secondo, invece, quella religiosa<sup>38</sup>.

Da questo punto di vista, Jacobi non avrebbe sanato la scissione in esame, ma avrebbe così cristallizzato questo dualismo, non riuscendo a sanare l'aporia di fondo e non riuscendo a pensare in termini alternativi il discorso religioso.

Da questo punto di vista, possiamo ritenere che, a buon diritto, la filosofia di Fichte prenda la nomea di “filosofia della libertà”, dal momento che non si abbandona mai a ciò che è dato, non si affida mai a ideali precostituiti, tantomeno se religiosi. Fichte imbecca la strada della riflessione per trovare una soluzione sempre filosofica, per cui, di fronte a tale operazione, è soltanto una mistificazione pensare che egli sia ateo, dal momento che l'istanza religiosa sta pur sempre alla base del pensiero filosofico fichtiano<sup>39</sup>.

A testimonianza di ciò si volga l'attenzione al seguente passo, tratto dal saggio fichtiano *Sulla nostra fede in un governo divino del mondo*:

concepito come il risultato di un ordinamento morale del mondo, il principio di questa fede nella realtà del mondo sensibile può benissimo essere detto rivelazione. Il nostro dovere è ciò che si rivela in essa. Questa è la fede vera; quest'ordine morale è il Divino che noi ammettiamo. Tale fede viene costruita mediante retto agire. Questa è l'unica professione di fede possibile: compiere lietamente con naturalezza quello che ogni volta il dovere ci comanda, senza avanzare dubbi e sofisticare sulle conseguenze. Così questo divino ci viene vivo e reale; ognuna delle nostre azioni viene compiuta presupponendo l'esistenza di esso, nel quale soltanto vengono custodite tutte le conseguenze di tali azioni<sup>40</sup>.

In questo scritto del 1798, evidentemente, più che di ateismo, dovremmo parlare di una visione “anti-teistica” di Fichte. In base al passo, potremmo concludere che il filosofo rifiuta una concezione “personalistica” della divinità, e che l'ordinamento divino cui si riferisce troverebbe la propria configurazione in ordine al *dovere* (*Sollen*). Fichte, infatti, non parla di Dio, ma di un piano divino,

---

<sup>38</sup> Per avere più complessiva introno alla figura di F. H. Jacobi cfr., M. Ivaldo, *Introduzione a Jacobi*, Intersezioni (Bologna, Italia), fascicolo (3), 2003, pp. 535-538; in alternativa: M. Ivaldo, *Filosofia delle cose divine: saggio su Jacobi*, Morcelliana, Brescia, 1996.

<sup>39</sup> Cfr. M. Ivaldo, *Filosofia e religione. Attraversando Fichte*, La Scuola di Pitagora, Napoli, 2016.

<sup>40</sup> J.G. Fichte, *La dottrina della religione*, a cura di G. Moretto, Guida, Napoli, 1989, cit., pp. 80-81.

così come, in altri passi, se è vero che utilizza l'espressione "Dio", ciononostante lo fa distanziandosi sempre dalla visione tradizionale della religione cristiana.

Il vero ateismo, la miscredenza l'autentica negazione di Dio consistono nel cavillare sulle conseguenze delle proprie azioni, invece di obbedire la voce della propria coscienza, finché si ritiene di aver intravisto il buon successo, elevando così il proprio consiglio al di sopra del consiglio di Dio e facendo di se stesso un Dio. Chi vuole fare il male affinché ne derivi il bene, è un senza Dio. In un governo morale del mondo il bene non può mai derivare dal male, per cui se credi nel primo non è certo possibile pensare a quest'ultima eventualità<sup>41</sup>.

Attraverso queste spiegazioni, possiamo comprendere come sia stato centrale il dibattito intorno a Dio nel quale Fichte è stato coinvolto e con quali argomentazioni egli abbia cercato di venirne a capo. Rivolgiamo ora l'attenzione su temi che, pur ponendosi nello stesso contesto, chiamano in causa, in massima parte, il vero "frintendimento jacobiano" ai danni della filosofia di Fichte.

Analizzeremo principalmente i seguenti punti: il rapporto fra *sapere* e *reale*, in modo da poter comprendere la rivoluzione in senso pratico del secondo periodo speculativo fichtiano che si annuncia già in questa fase, il rapporto fra *sapere* ed *egoità*, seguendo un movimento che si configura come un decentramento dell'Io, infine l'evoluzione dell'*Einbildungskraft* nel periodo che va dal 1800 al 1814. Partendo dal primo punto in questione, ovvero il rapporto che si instaura fra il *sapere* e il *reale*, potremmo sostenere che Jacobi ha effettivamente colto la cogenza del principio individuato da Fichte nella *Grundlage*, interpretandolo però come un principio che, intrinsecamente, porterebbe alla negazione del reale, alla negazione di ciò che esiste, alla negazione dunque del mondo esterno e di Dio stesso.

In riferimento a ciò, il termine che impiega Jacobi è *nichilismo* (*Nihilismus*), che compare per la prima volta dal punto di vista concettuale proprio nella *Lettera a Fichte* del 1799, e che come noto nella filosofia successiva assumerà una centralità sempre maggiore.

L'Io che pone se stesso e che nel porsi articola l'esperienza, viene interpretato da Jacobi come un atto "creazionistico", come se l'Io creasse le condizioni stesse del reale. In base a questa interpretazione, se l'Io crea il reale, quest'ultimo è deprivato della sua autonoma cogenza, e sarebbe mero prodotto dell'Io, come tale sprovvisto di una propria gravidanza e in tutto dipendente solo e soltanto dall'Io. Conseguentemente, se tutto è prodotto dell'azione positiva dell'Io, anche Dio, nella sua essenza, non troverebbe spazio alcuno. L'Io non sarebbe altro che un radicale fattore "derealizzante", poiché esso svuoterebbe di realtà tutto ciò che non è esso stesso. Non a caso, come avremo modo di considerare

---

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 81.

fra non molto, Jacobi si appunta sulla facoltà dell'*Einbildungskraft*, la cui funzione, nella *Grundlage*, si dimostrava fondamentale proprio in relazione alla costituzione dell'esperienza della realtà e dei suoi contenuti. La definizione dell'immaginazione come creatrice o produttiva operata da Fichte, consente dunque a Jacobi di muovere la critica a tutto l'edificio fichtiano partendo proprio da questa facoltà dell'animo umano.

Mancava poco e tale compiuta trasfigurazione del materialismo in idealismo sarebbe già avvenuta con Spinoza. [...] È strano che non gli sia mai venuto in mente di rovesciare il suo cubo filosofico, cioè la parte superiore (la parte del pensiero che egli chiamava "obiettiva") con la parte inferiore (la parte "soggettiva" o "formale"), per verificare se in tale maniera il cubo gli sarebbe rimasto ancora lo stesso: l'unico vero aspetto filosofico della cosa. Indubbiamente, in tale esperimento tutto si sarebbe trasformato tra le sue mani. Il cubo, che fino ad allora per lui era stato sostanza, l'unica materia di due realtà affatto diverse, sarebbe sparito sotto i suoi occhi e al suo posto sarebbe divampata una pura fiamma, da sé soltanto accesa, senza alcun bisogno di luogo e combustibile: l'idealismo trascendentale! Ho scelto questa immagine, poiché è con la rappresentazione di uno spinozismo rovesciato che ho trovato per la prima volta accesso la dottrina della scienza<sup>42</sup>.

In base a queste parole, occorre fin da subito prendere in considerazione l'espressione utilizzata da Jacobi per interpretare la filosofia trascendentale di Fichte: la dottrina della scienza non sarebbe che una sorta di "spinozismo rovesciato".

Jacobi dichiara che ha potuto, solo così, in prima battuta, addentrarsi nella comprensione della *Wissenschaftslehre*. L'immagine del cubo o del cubo alla rovescia vuol far trapelare che così come per Spinoza ogni realtà era collocata nella sostanza, al contrario Fichte ha riposto ogni realtà nell'Io. Se è vero, dunque, che Spinoza avrebbe valorizzato il polo dell'oggetto, Fichte avrebbe valorizzato quello del soggetto. Evidentemente, ciò che Jacobi non sembrerebbe cogliere in questo modo è che Fichte, nell'assegnare un ruolo di estrema rilevanza all'egoità, aveva come obiettivo quello di tagliare i ponti con ogni visione del soggetto improntata all'idea di "sostanza", una visione che certo può essere fatta risalire anche alla *res cogitans* cartesiana ed in generale al "razionalismo" moderno, lo stesso che Jacobi aveva a più riprese messo in questione.

Jacobi compie in tal modo una reale distorsione del pensiero di Fichte, dal momento che quest'ultimo non ha mai concepito l'Io come un principio creazionistico, né l'ha mai caratterizzato in modalità tali da sostituirlo al concetto di Dio.

Nonostante le dovute precisazioni, possiamo indubbiamente dire che il rapporto con l'ontologia sta a cuore alla filosofia trascendentale fichtiana. Ma, nello specifico, di che ontologia parliamo?

---

<sup>42</sup> F. H. Jacobi, *Lettera a Fichte (1799, 1816)*, cit., pp. 121.

Fichte non ha di mira l'essere della *realtà esterna*, bensì quello del *sapere* che si rivolge alla realtà esterna. Perciò, se diamo per assodato che esista un qualche rapporto fra la realtà e il sapere della realtà, dobbiamo anche affermare che nel pensiero di Fichte il rapporto che si instaura non si stabilisce all'insegna del creazionismo, e quindi della riduzione della realtà all'io, bensì all'insegna del rapporto epistemologico che le parti intrattengono tra loro. L'io è principio della realtà del sapere, non della realtà in quanto tale, ciò che equivale a dire che l'interrogazione di Fichte riguarda da sempre le condizioni che rendono possibile conoscere il reale.

Non è un caso che lo sviluppo della filosofia fichtiana da un lato attribuirà all'orizzonte pratico ed etico un ruolo di preminenza, basti pensare alla centralità della dimensione pratica già all'interno della trattazione della *Bestimmung des Menschen* del 1800, dall'altro, giungerà a determinare un "decentramento del soggetto", secondo cui anche l'io dall'essere, come nel periodo di Jena, principio del sistema verrà a svolgere il ruolo di *medium*, di tramite o "mediante" (*Durch*).

Da questo punto di vista, occorre sgombrare fin da subito il campo da qualsiasi dubbio circa la coerenza della filosofia di Fichte che, sia nel suo primo periodo, che nel secondo, mai metterà in dubbio la sua matrice trascendentale, pur cambiando nella "forma espositiva" e nell'orizzonte complessivo del suo pensiero.

Tornando alla *Lettera a Fichte* di Jacobi:

[dunque], entrambi, con uguale serietà e zelo, vogliamo che la scienza del sapere - che è l'"uno" sapere in tutte le scienze, l'"anima del mondo" nel mondo della coscienza -, divenga perfetta. Con questa sola differenza: Lei lo vuole per mostrare, così, che il fondamento di ogni verità risiede esclusivamente nella scienza del sapere; io, affinché risulti evidente che questo stesso fondamento, il vero in sé, si trova, di necessità, fuori di essa. Ma il mio intento non è alcun modo d'ostacolo al suo, come il suo non lo è al mio, poiché io distinguo tra la verità e il vero. Lei non riconosce affatto quanto io intendo con "il vero", e, quale teorico della dottrina della scienza, anche a mio avviso, nemmeno le è consentito di farlo<sup>43</sup>.

Questa è parte della conclusione della lettera del 3 marzo 1799, anche se la corrispondenza fra Jacobi e Fichte si protrarrà per tutto il mese. Evidentemente, Jacobi in questo passaggio sta cercando di accostare la sua filosofia a quella di Fichte, entrambe accomunate dalla ricerca della perfezione nella scienza del sapere. Con una differenza di fondo: il fondamento di tale scienza starebbe per Fichte all'interno della *Wissenschaftslehre*, mentre per Jacobi esso sarebbe da ricercare al di fuori

---

<sup>43</sup> F. H. Jacobi, *Lettera a Fichte (1799, 1816)*, cit., p. 124.

dell'ambito della scientificità e del sapere di essa. Ma allora, cosa intende Jacobi quando parla del “vero” che, nella sua interpretazione, non sarebbe propriamente l'oggetto del pensiero di Fichte?

Per “vero”, io intendo qualcosa che è prima e oltre il sapere; qualcosa che, anzitutto, dà valore al sapere e alla facoltà del sapere: la ragione. “Percepire” (*Vernehmen*) presuppone un percepibile, “ragione” (*Vernunft*) presuppone il vero: essa è la facoltà della presupposizione del vero. Una ragione che non presupponga il vero è un'assurdità<sup>44</sup>.

Il vero è per Jacobi qualcosa che, andando al di là del sapere, conferisce cogenza alla ragione che sola può darsi presupponendo a sua volta la verità nella sua trascendenza rispetto ad ogni sapere. A questo proposito, vediamo come la facoltà dell'animo umano più elevata, nella filosofia di Jacobi, sia quella della ragione, ma come opera? Troviamo una risposta nella prosecuzione del saggio jacobiano:

[di] contro all'ente reale vero a cui la ragione è esclusivamente rivolta quale proprio ultimo fine, la ragione stessa oppone in rapporto di contraddizione gli enti immaginari. Essa non distingue solamente tra immagini e immagini, ad esempio tra immagini necessarie e libere, separa in modo assoluto. Essa contrappone il vero all'ente immaginario, così come contrappone l'esser desti al sognare. Con tale immediata, apocalittica divisione tra l'essere desti e il sognare, tra l'immaginazione e l'essere vero, la ragione sta o cade<sup>45</sup>.

Con la lettura di questo passo possiamo riconoscere in tutta la sua centralità l'attacco di Jacobi all'immaginazione produttiva di Fichte. Se nella *Grundlage* il ruolo della ragione e dell'intelletto venivano dedotti a partire dall'immaginazione, nella filosofia di Jacobi la ragione assume un ruolo preponderante: essa «separa in modo assoluto». È la ragione che permette di distinguere fra il vero (che essa presuppone) e il falso, l'inganno, quell'ente immaginario che, in quanto prodotto libero dell'immaginazione, altro non sarebbe che un mero abbaglio. Il punto è che l'immaginazione, nel suo produrre, condurrebbe allo svuotamento di senso della realtà stessa:

[circa] la superstizione e l'idolatria, è mia opinione che è affatto lo stesso che io la pratici con immagini di legno o di pietra, [...] o con vuote forme dell'immaginazione. In questa o in quella maniera, farei della forma la cosa, e rimarrei attaccato superstizioso al mezzo, ingannandomi al riguardo di ogni vero fine<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 132.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 132.

<sup>46</sup> *Ivi*, pp. 143-144.

Prima di passare alla risposta di Fichte, occorre mostrare come Jacobi abbia rincarato la dose, appuntandosi proprio sull'immaginazione produttiva, per poi tentare di decostruire l'intero sistema qualificandolo come nichilista, rivolto contro la realtà e portatore del puro nulla:

l'uomo conosce soltanto col comprendere e comprende solo in quanto, trasformando la cosa in pura forma, fa della forma la cosa e della cosa un nulla. Più chiaramente! Noi comprendiamo una cosa nella misura in cui ci riesce di costruirla e di farla sorgere dinanzi a noi nel pensiero. Se non possiamo costruirla e produrla nel pensiero, noi non la comprendiamo. Se, dunque, un ente deve divenire un oggetto da noi compiutamente inteso, dobbiamo rimuoverlo, annientarlo, col pensiero nella sua oggettività, come in sé sussistente, e farlo diventare del tutto soggettivo, una nostra propria creatura, un mero schema. In esso nulla deve rimanere o costituire una parte essenziale del suo concetto che non sia una nostra azione, s'intende un mero dispiegamento della nostra immaginazione produttiva. In tal modo, lo spirito umano, poiché il suo comprendere filosofico non si estende affatto al di là del proprio produrre, per penetrare nel regno degli enti e per conquistarlo col pensiero, deve divenire il creatore del mondo e creatore di se stesso. Solo quando ciò gli riesca, allora potrà avanzare nel primo. D'altra parte, può essere anche creatore di se stesso solo alla condizione universale sopra indicata: deve annullarsi nell'essere per rinascere e possedersi solamente nel concetto: nel concetto di un puro, assoluto uscire ed entrare, originariamente - "dal nulla" "al nulla", "per il nulla" "nel nulla". [...] Da questa immaginazione, posso far riemergere ancora, autonomamente, tutti gli esseri quali essi erano prima che ne riconoscessi l'essere in sé come un nulla<sup>47</sup>.

In questo modo, la decostruzione di Jacobi della filosofia di Fichte può dirsi compiuta, in relazione alla struttura e all'operare derealizzante dell'immaginazione produttiva<sup>48</sup>. In tal senso, un ente viene compreso previa destituzione dello stesso nella sua pregnanza ontologica per il tramite dell'immaginazione produttiva, che rende l'ente qualcosa di assolutamente soggettivo, di prodotto cioè dall'attività dell'Io il cui essere, pertanto, non è affatto auto-sussistente. Solo lavorando per concetti l'immaginazione produttiva può procedere, operando a partire dal nulla, poiché essa rende nullo l'oggetto di partenza su cui verte il pensiero, permanendo nel nulla col ragionamento stesso e finendo col costituire quale proprio esclusivo risultato il nulla nel quale soltanto può sprofondare.

---

<sup>47</sup> *Ivi*, pp. 126-128.

<sup>48</sup> «Lo scorso inverno ad Amburgo, in un momento di buon umore, ho tradotto il risultato dell'idealismo fichtiano in un'immagine. Ho pensato ad una calza fatta a maglia. Per farsi un'idea della genesi e costituzione di una calza, diversa dalla sua consueta rappresentazione empirica, basta scioglierne il capo della trama e farla svolgere sul filo di questa identità dell'oggetto-soggetto. Si vedrà allora chiaramente come quest'individuo giunga all'essere col semplice andare e venire del filo, cioè attraverso un'incessante delimitazione del suo movimento, impedendo così che prosegua nel suo tendere all'infinito. E tutto ciò senz'alcun inserto empirico, ovvero, senz'alcuna mescolanza o aggiunta». *Ivi*, p. 128.

Ebbene, il 19 marzo del 1799 il governo di Sassonia-Weimar licenzia Fichte che si vede costretto ad abbandonare il suo posto di professore a Jena. Nello stesso anno, verso la metà di novembre, il filosofo conclude la stesura della *Bestimmung des Menschen*, opera edita soltanto nel gennaio successivo.

Tra l'aprile e il maggio del 1800, Fichte si trasferisce stabilmente a Berlino<sup>49</sup>, e qui prende avvio il “nuovo corso” della sua filosofia.

Possiamo considerare che questa nascente fase della sua speculazione sia stata inaugurata proprio con la pubblicazione della *Bestimmung des Menschen*<sup>50</sup>, che può essere considerata la più chiara risposta al fraintendimento jacobiano, che solo sarebbe bastato per confermare la tesi dell'accusa, quella di ateismo e, in termini più marcatamente filosofici, di nichilismo. Ma, se per un verso possiamo considerare l'opera in questione come la risposta a Jacobi, per l'altro possiamo valutarla come ciò che, pur mantenendo le istanze di fondo del “primo Fichte”, contiene *in nuce* tutti gli aspetti inediti della “fase berlinese” del suo pensiero.

Per il momento, occorre rivolgere l'attenzione proprio alla *Bestimmung des Menschen* del 1800<sup>51</sup>. Anzitutto, l'opera si presenta suddivisa in tre capitoli, intitolati rispettivamente “dubbio” (*Zweifel*), “sapere” (*Wissen*) e “fede” (*Glaube*).

In riferimento al primo capitolo, vediamo il protagonista della narrazione (implicitamente Fichte sembra alludere a se stesso) in preda al dubbio. Nella fattispecie, si tratta del dubbio circa la tradizione filosofica impartitagli negli anni di studio, tradizione rivolta ad un determinismo di fondo che impedisce allo spirito di manifestarsi secondo libertà. Il sistema leibniziano, sorretto da un'armonia prestabilita e organicistica di fondo, insieme al razionalismo spinoziano, sembrano deludere ogni auspicio riguardante la volontà del protagonista nel suo presumersi libera di realizzarsi.

In quest'opera, troviamo ripreso il tema della *volontà* così com'era stato centrale nell'elaborazione del *Sistema di etica* del 1798. Proprio questa tendenza dell'io ad abitare il mondo dispiegando le proprie forze e la propria volontà contrasta con il determinismo incontrovertibile stabilito dalle teorie della tradizione e questo getta il protagonista in uno stato di *Zweifel*, per l'appunto.

In questo contesto, la “rivoluzione copernicana” della filosofia operata da Kant aveva permesso di superare le argomentazioni che scindevano le “ragioni del cuore”, dalle quali scaturiva un immenso bisogno di libertà, e quelle “della ragione”, che nella tradizione razionalista prescrivevano l'adesione

---

<sup>49</sup> Per una trattazione completa e specifica della biografia di Fichte, considerando anche la cronologia degli eventi principali della sua vita e della sua opera, cfr. G. Rametta, *Fichte*, Carocci, Roma, 2023, in particolare pp. 297-299.

<sup>50</sup> Precisiamo che la *Bestimmung des Menschen* del 1800 si qualifica come scritto “popolare”, e questo ci riconduce al carattere responsivo dello scritto. Ad ogni modo, “popolare” non significa “non scientifico”, al contrario, seppur in forma più semplice, lo scritto veicola in pieno il significato scientifico degli assunti, sebbene si rivolga ad un pubblico non esperto in materia filosofica.

<sup>51</sup> Per approfondire lo studio della *Bestimmung des Menschen*, cfr., L. Fonnesu, *Antropologia e idealismo: la destinazione dell'uomo nell'etica di Fichte*, Laterza, Roma, 1993.

al più inviolabile determinismo. Possiamo evincere che, nell'aver strutturato il primo capitolo in questo modo, Fichte stesse ripercorrendo narrativamente la sua giovinezza.

Una notte, all'ora della mezzanotte, mi parve che una meravigliosa figura mi passasse innanzi e mi rivolgesse la parola: povero mortale, sentii dire, accumuli, nei tuoi ragionamenti, sofisti/sofismi su sofismi, e ti credi savio. Tremi dinnanzi a delle immagini paurose che tu stesso ti sei penosamente create. Abbi il coraggio di diventar veramente saggio. - Io non ti porto alcuna nuova rivelazione. Ciò ch'io ti insegno lo sai da gran tempo devi soltanto ricordartene ora<sup>52</sup>.

Entriamo così, passo dopo passo, nella seconda parte della *Bestimmung des Menschen*. Attraverso l'immagine del *Geist*, l'io narrante viene ricondotto ad un'interrogazione dedicata allo statuto del *Wissen*. Lo "spirito", dalle sembianze apparentemente "spettrali", scuote il protagonista in preda al dubbio, e, pur rivelandosi una presenza "mefistofelica", si dimostra comunque salvifico per il protagonista.

Il *Geist* non è portatore di una teoria particolare cui il protagonista dovrebbe dogmaticamente aderire. Si tratta al contrario di scoprire un *Wissen* che, affrancandosi dai presupposti dogmatici, possa permettere al protagonista di affrancarsi dai vincoli del pensiero imposti dalla tradizione, pensando radicalmente all'attività del pensiero stessa e non più rivolgendosi soltanto alla comprensione della realtà esterna, ma facendo riconfluire il pensiero in se stesso, permettendogli dunque un'attività autoriflessiva in base alla quale il rapporto con il mero oggetto viene meno nella sua declinazione realistico-dogmatica in favore di un soggetto e di una scienza che riflette specificatamente su di sé e sulle proprie condizioni di possibilità. È evidente, da questo punto di vista, che il *Wissen* che lo spirito permette al protagonista di conseguire non differisce nell'essenziale dalla "svolta" critico-trascendentale di Kant dalla quale aveva preso le mosse la stessa speculazione fichtiana della *Grundlage*.

Sulla base del dialogo "socratico" sviluppato tra il protagonista e il *Geist*, ecco che si giunge ad una conclusione dalle conseguenze fondamentali:

[in] ogni percezione tu percepisci unicamente il tuo stato<sup>53</sup>.

Nell'atto di conoscere, o più semplicemente nell'approccio stesso implicato dalla stessa facoltà della percezione, la stessa realtà è preceduta da un'apprensione della soggettività che si appresta al compimento dell'atto conoscitivo. Più chiaramente, non può darsi qualcosa di oggettivo, senza che

<sup>52</sup> J. G. Fichte, *La destinazione dell'uomo*, trad. it. di R. Cantoni, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari, 1998, p. 31.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 34

questo sia collegato ad una soggettività che, relazionandosi all'oggetto, forma una connessione di cui l'Io è il cardine. Ebbene, se si radicalizzano ulteriormente queste premesse, anche la cosa in sé di Kant si dimostra un residuo dogmatico privo di validità, e con ciò può essere destituita *in toto*:

il principio che la coscienza di una cosa fuori di noi non è assolutamente niente altro che il prodotto della nostra facoltà rappresentativa, e che noi della cosa non sappiamo niente altro se non quello che appunto produciamo - che è un sapere e un porre della nostra coscienza<sup>54</sup>.

Occorre sottolineare che Fichte non sta dissolvendo la realtà rendendola una pura illusione, né sta annullando la realtà in favore di un qualche atto creazionistico dell'Io, ma sta semplicemente attribuendo ogni rilevanza teoretico-conoscitiva alla componente coscienziale. Se tuttavia ci si dimentica di quest'ultimo aspetto riguardante l'ambito teoretico e conoscitivo ed anzi lo si interpreta in modalità ingenuamente ontologiche, ecco che è possibile pervenire ad un fraintendimento inquietante, lo stesso che getta nello sconforto lo stesso protagonista:

[non] so dell'esistenza di un essere e neppure del mio proprio. Non vi è alcun essere. Io stesso non so in generale nulla e non sono nulla. Esistono le immagini: esse solo l'unica cosa che esiste, ed esse fanno di sé, al modo delle immagini [...] che stanno insieme in virtù di immagini di immagini, senza che vi sia in esse qualcosa di riprodotto, senza significato e scopo. Io stesso sono una di queste immagini<sup>55</sup>.

Chiaramente, da un punto di vista storico e narrativo, ci troviamo all'altezza delle risposte di Fichte alle accuse di Jacobi, nel contesto della disputa sull'ateismo. Da questo punto di vista, come abbiamo già cercato di rimarcare, l'accusa di "nichilismo" poneva come punto di partenza un giudizio svalutativo nei confronti dell'operato dell'immaginazione produttiva, quale facoltà *derealizzante* nei confronti della realtà.

In questo contesto, la realtà tutta e l'Io altro non sarebbero che immagini (*Bild*), e l'immaginazione produttiva, nel moto oscillatorio (*Schweben*) che la contraddistingue, costituirebbe il mondo da se stessa, privandolo così della propria cogenza ontologica. La realtà sembrerebbe rivelarsi essa stessa come una mera immagine generata dal sapere.

Tuttavia, a questo punto, lo Spirito rivela qualcosa di significativo e allo stesso sorprendente, tale da costituire una contro-obiezione mossa al fraintendimento jacobiano della *Wissenschaftslehre* e della stessa facoltà dell'immaginazione produttiva:

---

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 68.

<sup>55</sup> *Ivi*, p.72.

tu volevi sapere del tuo sapere. [...] Quello che nasce mediante il sapere e dal sapere è soltanto un sapere. Ogni sapere è però una copia, e in esso si richiede sempre qualcosa che corrisponda all'immagine. Questa esigenza non può venir soddisfatta da alcun sapere, e un sistema del sapere è necessariamente un sistema di pure immagini senza alcuna realtà, significato e scopo<sup>56</sup>.

In questo passaggio, a ben guardare, possiamo intravedere molti degli elementi che caratterizzeranno lo sviluppo della filosofia di Fichte, anche in risposta al fraintendimento di Jacobi.

In questo contesto, viene ammessa la limitatezza del sapere, il suo essere soltanto immagine (*Bild*) della realtà. Pertanto, nella constatazione dell'intrinseca differenza che permette la distinzione del sapere rispetto alla realtà, si evince, al contempo, la dismisura della realtà, impossibile da ricomprendere tutta nel sapere. Le immagini che prendono vita grazie al *Wissen* sono soltanto immagini, distinte dal contenuto della realtà cui fanno riferimento. Allora, la linea di demarcazione che permette di distinguere fra realtà e immagine della realtà è tracciata dalla semplice constatazione dell'alterità e della differenza che intercorrono fra il sapere e il reale.

In riferimento a questa seconda parte della *Bestimmung des Menschen*, possiamo ritenere, a buon diritto, che Fichte fosse perfettamente consapevole della pertinenza almeno di alcune componenti sottese all'accusa di "nichilismo", ciò che d'altro canto, se ci si arresta alla sola parte teoretica della *Grundlage*, potrebbe ben accadere. Se infatti si assolutizza la facoltà teoretica si perde il suo fondamento reale, ovvero la facoltà pratica che ne determina le condizioni di possibilità. Quindi, soltanto attraverso un'interpretazione unilaterale dello statuto del sapere teoretico e in mancanza di una ricostruzione delle sue condizioni di possibilità si può arrivare all'accusa formulata da Jacobi. Egli dimostra di aver compreso la parte teoretica della *Grundlage*, ma stando all'accusa che ha formulato, non ha considerato il ruolo della parte pratica, che ora, attraverso la *Bestimmung des Menschen*, Fichte sta riprendendo e riformulando.

A tal riguardo, la filosofia trascendentale di Fichte non ha mai voluto rendersi una pura gnoseologia. Al contrario, si può affermare legittimamente che il filosofo abbia voluto dimostrare l'impossibilità di separare la dimensione pratica da quella teoretica: le immagini di carattere teoretico che affiorano grazie al lavoro dell'immaginazione trovano il loro radicamento nella realtà grazie alla radice di praticità enucleata dalla stessa filosofia trascendentale. Grazie a quest'ultima le immagini possono sapersi come immagini reali, come immagini del reale e non soltanto come mere illusioni.

Siamo giunti con ciò al terzo capitolo della trattazione, che prende il nome di "fede" (*Glaube*).

---

<sup>56</sup> *Ivi*, p.73.

Il contenuto del capito consiste proprio nella tematizzazione di questa nuova attitudine, la quale designa, come illustreremo, un nuovo rapporto con l'istanza del "reale" reso possibile per mezzo di una adeguata comprensione del ruolo del sapere, la cui valenza è stata chiarificata nei termini di una "immagine", di un *Bild*.

Ebbene, occorre a questo punto domandarsi: quale statuto dovremmo riconoscere al *Bild*?

Nell'ottica di una nascente dottrina dell'immagine<sup>57</sup> che, a partire proprio dalla *Bestimmung*, sembra iniziare a prendere forma, dobbiamo riconoscere il fatto che il sapere non consiste se non nel suo essere *Bild*, pertanto, nell'esibirsi come immagine, esso si esibisce nel contempo come qualcosa di limitato, come già abbiamo chiarito riferendoci alla differenza irriducibile tra pensiero e reale. L'immagine, potendo soltanto constatarsi come limitata rispetto la realtà di cui appunto è immagine, può soltanto esser interpretata come l'immagine di un "rimando a qualcosa d'altro da sé". Ciò significa che il contenuto veicolato dall'immagine è qualcosa di eccedente rispetto all'immagine stessa, che così viene a configurarsi come mero *Durch* o *medium*, come testimonieranno ampiamente le successive versioni di dottrina della scienza. Occorre dunque riconoscere che la nostra intelligenza non può comprendere l'eccedenza in questione riconducendola unilateralmente a se stessa, ma può entrarvi in contatto soltanto per mezzo di una facoltà differente, cui Fichte dà il nome di "fede".

Ho trovato l'organo col quale afferro questa realtà e con questa insieme, probabilmente, ogni altra realtà. Quest'organo non è il sapere; nessun sapere può fondare provare se stesso; ogni sapere presuppone qualcosa di ancora più elevato come sua causa, e questo risalire non ha un termine. E la fede<sup>58</sup>.

Questo passo chiarifica ulteriormente la matrice trascendentale del pensiero fichtiano anche nel pensare al concetto di *Glaube*. Solo grazie al dispiegarsi di quest'ultima possiamo ritenerci all'altezza di comprendere quell'alterità preclusa ad un'indagine esclusivamente teoretica. Risulta evidente che questa alterità, questa parte di realtà che sfugge ad una comprensione del *Wissen*, può configurarsi come qualcosa d'altro rispetto all'*empiria*.

Infatti, alla luce dello stesso concetto di *Glaube*, non possiamo non pensare che si debba compiere un superamento della datità empirica, constatando che esiste un soprasensibile, ciò che Fichte, nelle ulteriori versioni di dottrina della scienza, denominerà una "realtà soprasensibile" (*Realität*) che travalica la "realtà effettiva" (*Wirklichkeit*), un "reale" designato dal concetto di "vita originaria" (*Urleben*), concetto che proprio nella *Bestimmung des Menschen* ritrova la sua prima occorrenza.

---

<sup>57</sup> A. Bertinetto, *La forza dell'immagine. Argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di J. G. Fichte*, Mimesis, Milano-Udine, 2010.

<sup>58</sup> J. G. Fichte, *La destinazione dell'uomo*, trad. it. di R. Cantoni, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari, 1998, cit., p. 80.

Proprio l'*Urleben* si configura infatti come “genesi” e scaturigine di ciò che, soltanto “successivamente”, potrà comprendersi per opera del *Wissen*.

In proposito, riguardo al concetto di *Glaube* che Fichte mobilita, si rende necessaria una precisazione. In Jacobi, la fede sembra rimandare necessariamente ad una dimensione “religiosa”, di cui egli stesso è del resto fautore, mentre in Fichte la formulazione di tale concetto si rivolge comunque ad un piano teoretico ed epistemologico che non intende destituire la connotazione trascendentale del sapere. Allo stesso tempo, però, il *Glaube* nella trattazione della *Destinazione dell'uomo*<sup>59</sup> non concerne esclusivamente il sapere di tipo teoretico e rappresentativo, ma al contrario rimane una facoltà di altissimo livello nello svolgimento pratico dello spirito umano<sup>60</sup>.

La tua destinazione non è mero sapere ma fare secondo il tuo sapere; [...] tu esisti per agire, il tuo agire soltanto il tuo agire determina il tuo valore [...] qualcosa che è di più, è più elevato di ogni sapere e che contiene in sé lo scopo finale del sapere stesso<sup>61</sup>.

Con questa citazione, l'idea della praticità originaria che presiede alla scaturigine di ogni reale e di ogni sapere riguardante il reale si rafforza ulteriormente. L'elemento che diviene imprescindibile nella trattazione è il “vivere” (*Leben*), legato a doppio filo con la dimensione pratica, tanto che l'egoità stessa è destinata a compiere un suo stesso “decentramento”. Avremmo/Avremo modo di specificare questo punto più avanti. Per ora basti considerare la soggettività diviene *Bild* di quel piano assoluto (il *Leben*) che Fichte ha raggiunto, gettando così le basi per quella che, a partire dalla *Guida alla vita beata* (*Anweisung zum seeligen Leben*) del 1806, verrà definita nei termini di una “morale superiore”, non più incardinata attorno al solo elemento del “dovere”, ma caratterizzata dall'essere una condotta creativa ed espressiva.

A tal proposito, già la *Bestimmung* prefigura la configurazione di questa nuova forma di moralità, secondo cui la soggettività non agisce, come avrebbe voluto Kant, all'insegna di un imperativo categorico che renderebbe la moralità mero dovere (*Sollen*), ma si caratterizza per un agire morale che deriva da qualcosa che non ha attinenza con la realtà empirica, che ha una provenienza “superiore”, ossia l'Assoluto in quanto “vivere originario” in relazione al quale l'io può scoprirsi come *medium* e non più come principio.

---

<sup>59</sup> Per comprendere il rapporto che sussiste fra “*Wissen*” e “*Glaube*” e per approfondire la *Bestimmung des Menschen* di Fichte cfr., M. Ivaldo, *Destinazione dell'uomo e fede e sapere: aspetti di un confronto tra Fichte e Hegel*, in Rossella Bonito Oliva — Giuseppe Cantillo (a cura di), *Fede e sapere: la genesi del pensiero del giovane Hegel*, Guerini e Associati, Milano, 1998, pp. 289-312.

<sup>60</sup> M. Ivaldo, *Ragione pratica. Kant, Reinhold, Fichte*, ETS, Pisa, 2012, p. 340.

<sup>61</sup> J. G. Fichte, *La destinazione dell'uomo*, trad. it. di R. Cantoni, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari, 1998, cit., p. 76.

All'altezza della *Destinazione dell'uomo*, questo nuovo principio è “rinvenibile” soltanto grazie all'elemento della *volontà*, che permette la connessione fra l'eccedenza del mondo soprasensibile, e la sua espressione nei termini di una condotta pratica nella realtà effettiva<sup>62</sup>. In proposito, Fichte scrive:

[il] mondo soprasensibile non è affatto un mondo futuro, esso è presente. [...] La mia volontà, [...] è questa fonte della vera vita e dell'eternità<sup>63</sup>.

Riprendendo gli snodi fondamentali della *Bestimmung des Menschen*, è importante ribadire l'importanza di questo scritto nel contesto della disputa sull'ateismo. Come già affermato, possiamo considerare quest'opera come il luogo nel quale Fichte riesce a dare una risposta alle critiche avanzate da Jacobi, comprendendo il suo fraintendimento e smascherandolo nel profondo. Infatti, in relazione a quanto detto, è vano il tentativo di assolutizzare la facoltà teoretica allo scopo di costituire un sapere che si dimostri onnicomprensivo. Solo la fede può soccorrerci nel tentativo di stabilire una connessione con qualcosa che è altro dal sapere. Soltanto così potremmo pervenire alla comprensione di un principio (*Urleben*) che si dimostra altro rispetto al solo sapere dell'oggetto e della realtà empirico-effettiva.

Abbiamo avuto modo di vedere come la coscienza possa considerarsi come un che di vivente, come qualcosa che, nonostante i fraintendimenti, tiene insieme la facoltà teoretica con quella pratica, che ne rappresenta anche il fondamento. Di conseguenza, il principio che presiede al funzionamento della coscienza travalica i limiti della coscienza stessa, collocandosi su un piano ulteriore, quello dell'assoluto.

Come illustreremo, nelle versioni di dottrina della scienza successive alla *Bestimmung des Menschen*, la coscienza sembra divenire lo “spazio”, la dimensione attraverso cui la “vita originaria” esprime il suo stesso divenire<sup>64</sup>, racchiudendo una *potenza* (*Vermögen*) che può venire espressa e sprigionata in tutta la sua portata soltanto in virtù della libertà<sup>65</sup>.

---

<sup>62</sup> Cfr. G. Gambaro, *Filosofia trascendentale e orizzonte pratico nell'ultimo Fichte*, Cleup, Padova, 2020, in particolare pp. 111-124.

<sup>63</sup> J. G. Fichte, *La destinazione dell'uomo*, trad. it. di R. Cantoni, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari, 1998, cit., p. 110.

<sup>64</sup> Per un confronto della filosofia di Fichte con l'essere e il divenire cfr. G. Rametta, M. Donà, *Essere e divenire, riflessioni sull'incontraddittorietà a partire da Fichte*, Mimesis, Milano-Udine, 2019.

<sup>65</sup> In riferimento alla totalità delle trasformazioni della cosiddetta “fase berlinese” di Fichte, cfr. G. Rametta, *Take five, cinque contributi su Fichte e la filosofia trascendentale*, Mimesis, Milano-Udine, 2021, in particolare il cap. 2, pp. 33-46.

## TERZO CAPITOLO

### *La Bildlehre nella Spätphilosophie di Fichte*

Il percorso svolto finora ci ha permesso di attraversare dall'interno la filosofia fichtiana a partire dalle sue origini, in base alle quali, nella dimensione trascendentale dischiusa dalla filosofia kantiana, Fichte si è mosso "con Kant, oltre Kant", radicalizzando l'orizzonte trascendentale nella sua *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* del 1794-95. In secondo luogo, abbiamo cercato di seguire gli sviluppi dell'*Atheismusstreit*, contesto nel quale prende origine il "frintendimento jacobiano" testimoniato dal suo *Brief an Fichte* del 1799. Infine, abbiamo intrapreso l'approfondimento del secondo periodo della speculazione fichtiana partendo dalla *Bestimmung des Menschen* del 1800 e, seguendo la lettera di Fichte, siamo pervenuti ad una risoluzione delle problematiche sollevate da Jacobi, nonché al definitivo "scagionamento" del nostro dall'accusa di "nichilismo".

Tuttavia, non possiamo non considerare i profondi mutamenti che Fichte ha apportato alla sua filosofia, pur rimanendo coerente con le fondamenta gettate alla base dell'impianto sistematico nel suo primo periodo speculativo.

Alla luce degli ultimi accenni del capitolo precedente, ci inseriremo ora nella filosofia più tarda di Fichte, cercando di valorizzarne sia la coerenza di fondo, sia le novità introdotte dal filosofo di Rammenau. Com'è certo, non potremo dilungarci nel tentativo di esaminare l'interezza del suo pensiero nella fase berlinese. Infatti, in contiguità con il tema del nostro elaborato, cercheremo di rimanere aderenti alla questione dell'immaginazione produttiva e della sua valenza all'interno della filosofia trascendentale, questione che verrà a configurarsi nei termini seguenti: da un lato, vedremo l'introdursi nella filosofia di Fichte una nuova dottrina, la *Bildlehre* (dottrina dell'immagine) basata sulla concezione del fenomeno (*Erscheinung*) come manifestazione ed espressione dell'Assoluto, cioè della "vita" (*Leben*), nel sapere stesso, dall'altro lato, osserveremo la trasformazione dell'immaginazione da mera "facoltà" dell'Io a movimento intrinseco del fenomeno e dell'apparizione (*Erscheinung*), ovvero il movimento del figurare (*Bilden*).

Su questo punto ci soffermeremo in modo particolare, ma affinché si possa parlare della *Bildlehre* di Fichte, risulta fecondo indagare, ancora una volta, l'immaginazione produttiva in quanto facoltà imprescindibile per il destino della filosofia<sup>66</sup>.

In tal senso, in un primo momento della filosofia trascendentale, l'immaginazione è stata la facoltà dell'animo umano che Kant aveva per certi aspetti riabilitato nel contesto della tradizione filosofica, ma che rimaneva difficile da cogliere nei suoi aspetti intelligibili e *produttivi*<sup>67</sup>. Da questo punto di vista, pur non essendoci traccia di un'opera fichtiana che tratti specificatamente la dottrina estetica, uno spirito autenticamente estetico sta alla base della filosofia di Fichte che, peraltro, permette di stabilire un nesso consustanziale con la matrice pratica e teoretica del suo pensiero.

Per rafforzare la tesi secondo la quale nella filosofia fichtiana è presupposta un'intrinseca istanza estetica, possiamo considerare il fatto che l'immaginazione è, contemporaneamente, oggetto e condizione della filosofia, in virtù del nesso che essa stabilisce fra sensibile ed intelligibile, custodendoli così in un'originaria unità. Infatti, sin dalla parte teoretica della *Grundlage* abbiamo potuto vedere l'immaginazione operante per il semplice fatto che la filosofia, per Fichte, è fondamentalmente rappresentativa. A buon diritto, Pareyson spiega in proposito che «il pensiero filosofico non crea il proprio oggetto<sup>68</sup>» infatti, guardando alla parte pratica della *Grundlage*, abbiamo ricostruito il movimento con cui la coscienza reale si rende “storia programmatica dello spirito umano”, confermando – ed anzi fondando - le ipotesi teoretiche della prima parte.

A partire da quanto detto e considerando l'operare dell'immaginazione produttiva, badando al percorso svolto dalla *Grundlage* “all'inverso”, partendo dunque dalla fine e arrivando al suo inizio, possiamo confermare come sia proprio l'immaginazione a spingere nella direzione della comprensione delle matrici ideali e teoretiche della coscienza reale, chiarendo il carattere essenzialmente rappresentativo della filosofia.

Dunque, Fichte ha valorizzato l'immaginazione all'interno della sua filosofia, riuscendo per di più a dimostrarla come l'imprescindibile facoltà che risponde ai bisogni rappresentativi della filosofia. Detto questo, non dobbiamo pensare che i concetti adoperati dal pensiero debbano essere sostituiti dalle immagini prodotte dall'immaginazione; piuttosto, dovremmo considerare il pensiero filosofico come un pensiero che pensa per concetti, consapevoli del fatto che gli stessi concetti si dispongono al loro utilizzo per mezzo della stessa immaginazione produttiva.

---

<sup>66</sup> «La stessa filosofia fichtiana ammette di essere prodotto e oggetto d'immaginazione proprio perché la stessa coscienza umana si basa tutta sull'immaginazione: è di qui che appare il carattere eminentemente estetico di questa filosofia, che forse proprio per questa sua ispirazione fondamentale ha trascurato di delineare compiutamente un sistema di estetica», L. Pareyson, *L'estetica di Fichte*, Guerini e Associati, Milano, 1997, cit. p. 47.

<sup>67</sup> In proposito, sembra doveroso segnalare il saggio: Pasquale Salvucci, *Dialettica e immaginazione in Fichte*, Argalia Editore, Urbino, 1963, p. 96 e più in generale il capitolo II: “Immaginazione e teoreticità”.

<sup>68</sup> L. Pareyson, *L'estetica di Fichte*, Guerini e Associati, Milano 1997, in particolare pp. 97-115.

Allora, nella speculazione fichtiana, la filosofia ad un tempo ha come suo *oggetto* l'immaginazione, dal momento che ne consente la comprensione e, per certi versi, come *prodotto* dell'immaginazione, in quanto può essere indagata e sviluppata grazie all'operato di questa facoltà<sup>69</sup>.

A tal riguardo, Luigi Pareyson afferma che il punto di vista estetico esibito dalla filosofia di Fichte assume il ruolo di «mediatore fra il punto di vista comune e quello trascendentale e filosofico<sup>70</sup>».

In proposito, guardando allo scritto incompiuto *Sullo spirito e la lettera in filosofia*, risulta chiaro che Fichte pensasse proprio alla costituzione di una dottrina estetica completa, sebbene questo progetto non abbia mai trovato esecuzione. Lo scritto appena menzionato sarebbe stato pubblicato soltanto anni dopo rispetto alla sua stesura, nel "Philosophisches Journal", sebbene questo, per vari motivi, sia stato prima attribuito al 1794, poi al 1795. Questo documento, assieme al *Sistema dell'etica* e all'esposizione della Dottrina della scienza del 1798, rappresentano la più chiara testimonianza di una forte componente estetica nel pensiero di Fichte. Del resto, anche guardando alla Dottrina dell'etica di Fichte del 1812, si può evincere come lo sviluppo del carattere creativo dell'agire morale (quindi pratico) ponga per certi aspetti alla base della moralità proprio una componente estetica. Per cui, nel mondo, nella realtà effettiva, irrompe quella componente di alterità di cui parlavamo anche nel secondo capitolo, quella dimensione estranea al sapere oggettuale esercitato dal *Wissen*, che si dischiude per mezzo della scaturigine della *Realität*, venendo a configurarsi nella *Wirklichkeit* soltanto *als Bild* (in quanto immagine) dell'Assoluto.

Ora, ribadita, una volta in più, l'importanza dell'immaginazione produttiva e le sue implicazioni teoretiche e pratiche, possiamo rivolgerci alla dottrina dell'immagine (*Bildlehre*) di Fichte.

Per quanto abbiamo finora affermato, possiamo constatare che il piano in cui Fichte si muove abbandona volutamente la distinzione kantiana tra estetica e logica trascendentale, cosicché, nella coscienza empirica si possa rintracciare il nesso organico fra intuizione e concetto<sup>71</sup>. Questo nesso organico ed originario è suggellato dall'immanente differenza che sussiste fra l'immagine e l'essere. Del resto, l'immagine è immagine di qualcosa con cui stabilisce un rapporto di differenza. Allora, da una parte avremmo l'essere, dall'altra avremmo l'immagine dell'essere. Dunque, per poter concepire quella che pare un'immediata distinzione fra l'essere e l'immagine, abbiamo bisogno che la stessa immagine si presenti nella sua struttura, la quale si può esprimere mediante la sostantivizzazione di

---

<sup>69</sup> «L'immaginazione, dunque, in questa audacissima parte del sistema in cui la riflessione filosofica oltrepassa i confini della coscienza umana per farne la preistoria, non solo la spinge e la guida, ma anche la garantisce e la costituisce, perché se la filosofia ha da essere rappresentativa, che cos'è che ne conserva la rappresentatività, là ove non c'è nulla di reale da rappresentare, se non l'immaginazione, la quale anticipa, nella parte preistorica dell'indagine filosofica, quella rappresentatività che inerisce necessariamente alla sua parte storica, e cioè a quella in cui si fa la fenomenologia dello spirito reale?», L. Pareyson, *L'estetica di Fichte*, cit. p. 57.

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 38.

<sup>71</sup> Per un approfondimento sul tema in questione cfr. A. Bertinetto, *La forza dell'immagine, argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di J.G. Fichte*, Mimesis, Milano-Udine, 2010, in particolare pp. 58-61.

due proposizioni: l'*als* (in quanto) e il *durch* (mediante, attraverso). Infatti, per poter apparire in quanto immagine (*erscheinen als Bild*), questa immagine deve mostrarsi in quanto immagine, pena il suo confondersi con ciò che essa rappresenta, poiché questa, per essere immagine, non può confondersi con ciò di cui è immagine e con cui, come dicevamo, instaura un rapporto di immanente differenza. In proposito, l'essere, che per sua natura è soltanto essere, non può dirsi immagine e, considerata la sua non-figuratività, l'immagine può dirsi tale solo attraverso (*durch*) la relazione differenziale che instaura con l'essere. In altri termini, mediante (*durch*) questa differenza, l'essere rimane essere, mentre l'immagine si configura come immagine dell'essere. In questo senso, la figuratività appartiene soltanto all'immagine che instaura un rapporto con ciò che, al contrario, è non-figurativo, ovvero, l'essere.

Conseguentemente, seguendo questo ragionamento, possiamo accedere ad un'ulteriore distinzione dell'immagine: in primo luogo essa è copia (*Abbild*), mera immagine dell'essere, in secondo luogo può dirsi immagine riflessa in quanto immagine, poiché la riflessione che si esercita sull'immagine scorge lo iato che si istituisce fra l'immagine stessa e l'essere di cui essa è immagine, e così l'immagine si scopre come concetto (*Begriff*).

Quando avviene questa intuizione, e specificatamente nell'intuizione dell'immagine in quanto immagine, ci si eleva dalla presa di coscienza empirica alla presa di coscienza trascendentale di questa differenza fra immagine ed essere. In proposito, Fichte parla di "*Denkform*" (forma del pensiero), in cui la differenza si rivela anche come unità, poiché essere e immagine possono soltanto sussistere uno mediante l'altro.

Per cui, grazie al concetto di *Bild*, Fichte esibisce un nuovo nesso consustanziale che si viene a formare, quello fra l'immagine e il sapere. Infatti, potremmo asserire che l'immagine è già l'espressione di un sapere, in questo senso, essa esprime l'interezza della figuratività, la totalità dell'immaginalità, in quanto immagine o forma del pensiero. Pertanto, la movenza del sapere che riflette su se stesso della *Wissenschaftslehre*, si ripresenta nell'immagine che permette di cogliere le strutture di pensiero grazie ad una loro esibizione effettiva, ma che è anche auto-riflessiva e ricorsiva (per quanto concerne il concetto di ricorsività avremo modo di approfondire in seguito).

Del resto, anche quando cercavamo di spiegare in che modo Fichte potesse smarcarsi dall'accusa di "nichilismo", ci siamo occupati di spiegare il progetto della *Wissenschaftslehre*, considerandola non come un'ontologia, bensì in quanto indagine sulla forma del sapere. Allora, possiamo stabilire un rapporto di equipollenza fra l'espressione "sapere intorno alla forma del sapere" (riferendoci alla *Wissenschaftslehre*) e l'espressione "immagine dell'immagine in quanto immagine".

Dunque, si può dire che la coscienza empirica, nel suo constatare la differenza tra essere e immagine, rimanga al livello fattuale della realtà, quello della mera immagine come *Abbild*, della copia illusoria

come *Schein* (apparenza, parvenza), senza riuscire a comprendere l'immagine in quanto concetto, ovvero l'immagine in quanto (*als*) immagine o *Er-scheinung*.

Ciò che si osserva qui è dunque l'assoluta inseparabilità di intuizione e concetto. La loro assoluta unità<sup>72</sup>.

Stando alla citazione, possiamo ritenere che Fichte abbia compiuto un passo oltre la teoria kantiana dello schematismo. Infatti, non ci sarebbe bisogno della mediazione di uno "schema" che si frapponga fra l'intuizione e il concetto, poiché essi rappresentano già la coscienza genetica della realtà. Infatti, in Fichte ogni immagine è mera immagine (intuizione o *Abbild*) e al contempo immagine dell'immagine (concetto). In questo modo, viene meno lo "schema" kantiano, che rappresentava la regola affinché il concetto e l'intuizione potessero co-implicarsi senza risultare rispettivamente né «vuoti», né «cieche»<sup>73</sup>.

A questo punto, se il sapere deve comprendersi come immagine, allora deve preventivamente comprendere il suo sapere sul sapere come esso stesso immagine. In altre parole, la dottrina della scienza, in quanto immagine del sapere, deve potersi cogliere come tale, deve farsi consapevole del fatto di essere essa stessa un'immagine del sapere. In questo modo, lo spirito trascendentale di Fichte si manifesta in tutta la sua radicalità, riuscendo a tornare riflessivamente sulle proprie operazioni di pensiero.

In questo modo, possiamo comprendere un passaggio ulteriore. Infatti, quella distinzione tra essere ed immagine ora si rivela come una distinzione già contenuta nel concetto di immagine. Effettivamente, tornando auto-riflessivamente alla riflessione svolta, quando si pensa alla differenza fra l'essere e l'immagine, ci si accorge di ritrovarsi già al cospetto di un'immagine. Del resto, il paragone fra i due termini avviene in realtà fra l'immagine dell'essere e l'immagine dell'immagine. In altri termini, abbiamo compreso che la differenza non sussiste in altro che in una differenza dell'immagine da se stessa.

Perciò è chiaro che l'immagine da costruire non è immagine di un qualche fatto che si presenta nell'intuizione effettiva; bensì l'immagine scaturisce puramente e meramente attraverso il comprendere del comprendere, dunque un'immagine effettiva unicamente nella dottrina della scienza, ed al di fuori di essa no<sup>74</sup>.

---

<sup>72</sup> J. G. Fichte, *Neues Diarium von 25. Oktober an. 1813*, in *Ultima inquirenda*, a cura di R. Lauth, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2001, cit., pp. 146-147. Per tutte traduzioni delle citazioni prese dal *Diarium* cfr., A. Bertinetto, *La forza dell'immagine, argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di J.G. Fichte*, Mimesis, Milano-Udine, 2010, in particolare cap. II, pp. 45-92.

<sup>73</sup> I. Kant, *Critica della ragione pura*, a cura di Giovanni Gentile, Giuseppe Lombardo Radice, Laterza, Roma-Bari 2023, pp. 131-187.

<sup>74</sup> J. G. Fichte, *Dottrina della scienza 1813*, a cura di G. Gambaro, Roma TrE-Press, Roma, 2018, pp. 72-73.

La filosofia fichtiana ribadisce il senso della *Wissenschaftslehre*, concepita come sapere del sapere e nello stesso tempo come immagine del sapere che appare, così come appaiono le cose di cui esso sa. In questo senso la dottrina della scienza è *Bildlehre*, dottrina dell'immagine che si comprende riflessivamente come immagine del sapere. È forse per questo che la *Wissenschaftslehre* non dispone di un'unica esposizione, poiché essa non può ipostatizzarsi e reificarsi nel mondo in un sapere dato in modo definitivo, dal momento che questo è solo un'apparizione (*Erscheinung*) dell'Assoluto (*Leben*), dunque permane sempre la possibilità di esporre la dottrina della scienza in modo sempre nuovo<sup>75</sup>.

A questo punto, la riflessione che si tratta di sviluppare deve intrecciare diversi scritti di Fichte, a partire dal ciclo di lezioni che egli tenne sulla *Logica trascendentale* nel 1812<sup>76</sup>, il *Diarium* e la *Wissenschaftslehre* del 1813.

Partiamo dunque dalla *Transzendente Logik*, e in particolare dal suo primo ciclo sull'“essenza dell'empiria”<sup>77</sup>.

Secondo il presupposto il sapere è originariamente, nel suo semplice e assoluto essere, immagine, è da cima a fondo immagine dell'assoluto [...]. Essenza dell'immagine: concetto originario e primo<sup>78</sup>.

Come già esplicitato, l'immagine, per sua essenza, rinvia ad un'alterità, a qualcosa che la precede in termini trascendentali. A questo punto della speculazione, Fichte può parlare del “vivere” (*leben*) come Principio assoluto che nella forma dell'immagine (*Bild*) appare (*erscheinen*). Dunque, l'immagine si fa portatrice nel mondo del Principio che appare, pur senza riuscire ad esaurire, nell'apparizione suddetta, tutta la portata del *leben*.

Quindi, per un verso l'Assoluto trova la sua espressione nell'immagine, infatti, soltanto concedendosi ad essa, il principio può trovare una manifestazione, per un altro verso però, questo stesso assoluto, si sottrae dall'immagine. Da quest'ultimo punto di vista, possiamo affermare che l'Assoluto non si trova totalmente esaurito nell'apparizione dell'immagine poiché, qualora lo fosse, esso incomberebbe

---

<sup>75</sup> «L'immagine è costituita cioè da un processo riflessivo e ricorsi Ivo, che agisce anche sulla teoria dell'immagine che è la filosofia. Infatti, la teoria dell'immagine è elaborata per comprendere il sapere. La teoria offre un'immagine del sapere come immagine: perciò se si vuole comprendere il sapere si deve prendere coscienza del fatto che nella stessa riflessione epistemologica intorno al sapere si pratica sapere, si esercita sapere. La struttura della forma che deve essere spiegata è la stessa forma della spiegazione. La WL è insomma teoria dell'immagine che è essa stessa immagine, ovvero teoria dell'apparire dell'essere che è essa stessa apparire: quindi il sistema filosofico (la WL) è a un tempo fenomenologia e fenomeno», A. Bertinetto, *La forza dell'immagine, argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di J.G. Fichte*, Mimesis, Milano-Udine, 2010, in particolare pp. 27-44.

<sup>76</sup> Cfr., Pasquale Salvucci, *Dialettica e immaginazione in Fichte*, Argalia Editore, Urbino, 1963, in particolare pp. 57-72.

<sup>77</sup> Sulla logica trascendentale, cfr. A. Bertinetto, *L'essenza dell'empiria: saggio sulla prima «Logica trascendentale» di Fichte (1812)*, Loffredo, Napoli 2001.

<sup>78</sup> J. G. Fichte, *Logica trascendentale I*, cit., p.57.

nella sua reificazione, nella sua oggettivazione nel mondo, ciò che non può accadere proprio in virtù della sua *assolutezza*. Lungi dal sussistere un rapporto di trascendenza fra il Principio e l'immagine di esso, cosa che farebbe scadere questa disamina nel dogmatismo, il Principio appare (*erscheinen*) attraverso (*durch*) l'immagine (*Bild*), pur mantenendo una sua eccedenza rispetto all'immagine stessa.

Ora, alla luce di quanto abbiamo detto, è chiaro che l'*Einbildungskraft* non può ricoprire un ruolo semplicemente riproduttivo, essa non può essere considerata semplicemente la facoltà che riproduce immagini poiché, se è vero che essa produce immagini, è altrettanto vero che queste immagini si caratterizzano per essere *a priori*. In tal senso, l'*Einbildungskraft* crea immagini prefiguranti, crea modelli di realtà. Essa si rivela come qualcosa che, alla pari del Principio, non si esaurisce nel soggetto, poiché ora il soggetto trascendentale passa dall'essere principio del sistema – come avveniva nella fase jenese del pensiero fichtiano - all'essere principiato, posto cioè in essere dall'Assoluto come “vita originaria”. Il Principio si svela come qualcosa di assolutamente de-soggettivato, esso è *Leben* (vita) poiché, in questa accezione, il *vivere* è la forma rischiarata del *Bilden*, del figurare una realtà potendo plasmarla liberamente, rivelando il pieno senso della libertà<sup>79</sup>.

In altri termini, Fichte sta compiendo un approfondimento della *Wissenschaftslehre*, infatti, il riconoscimento e la consapevolezza che il concetto di immagine produce sintetizza l'intuizione e il concetto in unità.

Adesso, possiamo parlare dell'immagine come *DurchEinheit*<sup>80</sup> (unità che mediante sé è duplicità). Infatti, l'immagine dimostra di essere genesi di sé e al contempo genesi dell'essere che in essa vien figurato. Allora, l'immagine ha davvero un carattere genetico e creativo, anche se, lo ricordiamo, non si tratta della genesi della realtà, delle cose, ma della genesi di idee e concetti. L'immagine crea una *visione* sulla realtà, non la realtà in quanto tale. A partire da ciò, possiamo evincere come l'ontologia che cercava di costruire la tradizione sia stata completamente rovesciata da un'impostazione di questo tipo. Infatti, Fichte afferma:

Ciò che appare come essere è nulla<sup>81</sup>.

L'essere (*Sein*) può dirsi tale, ma soltanto in quanto (*als*) fenomeno (*Erscheinung*), soltanto in quanto immagine (*Bild*) di un'alterità, quella stessa alterità che mantiene, nell'immagine, una potenza

<sup>79</sup> «La filosofia stessa è la forma rischiarata del *Bilden*; è immaginare-formare consapevole della propria facoltà di formare, di plasmare liberamente il mondo. [...] Al livello fondativo della WL esprime il principio della libera scelta per la riflessione trascendentale», A. Bertinetto, *La forza dell'immagine, argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di J.G. Fichte*, cit., p. 57.

<sup>80</sup> J. G. Fichte, *Neues Diarium von 25. Oktober an 1813*, in *Ultima inquirenda*, a cura di R. Lauth, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2001, cit., p. 257.

<sup>81</sup> «*Das als Seyn erscheinende ist nichts*», *Ivi*, p. 195.

genetica che aprendosi permette la configurazione di un mondo. Allora, quella che abbiamo denominato “mera immagine”, se assolutizzata, appartiene al piano della mera “parvenza” (*Schein*), poiché confonde i due piani dell’essere e dell’immagine. Al contrario, l’“immagine dell’immagine”, comprendendo la “mera immagine” e facendosi *DurchEinheit*, comprende essere e immagine allo stesso tempo, avvalendosi della sua potenza creatrice.

Così, Fichte ha sviluppato la dottrina della scienza nella sua fase berlinese delineandola nei termini di una autentica “dottrina dell’immagine”. Possiamo ritenere compiuta la risposta all’accusa jacobiana di “nichilismo”: a questo livello, infatti, l’immagine è apparizione (*Erscheinung*) dell’Assoluto, quindi ciò che tuttavia non equivale a dire che il fenomeno possa venire concepito né come un essere dogmaticamente inteso né come un “nulla”.

A questo punto, rimangono da inquadrare tre differenti questioni. In prima battuta, dovremo considerare quale statuto assuma l’empiria in un contesto di questo tipo, in un secondo momento dovremo osservare quale sia il posto occupato dall’egoità; infine, considereremo la questione del *Vermögen* (potenza) del figurare.

Per quanto concerne lo statuto dell’empiria, Fichte la descrive come un apparire “esteriore” del Principio. La dimensione empirica, per sua natura, stabilisce un legame con il sapere empirico venendo a configurarsi «nei termini della *forma* che il “vivere” esibisce al fine di esplicitare il proprio contenuto, la propria autentica “realtà” (*Realität*)<sup>82</sup>». Il *Leben*, per il tramite del movimento del *Bilden*, si manifesta, disvelando la realtà soprasensibile (*Realität*) come vero e proprio contenuto della realtà effettiva (*Wirklichkeit*) che ritrova nell’empiria soltanto la sua forma. In quest’ottica, anche il sapere empirico non può far altro che mostrarsi come il “tramite” di un sapere originario ed assoluto. Il sapere empirico, potendo stabilire un nesso con il sapere assoluto, può dirsi sapere autentico, ora connesso inestricabilmente al sapere assoluto della dottrina della scienza. In altre parole, il sapere empirico si qualifica nei termini di un sapere “di partenza”, come quella base a partire dalla quale è possibile risalire in direzione del sapere assoluto.

Quanto sostenuto sin qui, ci porta a ragionare intorno alla possibilità di auto-riflessione che il sapere può compiere tornando su se stesso. Stiamo parlando della capacità della “riflessibilità” (*Reflexibilität*). Infatti, soltanto in virtù di questa capacità che il sapere oggettuale detiene, possiamo pensare ad un sapere che, tornando auto-riflessivamente a ragionare sulle proprie condizioni di possibilità, possa anche accorgersi di essere soltanto la scaturigine ultima di un sapere che si colloca ad un livello più alto rispetto a quello occupato dal sapere empirico stesso<sup>83</sup>. Quanto sostenuto finora, ci introduce nella questione della soggettivazione:

---

<sup>82</sup> G. Gambaro, *Filosofia trascendentale e orizzonte pratico nell’ultimo Fichte*, Cleup, Padova 2020.

<sup>83</sup> Per approfondire la seconda fase speculativa di Fichte cfr., S. Furlani, *L’ultimo Fichte. Il sistema della Dottrina della scienza negli anni 1810-1814*, Guerini e Associati, Milano 2004.

[in] quella intuizione dell'assoluta riflessibilità si trova il luogo di nascita della libertà: vale a dire dell'essere proprio del sapere, ovvero l'*io*, che prima prima rimaneva attaccato alle sue determinazioni, qui è nella sua purezza<sup>84</sup>.

Dal passo, risulta chiaro che Fichte sta deducendo la coscienza empirica come condizione imprescindibile per lo sviluppo della libertà e della filosofia. Da questo punto di vista, la riflessibilità gioca un ruolo fondamentale, infatti, grazie alla riflessione, per mezzo della visione del proprio vedere, la coscienza empirica può inverarsi in un *io*. In questo senso, l'*io*, in virtù della figuratività (*Bildlichkeit*), si può configurare nei termini della visibilità (*Sichtbarkeit*): da principio primo l'*io* diviene principiato e, alla luce del suo essere "*durch*", consiste nella possibilità di portare ad apparizione l'Assoluto.

L'intera figuratività o empiria deve [*muß*] perciò farsi concepire come *io* e l'*io* deve farsi concepire come l'intera visibilità: i due concetti sono assorbiti l'uno dall'altro. Empiria=*io*. *Io*=empiria<sup>85</sup>.

Sia l'*Ich* che la *Wirklichkeit* altro non sarebbero che due "provincializzazioni" del processo di manifestazione del Principio. Infatti, l'*io*, come già ribadito, si trova a ricoprire un posto decentrato rispetto alla centralità che assumeva durante il periodo jeneso della speculazione fichtiana. L'*io* non pone la realtà e nemmeno la sua figuratività, bensì, mediante (*durch*) quest'ultima, si rende principiato dell'Assoluto, da cui questo processo di manifestazione dipende.

Ciò detto, comprendiamo che l'empiria, così concepita, rappresenta la manifestazione dell'Assoluto: senza la *Wirklichkeit* la *Realität* stessa del *leben* non potrebbe trovare configurazione alcuna. Dunque, possiamo dire che, da un punto di vista epistemologico, la realtà empirica rappresenta un momento imprescindibile nel processo di manifestazione dell'Assoluto.

Proposizione. La figuratività si rende visibile soltanto attraverso il *medium* di un principio deposto, un *io*. In quanto *principiato*: evidentemente mediante l'intuibilità di questo principio essa è un molteplice, la cui unità è soltanto il fatto che l'*io* è nella sua totalità suo principio. In esso è deposta l'intera figuratività in quanto principio. Opposizione. La figuratività non può fatto rendersi visibile in quanto principiato, ma in quanto un essere fattuale che semplicemente sussiste e che dunque, una volta che è, è e basta. Sintesi. Una volta che si rende visibile, la figuratività deve perciò semplicemente deporsi in entrambe le forme; nell'*io* e nell'essere, o non *io*: in *un* sol colpo. La sua visibilità è il deporre di queste

---

<sup>84</sup> J. G. Fichte, *Logica trascendentale I. L'essenza dell'empiria*, a cura di A. Bertinetto, Guerini e Associati, Milano, 2000, p. 110.

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 212.

due forme nell'assoluta, inseparabile unità. Questo è ciò che importa: non uno dopo l'altro, ma entrambe le forme in uno. [...] Il punto assolutamente sintetico dell'unità di entrambi è l'apparizione assoluta della figuratività<sup>86</sup>.

Giunti a questo livello, possiamo nuovamente ridefinire i risultati acquisiti. In primo luogo, ci siamo occupati di stabilire quale fosse lo statuto dell'empiria, e abbiamo potuto appurare come la forma dell'io costituisca la visibilità (*Sichtbarkeit*) della figuratività (*Bildlichkeit*). In quest'ottica l'io in quanto *medium* pone in essere uno stringente legame fra l'Assoluto e il mondo empirico, fra *Realität* e *Wirklichkeit*, nonché fra la *Wissenschaftslehre* ed il sapere empiricamente connotato.

Ad ogni modo, a ben vedere, la realtà empirica può esser vista anche nella sua costitutiva contrapposizione all'io. Infatti, guardando all'io per come esso agisce nella realtà che lo circonda, questa può solo caratterizzarsi per essere contrapposta all'io. In tal senso, essa si rivela come non-io e dunque, retrospettivamente anche l'io non potrà far altro che caratterizzarsi come la negazione del non-io. Pur essendo oramai lontani dalla fase speculativa del periodo jeneso di Fichte, rinveniamo, ancora una volta, i “vecchi termini” utilizzati dal nostro per descrivere il carattere di implicazione e contemporanea esclusione degli stessi termini che costituiscono la realtà dell'esperienza coscienziale. Ora, io e non-io non sono più l'esito del lavoro svolto dall'immaginazione produttiva, bensì il risultato della manifestazione del *Leben* in quanto assoluto Principio che rinviene nella figuratività del mondo empirico il mezzo per la sua apparizione. In altre parole, il rapporto di esclusione e simultanea implicazione di io e non io, il loro richiamarsi ed escludersi, dischiude la possibilità che si dia la realtà effettiva.

Innalzando ancora il livello della speculazione, Fichte parla di un'unica realtà che si manifesta in due momenti differenti, l'uno dell'io e altro del non-io. Pertanto, l'io è principio, ma ora soltanto della realtà empirica, che rappresenta anche la sua contrapposizione nella forma del non-io<sup>87</sup>.

A questo punto, sembra doveroso chiarire un punto. Infatti, in questa fase della speculazione fichtiana, l'io, propriamente, rimane principiato, non vero e proprio principio. La sua natura è quella di *medium* nel fenomeno di apparizione (*Erscheinung*) del Principio (*Leben*), anche se, di fronte all'empiria, esso risulta principio. A ben vedere, mediante l'esercizio della riflessibilità, l'io può scorgersi ad un tempo come principio teoretico e pratico dell'empiria, e in un altro momento come provincializzazione del processo ostensivo che porta alla manifestazione della *Realität* nella *Wirklichkeit*. A questo livello,

---

<sup>86</sup> *Ivi*, pp. 221-222.

<sup>87</sup> Il percorso svolto finora segue i passi della monografia: G. Gambaro, *Filosofia trascendentale e orizzonte pratico nell'ultimo Fichte*, Cleup, Padova, 2020, in particolare, per i temi trattati in questa parte e per i relativi approfondimenti cfr., pp. 66-81.

l'io è essenzialmente il “vedersi del vedere”, un'attività di visione esercitata sulla visione che esso ha di sé.

Ora, stabilito lo statuto che pertiene all'empiria e alla soggettività nella più tarda speculazione di Fichte, dobbiamo soffermarci su un punto in particolare che non è ancora stato richiamato. Durante questa disamina, abbiamo più volte notato come, nel contesto della *Wissenschaftslehre*, non sia possibile arrestare la riflessione sui raggiungimenti speculativi che si susseguono. In questo modo, si fa della riflessione un'auto-riflessione. In altri termini, la dottrina della scienza è una riflessione sul sapere che parte dal sapere stesso, è un'auto-riflessione che il sapere compie su di sé, è una presa di coscienza per mezzo dell'autocoscienza e, in quanto tale, è assolutamente indipendente e libera da qualunque influenza estranea ad essa. Infatti, in virtù di questa ricorsività, la *Wissenschaftslehre* si configura nei termini di un'epistemologia trascendentale che comprende l'immagine come immagine dell'essere e che si scopre come immagine, o, piuttosto, come l'immagine in quanto tale.

Ebbene, possiamo ritenere la filosofia come attività che concepisce il “figurare” (*Bilden*), ma in modo del tutto atipico. Infatti, la filosofia può comprendere il formare solo togliendolo dal suo concetto, così da scorgerne la potenza (*Vermögen*) originaria. In altre parole, la filosofia, abbandonando l'immagine del *Bilden*, “vede” lo stesso come condizione genetica delle immagini tutte.

Ora, l'*Einbildungskraft*, intesa come attività, si è configurata nei termini della capacità di figurare.

Ebbene, il carattere fondamentale di questa attività risiede nel suo essere de-soggettivata, a tal punto che soltanto il *Leben* (vivere) può costituirsi come suo soggetto attivo. Nessun soggetto individuale può porsi come genesi del movimento del figurare, in quanto il *Bilden* è anche auto-riflessione del *Bild*, che si scorge come immagine di sé e che così comprende il significato originario e genetico di sé. In altre parole, l'unico principio di cui possiamo parlare a questo livello è il *Leben*<sup>88</sup> che rappresenta l'Assoluto come immagine e che in quanto tale può dirsi anch'esso immagine.

Tornando al *Diarium*:

Esso è, non non è<sup>89</sup>.

---

<sup>88</sup> Sul rapporto che si istituisce fra *Leben* e *Bewusstsein* nella tarda speculazione di Fichte cfr., A. Bertinetto, *Sehen ist Reflex des Lebens. Bild, Leben und Sehen als Grundbegriffe der transzendentalen Logik Fichtes*, in E. Fuchs-M. Ivaldo - G. Moretto, *Der transzendental-philosophische Zugang zur Wirklichkeit*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canustatt, 200, pp. 269-306; inoltre, A. Bertinetto, *Die Grundbeziehung von Leben und Sehen in der ersten Transzendentalen Logik Fichtes*, in “Fichte-Studien” 20, 2003, pp. 203-213; J.-Ch. Goddard, *La philosophie fichtéenne de la vie: le transcendantal et la pathologique*, Vrin, Paris 1999; G. Zöllner, *On revient toujours. Die transzendentalen Theorie des Wissen beim letzten Fichte*, in “Fichte-Studien” 20, 2003, pp. 253-266.

<sup>89</sup> «*Es ist, est ist nicht nicht*» J. G. Fichte, *Neues Diarium von 25. Oktober an. 1813*, in *Ultima inquirenda*, a cura di R. Lauth, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2001, cit., p. 282.

Dunque, l'Assoluto, pur sottraendosi parzialmente alla gravidanza delle immagini in cui esso si configura, si dimostra come la radice genetica dell'io e dell'essere. In tal senso, questi ultimi si dimostrano, a loro volta, in qualità di immagini della vita<sup>90</sup>.

Allora, avendo seguito lo svolgimento della *Bildlehre* di Fichte, possiamo ritenere di aver dimostrato, che fra il *Bild* e il *Leben* sussiste una reciproca relazione di scambio (*Wechsel*), che richiama, per un verso la questione riguardante la ricorsività, per l'altro la filosofia come dottrina dell'immagine.

Ebbene, possiamo ritenere di aver sufficientemente ricostruito la differenza fra la vita e l'immagine che di essa si può avere. A tal riguardo, Fichte rimarca:

Un'immagine *uccide* la vita: immagine della *vita* deve essere pertanto un risvegliare la morte, l'immagine ha *necessariamente* queste due forme fondamentali. L'una non è senza l'altra<sup>91</sup>.

Con questa citazione, Fichte pone nuovamente a tema il rapporto fra vita e immagine della vita.

Il rapporto di massima contraddizione che sussiste fra i due termini in questione esprime, nel contempo, la necessaria coimplicazione dei due termini. La vita (*Leben*) deve accettare la morte di una sua "parte", affinché quella stessa parte divenga vita, grazie al suo farsi immagine. L'immagine è il veicolo attraverso il quale la vita può giungere all'apparire (*Erscheinen*) come fenomeno<sup>92</sup>

L'assolutezza è un'immagine del vivere; realizzata mediante la precedente costruzione di un *Mediante*; e l'essere è allora un'immagine dell'assolutezza<sup>93</sup>.

In questo modo, la *Wissenschaftslehre* ha rischiarato anche la sua portata etico-pratica. Infatti, essa adempie al compito di ravvivare il *Bilden*, in quanto attività dell'*Einbildungskraft*, che non può far altro che attestarsi ricorsivamente come genetica, rifiutando la staticità di un'unica forma e di un'unica formazione<sup>94</sup>.

---

<sup>90</sup> «Se l'Assoluto è concepito come inconcepibile, la vita, il principio dell'immagine, dev'essere anch'essa *immagine*, ancorché *originaria* o archetipica (*UrBild*): un'immagine che esprime, proprio apparendo nell'immagine, ciò che è irriducibile all'immagine. Gli unici caratteri che è possibile ascrivere al *vivere* sono due non-caratteri, [...] la *Bildlosigkeit* o *Reflexionslosigkeit*, cioè il fatto di sfuggire costitutivamente all'immagine, al fenomeno, alla presa della riflessione, e positivamente il fatto che "esso [il vivere] è, *non non è*": è cioè principio del sapere e dell'essere. Anche queste determinazioni minimali sono piuttosto la negazione di ogni determinazione, costituiscono un'immagine: affermare l'afiguratività della vita implica insomma assegnarle comunque una 'figura'», A. Bertinetto, *La forza dell'immagine, argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di J.G. Fichte*, cit., p. 84.

<sup>91</sup> J. G. Fichte, *Neues Diarium von 25. Oktober an. 1813*, in *Ultima inquirenda*, a cura di R. Lauth, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2001, cit., p. 325.

<sup>92</sup> «La vita non entra affatto immediatamente nell'immagine, ma soltanto in *un'immagine della sua immagine*» *Ivi*, p. 201.

<sup>93</sup> *Ivi*, p. 229.

<sup>94</sup> «In tal senso, essa esprime la (nostra) vita come creazione continua del mondo, che rigenera continuamente le proprie modalità di esplicazione, e che quindi sollecita di principio l'esercizio della libertà». A. Bertinetto, *La forza*

A questo punto, cercheremo di inquadrare il concetto di *Vermögen* (potenza), prendendo maggiormente in esame l'esposizione della Dottrina della scienza del 1813. Questa esposizione tenta una ricostruzione della *Bildlehre*, pur essendo rimasta incompleta a causa della guerra contro Napoleone.

Il concetto di *Vermögen* consente a Fichte di stabilire un collegamento fra l'Assoluto come principio ed il suo divenire fenomeno attraverso l'apparire<sup>95</sup>. Abbiamo già avuto modo di vedere che, nell'immagine della vita, rinveniamo la vita stessa come scaturigine originaria. Dunque, l'auto-creazione che il *Leben* permette, in un primo momento, non si presenta come qualcosa di configurato, non ha una forma già stabilizzata e cristallizzata nel reale. In altri termini, cogliere la creazione del *Leben* in quanto tale, significa non poterla scorgere ancora in quanto prodotto obiettivato nel mondo, bensì come originaria creazione colta nel suo aspetto dinamico.

Allora, possiamo dire sin da subito che, grazie al concetto di potenza, possiamo cogliere il dispiegarsi della vita come fenomeno. Così, Fichte stabilisce il nesso fra l'Assoluto e il fenomeno, ma che nel suo essere potenza diviene, pur non essendo ancora molteplice. Infatti, il *Vermögen* è uno, dunque è assoluta potenza che in quanto è, in altro non può configurarsi che nella vita e, poiché quest'ultima si scorge come immagine di sé, nel concetto di potenza rinveniamo le matrici trascendentali del reale che, a partire da questo stesso concetto, può giungere ad apparire<sup>96</sup>.

Al fine di ricostruire le argomentazioni presenti nella Dottrina della scienza del 1813, risulta proficuo recuperare il concetto di *intellektuelle Anschauung* (intuizione intellettuale), poiché questo concetto si lega a doppio filo con il concetto di *produktive Einbildungskraft* (immaginazione produttiva), nell'esposizione in esame.

Potremmo dire che Fichte afferma il concetto di intuizione intellettuale come un'auto-intuizione veicolata dalla volontà. Così, perveniamo all'intuizione di un processo che risulta anteriore in termini trascendentali rispetto all'egoità. In questo modo, l'intuizione intellettuale è anche quel processo che permette la visione dell'io sia come principio dell'empiria, sia come principiato, ovvero *durch*. Allora, attraverso la sua volontà, il soggetto trascendentale si scorge quale principio dell'empiria, in quanto si rende capace di esprimersi nel mondo attraverso di essa, ma nello stesso tempo, la soggettività vien vista come *medium* dell'apparire dell'Assoluto. Dunque, solo in virtù dell'intuizione intellettuale la soggettività si comprende nel suo carattere duplice di principio e principiato<sup>97</sup>.

---

dell'immagine, argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di J.G. Fichte, Mimesis, Milano-Udine, 2010, p. 91.

<sup>95</sup> Sui concetti di "essere" e "divenire" cfr., G. Rametta – M. Donà, *Essere e divenire, riflessioni sull'incontraddittorietà a partire da Fichte*, cit., pp. 9-46.

<sup>96</sup> Cfr. G. Rametta, *Take five, cinque contributi su Fichte e la filosofia trascendentale*, Mimesis, Milano-Udine, 2021, pp. 46-49.

<sup>97</sup> Cfr., G. Gambaro, *Filosofia trascendentale e orizzonte pratico nell'ultimo Fichte*, cit., pp. 87-94 e 206-211.

Nell'esposizione del 1813, ritroviamo il collegamento fra intuizione intellettuale e immaginazione produttiva riunito nel concetto di "intelletto assoluto". Questo legame è un legame genetico che connette la soggettività trascendentale, colta dall'intuizione intellettuale, all'immagine che si conosce come immagine di se stessa in quanto immagine. A partire da qui, abbiamo potuto comprendere come il movimento che nella fase jenese caratterizzava l'immaginazione produttiva non fosse più attribuito da Fichte ad una facoltà del soggetto – appunto l'*Einbildungskraft* -, ma fosse piuttosto ricondotto ad una componente anteriore alla soggettività stessa, ossia al "figurare" (*Bilden*) come potenza espressiva dell'Assoluto sottesa al suo apparire.

Nell'esposizione del 1813, viene ribadito il senso del progetto della dottrina della scienza tutta; Fichte scrive:

[noi] siamo: coloro che *comprendono* il comprendere medesimo: essendo pertanto l'espressione e l'attuazione dell'ultimo elemento della *comprendibilità* che è presupposta in quanto tale elemento<sup>98</sup>.

In base alla citazione, il sistema filosofico di Fichte, come ribadito più volte, travalica i limiti della coscienza empirica, approdando così ad un sapere che esibisce la genesi di fatti a partire dal principio del *Bilden* in quanto espressione del *Leben*.

Allora, mantenendo salde le acquisizioni del presente capitolo riguardo al rapporto differenziale fra essere ed immagine dell'essere, anche l'immagine si rende intuizione intellettuale, nella misura in cui, attraverso un atto di auto-riflessione, si comprende come immagine in quanto (*als*) immagine. Questa operazione di auto-riconoscimento costituisce l'intelletto (*Verstand*).

L'intelletto assoluto è compreso come immagine della *Bildlichkeit* (immaginalità), oltre che di se stesso. Quindi, l'io e l'immagine sono gli elementi costituenti dell'intelletto assoluto che possono essere colti mediante la sinergia tra l'intuizione intellettuale e l'immaginazione produttiva. Per questo, Fichte scrive:

*L'intelletto assoluto* essendo ciò che fa dell'immagine per l'appunto un'immagine, per eccellenza: non ciò che genera, bensì ciò che coglie l'essenza dell'immagine, immagine che è senza di lui, e di cui esso è la mera forma dell'essere, *in quanto immagine*, con il suo opposto in quanto non-immagine<sup>99</sup>.

Quindi, per mezzo dell'intelletto assoluto, l'immagine si coglie per un verso come immagine dell'Assoluto, quindi come fenomeno dell'Assoluto, per l'altro coglie nell'immagine il principio dell'immagine.

<sup>98</sup> J. G. Fichte, *Dottrina della scienza 1813*, a cura di G. Gambaro, Roma TrE-Press, Roma, 2018, p. 71.

<sup>99</sup> J. G. Fichte, *Dottrina della scienza 1813*, cit., p. 77.

l'una è *immagine assoluta*: che non pone niente al di fuori di sé; la seconda è invece un'immagine che pone e figura un'immagine: immagine di X in quanto immagine dell'assoluto, e quanto alla sua forma, dunque, assolutamente *immagine*<sup>100</sup>.

Allora, possiamo ulteriormente ribadire la ricorsività dell'immagine e dell'indagine che sull'immagine si compie, nel contesto della *Wissenschaftslehre*. Infatti, noi che facciamo esercizio di *Wissenschaftslehre*, ci scopriamo come immagine dell'Assoluto poiché la stessa dottrina della scienza è immagine dell'Assoluto. In altri termini, la *Wissenschaftslehre* è immagine dell'intelletto assoluto, è immagine dunque del principio del sapere e, poiché l'intelletto assoluto è massimamente auto-cosciente, a nostra volta noi abbiamo la possibilità di scorgerci come immagine dell'Assoluto:

Il nostro figurare dell'intelletto assoluto è in se stesso un raffigurare di esso medesimo<sup>101</sup>.

Allora, come possiamo valutare il *Wissenschaftslehrer*? Segue la risposta di Fichte:

Noi stessi siamo nel nostro essere presente l'assoluto comprendersi dell'intelletto<sup>102</sup>.

Ora, ricapitolando i raggiungimenti ottenuti possiamo dire che: l'intelletto in quanto assoluto è immagine dell'immaginalità (*Bildlichkeit*). L'intelletto assoluto comprende la nascita delle immagini e delle figure che contribuiscono a plasmare e rappresentare la realtà.

Dunque, stando al livello della coscienza empirica l'intelletto (*Verstand*) si perde nelle immagini che produce, invece, allorquando dovesse riconoscere quelle immagini in quanto tali, l'intelletto si renderebbe principio che presiede alla disamina che si articola nella dottrina della scienza, in quanto riflessione genetica sul sapere. Ecco che, l'iniziale distinzione fra intuizione e concetto, fra intuizione della mera immagine e comprensione dell'immagine in quanto tale, può essere compresa dalla riflessione genetica sul sapere designata da un unico concetto, quello di "intelletto assoluto".

Ora, possiamo considerare l'immaginazione produttiva alla luce della sua assoluta attività di figurazione, che permette l'estroflessione della «legge dell'assoluto auto-costruirsi in un'immagine<sup>103</sup>».

---

<sup>100</sup> *Ivi*, p. 87.

<sup>101</sup> *Ivi*, p. 92.

<sup>102</sup> *Ivi*, p. 95.

<sup>103</sup> *Ivi*, p. 88.

Ebbene, possiamo dire che la *Bildlehre* coincide con il più ampio progetto della *Wissenschaftslehre*. In tal senso, abbiamo potuto tematizzare l'immaginazione produttiva nella sua valenza creatrice a più livelli. Infatti, nella prima fase della speculazione filosofica di Fichte l'immaginazione, in quanto facoltà del soggetto trascendentale, deteneva un ruolo produttivo, figurativo e costituente, mentre ora, nella seconda fase della speculazione fichtiana, si scopre il *Bilden* come componente anteriore in termini trascendentali rispetto al soggetto, componente del sistema filosofico che afferisce all'apparizione dell'assoluto nel fenomeno<sup>104</sup>.

In tale contesto, risulta dirimente il nesso fra vita (*Leben*) e potenza (*Vermögen*). Infatti, come abbiamo spiegato, questo nesso non reca in sé alcunché di trascendente o necessario, ma anzi risulta essere l'indice di una costitutiva libertà che rende libero il *Vermögen* di attuarsi o meno. Allora, nelle ultime esposizioni di dottrina della scienza, possiamo pervenire ad una piena comprensione del pensiero attraverso la riflessione che esso attua liberamente su di sé, radicalizzando così la prospettiva trascendentale. In questo modo la stessa *Wissenschaftslehre* si rende espressione della libertà originaria che, a sua volta, è condizione di quella potenza attraverso cui si esprime la vita<sup>105</sup>.

---

<sup>104</sup> Per una piena comprensione degli argomenti presi in questione cfr. A. Bertinetto, *La forza dell'immagine, argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di J.G. Fichte*, cit., pp. 45-112.

<sup>105</sup> Per approfondire il concetto di *Vermögen* che sussume un ruolo importante a partire dall'esposizione di Dottrina della scienza del 1811, cfr. G. Rametta, *Take five, cinque contributi su Fichte e la filosofia trascendentale*, Mimesis, Milano-Udine, 2021, in particolare il cap. 2, pp. 46-49.

## Conclusioni

Dopo aver vagliato la filosofia di Fichte in entrambi i suoi periodi speculativi, possiamo procedere ad una valutazione complessiva degli obiettivi che ci eravamo prefissati.

In particolare, il nostro obiettivo è stato quello di esporre la metamorfosi dell'immaginazione tra il primo e il secondo Fichte.

Ebbene, la dottrina della scienza, in quanto "scienza della scienza", rinviene nella *Bildlehre* berlinese un momento fondamentale, senza il quale non si sarebbe potuto radicalizzare l'orizzonte trascendentale senza tuttavia riaffermare il primato dell'Io in quanto principio.

Fichte aveva espresso, attraverso il concetto di *Tathandlung*, la congiunzione dell'istanza dell'agire (*Handlung*) con quella dell'azione pervenuta a compimento (*Tat*), laddove quest'ultimo altro non era che il risultato rappresentativo dell'attività originaria. Tuttavia, la radicalizzazione dell'orizzonte trascendentale che veniva operata grazie alla strettissima connessione fra praticità e sapere, fra realtà e sapere della realtà, finiva per essere duramente contestata dalle critiche di Jacobi.

Infatti, l'egoità che suggella il rapporto fra praticità e sapere e con essa la facoltà dell'immaginazione produttiva, vengono duramente contestate nel *Brief an Fichte* di Jacobi: "mortificante" e "derealizzante", questo era l'esito dell'esercizio dell'immaginazione produttiva, secondo la lettura jacobiana. Ma in Fichte, l'agire creativo, tanto più nel "nuovo corso" della sua speculazione filosofica, esprime il tentativo di far rientrare il riferimento al *Leben* nel reale; pertanto, non è possibile pensare ad una svalutazione in termini nichilistici della realtà, se non operando una distorsione del pensiero fichtiano.

È importante non perdere di vista l'importanza del periodo dell'*Atheismusstreit*, contesto durante il quale le accuse rivolte a Fichte si rivelano in realtà delle accuse universalmente rivolte alla filosofia trascendentale e alla dottrina della scienza in quanto tale.

Nel tentativo di salvaguardare le intenzioni profonde di Fichte dalle accuse rivolte al suo pensiero, abbiamo sottolineato due aspetti.

In primo luogo, ci siamo soffermato sull'elemento dell'egoità, che Jacobi avrebbe frainteso; infatti, l'egoità, in quanto centro del sistema, può guadagnare un angolo visuale incentrato sulla dinamica della *Tathandlung* e, conseguentemente, può disvelare il nesso organico fra realtà e sapere, avviando a qualunque ipostatizzazione.

In secondo luogo, ci siamo rivolti a ciò di cui ci siamo occupati maggiormente nel presente elaborato, ossia il nesso fra il pensiero e il reale. In proposito, abbiamo sostenuto che il reale non possa ridursi al pensiero nell'orizzonte trascendentale entro cui si inserisce la dottrina della scienza. Da questo

punto di vista, se davvero il pensiero annichilisse il reale mediante il suo potere immaginativo e creativo, come potrebbe ambire a costituirsi in “sapere”? Del resto, in riferimento all’espressione “spinozismo rovesciato” che Jacobi utilizza per descrivere il sistema filosofico fichtiano, nella Dottrina della scienza del 1813 Fichte contesta proprio allo spinozismo di non aver meditato sul pensiero, sull’immagine (*Bild*) che è tutt’altro rispetto all’essere (*Sein*).

Ebbene, dopo la “disputa sull’ateismo”, il movimento e parte delle prerogative che prima erano caratteristiche dell’immaginazione produttiva, intesa come facoltà del soggetto, assurgono a componenti intrinseche della struttura stessa dell’apparizione, configurandosi nei termini del *Bilden*. In altri termini, Fichte opera il passaggio dall’immaginazione come facoltà del soggetto - l’*Einbildungskraft* - al figurare come movimento intrinseco dell’apparire - il *Bilden*.

Assumendo questa fondamentale operazione, abbiamo potuto rilevare che il filosofo di Rammenau ha potuto operare il rilancio della sua prospettiva trascendentale, mantenendosi coerente con la lettera del suo primo periodo speculativo, imprimendo ciononostante una profonda revisione circa lo statuto dell’egoità che, come abbiamo più volte ricordato, nella fase berlinese del pensiero fichtiano, perde il primato che deteneva all’inizio.

Mediante questa operazione di radicalizzazione e revisione dell’orizzonte trascendentale, Fichte ha ulteriormente affermato la sua contrapposizione con il dogmatismo e la sua concezione del sapere o, nei termini delle tarde esposizioni di *Wissenschaftslehre*, del “vedere” (*Sehen*), tanto più che il sapere diviene assoluto solo scorgendosi in quanto sapere, “vedendo” così la sua radicale *differenza* dal *Leben*, il quale soltanto può propriamente dirsi principio del reale.

Come sostenuto nell’ultima parte dello scritto, la dottrina della scienza sembra acquisire anch’essa la valenza di un’immagine, la quale non può pervenire ad un esito derealizzante, non può svuotare il reale, dal momento che esibisce nella sua costitutiva differenza il passaggio dalla realtà soprasensibile (*Realität*) alla realtà effettiva (*Wirklichkeit*).

## Bibliografia

### *Letteratura primaria*

J. G. Fichte, *La dottrina della religione*, a cura di G. Moretto, Guida, Napoli, 1989.

J. G. Fichte, *Sul concetto della Dottrina della scienza*, in Id., *Fondamenti dell'intera Dottrina della scienza*, a cura di F. Costa, traduzione di A. Tilgher, Laterza, Roma 1993.

J. G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di L. Fonnesu, Laterza, Roma-Bari, 1994.

J. G. Fichte, *Il sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, trad. it. Di R. Cantoni, a cura di C. De Pescale, Laterza, Roma-Bari, 1994.

J. G. Fichte, *La destinazione dell'uomo*, trad. it. di R. Cantoni, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari, 1998.

J. G. Fichte, *Dottrina della scienza. Seconda esposizione del 1804*, a cura di M. V. D'Alfonso, Guerini e Associati, Milano, 2000.

J. G. Fichte, *Logica trascendentale I. L'essenza dell'empiria*, a cura di A. Bertinetto, Guerini e Associati, Milano, 2000.

J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, a cura di Guido Boffi, Bompiani, Milano-Firenze, 2003.

J. G. Fichte, *Neues Diarium von 25. Oktober an. 1813*, in *Ultima inquirenda*, a cura di R. Lauth, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2001, pp. 131-425. Per tutte traduzioni delle citazioni prese dal *Diarium* cfr., A. Bertinetto, *La forza dell'immagine, argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di J.G. Fichte*, Mimesis, Milano-Udine, 2010, in particolare cap. II, pp. 45-92.

J. G. Fichte, *La Dottrina dello Stato, ovvero sulla relazione dello Stato originario con il Regno della ragione*, a cura di A. Carrano, Edizioni Accademia Vivarium Novum, Roma, 2013.

J. G. Fichte, *Dottrina della scienza 1813*, a cura di G. Gambaro, Roma TrE-Press, Roma, 2018.

G. W. F. Hegel, *Primi scritti critici*, introduzione, traduzione e note a cura di R. Bodei, Milano, Mursia, 1971.

F. H. Jacobi, *Lettera a Fichte 1799, 1816*, a cura di Ariberto Acerbi, La scuola di Pitagora editrice, 2017.

I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, a cura di Leonardo Amoroso, Bur Rizzoli, 2020.

I. Kant, *Critica della ragione pura*, a cura di Giovanni Gentile, Giuseppe Lombardo Radice, Laterza, 2020-2023.

### **Letteratura secondaria**

C. Asmuth, *Der Staat und die Sittlichkeit. Fichtes Verhältnisbestimmung von Recht und Moral*, in G. Zöller (a cura di), *Der Staat als Mittel zum Zweck. Fichte über Freiheit, Recht und Gesetz*, Nomos Verlagsgesellschaft, 39 (2011), pp. 91-107.

A. Bertinetto, *L'essenza dell'empiria: saggio sulla prima «Logica trascendentale» di Fichte (1812)*, Loffredo, Napoli, 2001.

A. Bertinetto, *Sehen ist Reflex des Lebens. Bild, Leben und Sehen als Grundbegriffe der transzendentalen Logik Fichtes*, in E. Fuchs-M. Ivaldo -G. Moretto, *Der transzendental-philosophische Zugang zur Wirklichkeit*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canustatt, 200 (2001), pp. 269-306.

A. Bertinetto, *Die Grundbeziehung von Leben und Sehen in der ersten Transzendentalen Logik Fichtes*, in "Fichte-Studien" 20, 2003, pp. 203-213.

A. Bertinetto, *La forza dell'immagine, argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di J.G. Fichte*, Mimesis, Milano-Udine, 2010.

C. Cesa, *La posizione sistematica del diritto*, in A. Masullo-M. Ivaldo (a cura di), *Filosofia trascendentale e destinazione etica. Indagini su Fichte*, Guerini Associati, Milano, 1995, pp. 239-260.

M. Chédin, *La déduction de l'intersubjectivité dans le Fundament du droit naturel: reconnaissance et lien social effectif*, in J.-CH. Goddard-J. Rivera de Rosales (a cura di), *Fichte et la politique*, Polimetrica, Monza, 2008, pp.225-239.

- C. De Pascale, *Etica e diritto. La filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane*, il Mulino, Bologna 1995.
- K. Düsing, *Spontaneität und sittliche Freiheit bei Kant und Fichte*, in K. Düsing - H. Klein (a cura di), *Geist und Willensfreiheit*, Kö-nigshausen&Neumann, Würzburg, 2006, pp. 107-126.
- L. Fonnesu, *Antropologia e idealismo: la destinazione dell'uomo nell'etica di Fichte*, Laterza, Roma, 1993.
- L. Fonnesu, *Introduzione a J. G. Fichte, Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, 1994, cit., pp. V-XXIV.
- L. Fonnesu, *Per una moralità concreta. Studi sulla filosofia classica tedesca*, il Mulino, Bologna 2010.
- S. Furlani, *L'ultimo Fichte. Il sistema della Dottrina della scienza negli anni 1810-1814*, Guerini e Associati, Milano, 2004.
- S. Furlani, *La differenza tedesca*, Forum, Udine, 2019, in particolare pp. 86-89.
- G. Gurwitsch, *Fichtes System der konkreten Ethik*, Mohr, Tübingen, 1924.
- J.-Ch. Goddard, *La philosophie fichtéenne de la vie: le transcendantal et la pathologique*, Vrin, Paris, 1999.
- G. Gambaro, *Filosofia trascendentale e orizzonte pratico nell'ultimo Fichte*, Cleup, Padova, 2020.
- M. Ivaldo, *I principi del sapere. La visione trascendentale di Fichte*, Bibliopolis, Napoli, 1987.
- M. Ivaldo, *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*, Mursia, Milano, 1992.
- M. Ivaldo, *Destinazione dell'uomo e fede e sapere: aspetti di un confronto tra Fichte e Hegel*, in Rossella Bonito Oliva — Giuseppe Cantillo (a cura di), *Fede e sapere: la genesi del pensiero del giovane Hegel*, Guerini e Associati, Milano, 1998, pp. 289-312.
- M. Ivaldo, *Introduzione a Jacobi*, Intersezioni (Bologna, Italia), fascicolo (3), 2003, pp. 535-538.
- M. Ivaldo, *Ragione pratica. Kant, Reinhold, Fichte*, ETS, Pisa, 2012.
- M. Ivaldo, *Filosofia e religione. Attraversando Fichte*, La Scuola di Pitagora, Napoli, 2016.

- A. Jacovacci, *Idealismo e nichilismo. La lettera di Jacobi a Fichte*, CEDAM, Padova, 1992.
- L. Pareyson, *L'estetica di Fichte*, Guerini e Associati, Milano, 1997.
- L. Pareyson, *Fichte*, Mursia, Milano, 2016.
- I. Radrizzani, *La Confrontation Entre Jacobi et Fichte à La Lumière Des Denkbücher*, Archives de Philosophie, vol. 62 (3), 1999, pp. 473–93.
- G. Rametta, *Politica e democrazia nell'idealismo tedesco*, in G. Duso (a cura di), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Carocci, Roma 2004, pp. 175-208.
- G. Rametta, *Essere e divenire, riflessioni sull'incontraddittorietà a partire da Fichte*, Mimesis, Milano-Udine, 2019.
- G. Rametta, *Take five, cinque contributi su Fichte e la filosofia trascendentale*, Mimesis, Milano-Udine, 2021.
- G. Rametta, *Fichte*, Carocci, Roma, 2023.
- G. Rotta, *La idea Dio: il pensiero religioso di Fichte fino all'Atheismusstreit*. Pantograf, Genova, 1995.
- P. Salvucci, *Dialettica e immaginazione in Fichte*, Argalia Editore, Urbino, 1963.
- M. J. Siemek, *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*, Meiner, Hamburg, 1994.
- J. Stolzenberg, *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793-1794 bis 1801-1802*, Klett-Cotta, Stoccarda, 1986.
- G. Zöller, *On revient toujours. Die transzendentalen Theorie des Wissen beim letzten Fichte*, in "Fichte-Studien" 20, 2003, pp. 253-266.



## Ringraziamenti

In questa sede, sento il bisogno di ringraziare alcune persone che mi hanno accompagnato nella stesura di questa tesi di laurea.

Innanzitutto, vorrei esprimere tutta la mia stima al professor Giacomo Gambaro, il quale è stato per me una fonte d'ispirazione sin da quando ho potuto frequentarne le lezioni in aula. Non posso far altro che manifestare la mia più sincera gratitudine per il tempo che mi ha dedicato, per tutti gli aiuti e i consigli che hanno concorso alla stesura di questo scritto. Riservo la stessa gratitudine per la professoressa Michela Pigato Rizzato, senza la quale questo percorso non avrebbe avuto inizio.

Il mio pensiero più intimo va ai miei genitori, Meris e Alessandro, a mia sorella Melissa, dentro questo lavoro c'è molto più di loro di quanto ci possa essere di me. Il mio più commosso ringraziamento va anche ai miei nonni, Raffaella e Secondo, i quali sono stati parte integrante del percorso. Non posso che rivolgere lo stesso affetto ad Asia e Amina, che soltanto potranno sentirlo.

Ancora, il legame con Giulia attraversa profondamente le pagine di questa tesi, le sono grato per l'ascolto, per le parole, per i momenti passati insieme, per quel 17 novembre 2023. Infine, ringrazio profondamente la comunità di amici, in particolar modo Thomas Pozzato, il suo caffè e le sigarette fumate assieme.

Del resto, dopo queste pagine, non rimarranno altro che i sentimenti che provo per queste persone, i rapporti umani che stabiliamo, l'amore che contraccambiamo, gli insegnamenti che mi danno.

Dedico questo lavoro a me e ai momenti futuri.