



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA
APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

CATTIVA INFINITA' : LA CRITICA HEGELIANA A KANT E A FICHTE

Relatore:

Ch.mo Prof. Gaetano Rametta

Laureando:

Simone Cilli

Matricola n. 1197884

ANNO ACCADEMICO 2022-2023

A me stesso, alla mia famiglia e ad Ottavio

.

INDICE

INTRODUZIONE.....	1
CAPITOLO I – Kant.....	5
1. Incondizionato dell' idea e separazione dal mondo fenomenico.....	5
2. La critica hegeliana di fronte al <i>Sollen</i>	8
3. Essere e dover-essere nella terza antinomia.....	11
4. L'esserci della finità: imperativo e progresso infinito nella <i>Ragion pratica</i>	14
CAPITOLO II – Fichte.....	19
1. Infinito e finito nei tre principi.....	19
2. Contraddizione e <i>Streben</i>	24
CONCLUSIONE.....	28
BIBLIOGRAFIA.....	30

INTRODUZIONE

Intenzione della nostra ricerca è di presentare la nota critica hegeliana della 'cattiva infinità', mostrandone la scaturigine in alcuni concetti chiave delle filosofie di Kant e Fichte. La trattazione di questo tema, a nostro avviso, può risultare di grande aiuto come punto guida per una lettura che voglia cogliere quella linea di continuità che, fra analogie o differenze, lega i nostri autori. E' infatti noto come Hegel considerasse la propria filosofia come 'coronamento' di un percorso di pensiero che trovava in Kant e Fichte dei protagonisti decisivi, come massimi esponenti di quella *scissione (Trennung)* prodotta dalla filosofia moderna, ritenuta la condizione per il sorgere del «bisogno della filosofia»¹ Ciò che Hegel individua come il fine ultimo della Scienza filosofica, ovvero «la produzione [...] della conciliazione della Ragione autocosciente con la Ragione essente, cioè con la Realtà (*Wirklichkeit*)»², viene perciò posto in antagonismo con un altro modo di pensare, tipico dell' intelletto, il quale coglie invece le determinazioni di pensiero soltanto come «rigida opposizione», come «soltanto finite»³, impedendo in questo modo il farsi *Wirklichkeit* dell' Idea, che rimane pensata come *separata* dalla Realtà e «soltanto soggettiva»⁴. Questa scissione, tuttavia, non deve con ciò venir 'dimenticata', e anzi si rivela un momento necessario della dialettica hegeliana, la quale nel suo procedere può ri- configurare l'unità degli opposti soltanto a partire dal momento negativo della contraddizione, che viene anche conservato come condizione di creatività⁵. L'unità speculativa a cui aspira Hegel non è dunque un' unità 'indifferenziata' che semplicemente si oppone alla *Trennung* del pensiero moderno, ma piuttosto un' unità che contiene in se stessa la differenza, e che perciò deve *anche* passare attraverso l'esperienza del negativo. Pensare la scissione, il dolore e la lacerazione si rivela in breve un *momento* costitutivo dell' unità infinita hegeliana. E' proprio sulla base di questa considerazione che si può capire il motivo per cui la critica hegeliana lega le filosofie di Kant e Fichte sotto quei 'difetti comuni' che impediscono il compiersi del sistema, primo fra tutti quello della 'cattiva infinità': ciò che per l'unità speculativa hegeliana è soltanto *momento*, viene da esse invece preso come *ultimo risultato*, non ulteriormente superabile.

1 G.W.F. Hegel, *Differenz Schrift*, in *Primi Scritti Critici*, Mursia, Milano 2014. pag. 13

2 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Bompiani, Firenze 2019, pag. 101

3 Ivi, pag. 139

4 Ivi, pag.141

5 Si veda ad esempio F. Chiereghin, *Rileggere la Scienza della logica*, Carocci, Roma 2011, pag. 54

Questo modo di pensare è perciò ritenuto da Hegel inadeguato al punto di vista filosofico, perchè con esso si produce un' assolutizzazione dell' intelletto finito (*endliche Verstand*), e ciò che per il sapere assoluto è soltanto parziale (la scissione tra soggetto ed oggetto, tra idea e realtà), viene scambiato per totalità e definitività. Vittima della ancora inconciliata contraddizione tra idea e realtà, il *Verstand* non può così che sfociare nella filosofia del dover- essere (*Sollen*), cioè della mera prescrizione *soggettiva* (ad. es. morale) che incita a trasformare il mondo secondo gli ideali della ragione, perchè esso non ancora vi corrisponde.

«La separazione della Realtà dall' Idea è cara specialmente all'intelletto, il quale se ne va trionfo del proprio Dover-essere (*Sollen*), prescrivendolo alla realtà (...) qui è come se il mondo non avesse atteso che i precetti dell'intelletto per apprendere come dovrebbe essere, ma non è ancora: infatti, se il mondo fosse come dovrebbe essere, che ne sarebbe della saccenteria del dover-essere? E più avanti: 'La Filosofia ha a che fare soltanto con l'Idea, la quale non è così impotente da dover-essere. soltanto, senza essere realmente»⁶

Nello sviluppo dell'elaborato cercheremo allora di mostrare i luoghi concettuali in cui questa separazione (*abtrennung*) compare in Kant e Fichte, e come essa finisca per risolversi nella mera religione del sentimento, nel mero anelito di un soggetto che soltanto *aspira* ad oltrepassare il finito, ma che al contempo lo assolutizza *e non* lo toglie come opposto.

«Rimane in queste filosofie l'essere assoluto del finito e della realtà empirica, e l'assoluto esser-oppo-osto dell'infinito e del finito, e l'ideale è inteso solo come concetto [...]. Al di sopra di questa finitezza e infinitezza assoluta, l'assoluto rimane come un vuoto della ragione e della fissa inintelligibilità e della *fede*»

Questo risultato significa per Hegel fermarsi soltanto al momento *negativo* dell' Assoluto, e cioè soltanto al piano della *critica*, alla «povertà di un innalzamento sempre soggettivo»⁷ che «non rende grande l'oggetto, che anzi sfugge, ma soltanto il soggetto, che inghiottisce quantità così grosse»⁸; pensiero che in altri termini è capace di togliere soltanto *idealmente* la realtà, ma così facendo vi ricade continuamente. Ciò detto ci permetterà di agganciarci al problema cardine del nostro elaborato, quello della «cattiva infinità» (*schlechte Unendlichkeit*), ritenuto da Hegel una tra le principali manifestazioni dell' eredità kantiana in Fichte⁹. Fatte queste premesse, dobbiamo ora meglio specificare cosa significhi l' aggettivo di «cattivo» attribuito al concetto di infinito.

6 *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, pag. 103

7 G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, Laterza, Bari, 1981, pag. 250

8 *Ibidem*

9 *Ivi*, pag. 254-255

Già capiamo intuitivamente che si tratta di esprimere qualcosa di 'difettoso', che 'pecca' e che manca di integrità, qualcosa che in qualche modo 'non è riuscito' ed è impedito nella sua completa realizzazione. Ma cos'è che propriamente 'manca' alla cattiva infinità rispetto alla 'vera infinità? Per rispondere a questa domanda è da rimarcare il fatto che Hegel definisce la cattiva infinità anche come «infinito dell'intelletto», elemento che ci fa capire, ancor più, come l'attributo negativo di 'cattivo' sia strettamente legato con la critica mossa alla logica del *Verstand*: «La grande questione è di distinguere il vero concetto dell'infinità dalla cattiva infinità, l'infinito della ragione dall' infinito dell'intelletto»¹⁰ Il 'difetto' che secondo Hegel si annida nella cattiva infinità sta nella mancata considerazione della «totalità» da parte dell'intelletto finito, a causa di cui l' infinito appare come *soltanto uno* dei due termini, cioè come soltanto la «negazione del finito» , il quale però in questa maniera «rinasce continuamente e non è mai veramente rimosso»¹¹. Persistendo nella ancora inconciliata contraddizione con il suo opposto, l' infinito viene così secondo Hegel ridotto dal *Verstand* a mero «particolare», «giustapposto» al finito ed è così esso stesso «reso finito». Come si legge nella *Scienza della logica*¹², in altri termini l'infinito viene «segregato» dal finito, perchè nel finito trova il suo limite (*Schranke*). Ciò significa per Hegel che l'infinito dell'intelletto non è ancora ciò che *deve* essere, non è ancora infinito della ragione, ma piuttosto è ancora fermo al momento intellettuale-astratto della dialettica, che 'fissando' la contraddizione tra soggetto ed oggetto non conosce l' infinità speculativa. Giunti ad affermare come termine del proprio sistema il «dover-essere della rimozione del finito» (*Sollen des Aufhebens des Endlichen*)¹³, Kant e Fichte si scoprono dunque come i filosofi dell' infinito progresso storico - scientifico (che per Hegel significa «cattiva infinità»¹⁴). Se infatti per il *Verstand* l'infinito è *soltanto* il contrario del finito, se cioè è *soltanto* identità isolata, allora esso non potrà che affermarsi come *separato* dal mondo fenomenico, come «aldilà del finito», irraggiungibile e mai conciliabile con il suo opposto, pena il loro annullamento. In questo modo, l' assoluta unificazione di soggetto-oggetto è pensabile soltanto come «*aspirazione soggettiva*» del filosofo, mero ideale *regolativo* di sistema, che mai può affermarsi costitutivamente nel mondo come esserci positivo¹⁵.

10 Ivi, pag. 138

11 *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, pag. 247

12 *Scienza della logica*, pag. 141

13 *Enciclopedia*, pag. 247

14 Ciò risulta particolarmente chiaro nelle pagine della *Logica* dedicate alla 'infinità quantitativa', pag. 246-256

15 *Scienza della logica*, pag. 152

«L'antinomia rimane antinomia ed è espressa nello sforzo che è il dover-essere come attività [...]. Per la riflessione questo contrasto dell'antinomia è il fissato, l'assoluto: l'opposizione deve essere, in quanto attività, in quanto sforzo, la suprema sintesi e l'idea dell'infinita deve rimanere un'idea in senso kantiano, in cui essa è assolutamente opposta all'intuizione. Questa assoluta opposizione dell'idea e dell'intuizione, e la loro sintesi, la quale non è altro che l'esigenza che distrugge se stessa, cioè di quell'unificazione che tuttavia non deve accadere, si esprime nel progresso infinito»¹⁶.

Considerate da Hegel come tutte legate alla medesima criticità di fondo, il nostro elaborato vuole allora analizzare alcuni luoghi teoretici della coppia Kant- Fichte in cui è possibile rinvenire il generarsi di queste scissioni non unificate: quella tra idea e realtà, tra infinito e finito, ed in particolare, come si deduce dalla precedente citazione, tra dover-essere ed essere. Prima di procedere, dobbiamo inoltre fare una precisazione che restituisca giustizia almeno alla filosofia fichtiana, sulla scorta del monito di Luigi Pareyson¹⁷. È giusto rimarcare che il nostro lavoro si basa solo sul modo hegeliano di intendere Fichte, il quale non può e non deve venir ridotto alla filosofia fichtiana *tout court*, come se essa non si fosse nel tempo sviluppata o come se Fichte non avesse lavorato in seguito alla propria autocritica (la filosofia di Fichte non è il Fichte di Hegel!). L'interpretazione che quest'ultimo dà di Fichte è infatti funzionale alla propria concezione della storia della filosofia, intesa come totalità che si sviluppa per momenti, i quali trovano così il loro posto soltanto in funzione del loro riferimento al sistema compiuto, raggiunto secondo Hegel dalla propria filosofia. A causa di questa operazione, le filosofie precedenti vengono prese in considerazione soltanto come momenti dialettici *parziali*, non ritenuti degni di autonomia o soluzione propria, perchè sempre 'difettosi' rispetto alla verità intesa come totalità. Come meri momenti unilaterali del tutto, essi hanno dunque per Hegel sempre bisogno di una 'integrazione', che giunge a compimento soltanto nella totalità compiuta dal sistema, il quale li assorbe, e solo così può donargli dignità di verità. Il nostro invito è perciò quello di non leggere Fichte soltanto mediante la storia della filosofia hegeliana, ma piuttosto di scoprirne l'originalità e la ricchezza della produzione filosofica, seguendo ciò a cui egli stesso aveva lavorato tutta la vita: una filosofia come continua revisione ed autocritica, tesa ad evitare il proprio 'congelamento' dogmatico.

16 G.W. F. Hegel, *Differenz Schrift* in *Primi Scritti Critici*, pag. 55

17 Si veda il capitolo introduttivo nella monografia *'Fichte'*, Mursia, Milano 2016

PRIMO CAPITOLO

Kant

1.1: Incondizionato dell' idea e separazione dal mondo fenomenico

Tenendo a mente ciò che Hegel individua come il fine della Scienza filosofica (il «farsi *Wirklichkeit*» dell' Idea), bisogna ora capire in che senso quest' ultima venga concepita da Kant, in modo da attraversare il terreno su cui germoglierà la critica alla cattiva infinità. Tra i luoghi della produzione kantiana fondamentali per il nostro problema vi è sicuramente la *Critica della Ragion Pura*, in particolare la seconda sezione della *Dottrina trascendentale degli elementi* intitolata '*Dialettica trascendentale*'. Occorre allora soffermarsi brevemente sul ruolo specifico attribuito da Kant alla ragione, la quale nel suo dominio 'apre' lo spazio per pensare l' idea e le relazioni che essa intesse con il tema dell' infinità. Il compito fondamentale propria della ragione, ci dice Kant, consiste nel «trovare per la conoscenza condizionata dell'intelletto, l'incondizionato con cui venga completata l'unità di tale conoscenza»¹⁸.

Dare «compiutezza» alla sintesi delle condizioni empiriche significa dunque per Kant continuare tale sintesi sino alla *totalità* della serie, tramite cui l'azione di «avanzamento» dell' intelletto verso condizioni ulteriori giunge al suo punto di arresto (in questo senso, la *fine ultima* della sintesi è anche l' *inizio primo*). Ragione è in altri termini 'fine' perchè produce unità del sapere, e cioè si occupa dei principi primi. Capiamo subito che qui si sta trattando di una sorta di "fine dell' in- finito" (quantitativamente inteso come regresso verso condizioni via via ulteriori), cioè di di qualcosa che nel raggiungere il fine, pone- fine al ricercare intellettuale, sottomesso alle limitazioni spazio-temporali dei fenomeni. Nell' oltrepassare la sintesi dei condizionati verso l'incondizionato primo, la ragione può in altri termini 'liberare' il pensiero dalle limitazioni di un'esperienza possibile, estendendolo aldilà del piano d'immanenza a cui l'intelletto finito rimane necessariamente legato. Tuttavia, e sta qui il punto nodale, Kant è assai scrupoloso nel mostrare come la ragione sia destinata a rimanere perpetuamente inappagata nel mondo dei fenomeni, poichè in esso non troverà che una catena infinita di cause condizionate, e dunque l'opposto di ciò che essa richiede (possiamo cogliere in questa relazione di «opposizione» con i fenomeni, la funzione di «ostacolo» che il divenire

18 I. Kant, *Critica della Ragion pura*, Adelphi, Milano 1976, pag. 70

temporale assume nei confronti del' eterno non-generato, bisogno specifico della ragione).

Ma in questo venir ostacolata, ci dice Kant¹⁹, la ragione nondimeno non permette al pensiero di arrestarsi al limite di immanenza, e anche muove il ricercare dell' intelletto finito verso ciò che essa richiede, determinandolo come regresso che "tende" ad arrestarsi ad una meta ultima, in cui esso troverebbe la sua *fine* come sapere compiuto. Se dunque rimaniamo nel punto di vista dell'intelletto, il raggiungimento dell' incondizionato è destinato per Kant a rimanere un mero problema²⁰, che non si toglie come tale, ma nonostante ciò esso rivela la sua fecondità, perché, potremmo dire, come "mancanza saputa", mantiene il soggetto nella domanda, nello "sforzo"²¹ di oltrepassare la finitezza del sapere intellettuale verso l' Incondizionato in atto (in tal maniera, il movimento del sapere mosso dall' esigenza della ragione deve tentare di trasformare l' idea in concetto, ma ciò nello stesso tempo deve venir evitato, pena l'emergere di ciò che nella *Ragion Pura* Kant chiama «anfibia» o «reificazione dell'idea», cioè l' illusione che scambia idee per cose reali, non rispettando la separazione che il *Verstand* pone fra i due mondi). Per la concezione kantiana della verità, limitata al sapere fenomenico, l'idea della ragione non potrà mai allora porsi come costitutiva, ma bensì soltanto come «regolativa»²², al fine di «promuovere all' infinito l'uso empirico della ragione»²³. Nello stare insieme di limite ed oltre - passaggio di esso (sebbene soltanto nell'idea regolativa), notiamo dunque come la filosofia del limite si situi in qualche modo *già oltre* il limite stesso, così che il soggetto in ultima istanza può percepirsi *sia infinito* (nell'idea della ragione), *sia finito* (come intelletto ristretto ai limiti empirici). Sarà proprio a causa di codesto non-unificato conflitto, anticipando, che risulterà per Hegel l' «impotenza del negativo»²⁴ insita nella cattiva infinità, la quale non riuscendo a sorpassare la sintesi fenomenica dei fenomeni, non si libera del rapporto con il 'quanto'²⁵ e dunque non giunge alla propria vera natura incondizionata. Questa contraddizione tra i due mondi dell' Al di là e dell' al di qua si mostra perciò come la struttura portante della filosofia kantiana del limite: almeno nella *Ragion pura*, essi devono continuare a sussistere come *separati* per evitare la fenomenizzazione dell' infinito (la commistione tra realtà ed idea, tra verità ed illusione); e tuttavia, poiché si tratta di filosofia,

19 Si vedano ad esempio Ivi, pag. 555- 556

20 Ivi, pag. 554

21 Termine che tornerà nella *Ragion Pratica* in riferimento al progresso morale, e che sarà fondamentale in Fichte

22 Ivi, pag. 556

23 *Ibidem*

24 *Scienza della logica*, pag. 249

25 *Ibidem*

sulla base dell'ideale regolativo il soggetto è spinto anche *oltre* il limite, cioè *oltre* se stesso come finito, teoretico o rappresentante. Siamo così stati resi testimoni di una spaccatura, che divide due mondi tra loro inconciliabili: mondo dell' *idea* e del pensiero *meta*-fisico di contro al mondo del *concetto*, della realtà empirica e delle scienze sperimentali. Per meglio comprendere cosa definisce questa opposizione, è utile considerare la seguente affermazione kantiana rispetto all' *idea* :

«L'esperienza possibile è l'unica cosa che possa dare realtà ai nostri concetti: senza di essa, ogni concetto è soltanto un'idea, priva di verità e di riferimento ad un oggetto. Il concetto empirico possibile, per conseguenza, è stato la misura in base a cui si deve giudicare se l'idea risulta semplicemente tale, cioè un ente del pensiero, oppure se ritrova il suo oggetto nel mondo»²⁶

Ci troviamo qui di fronte a quel 'difetto', almeno implicito, che Hegel aveva individuato nella logica del *Verstand*, e che istituisce un 'vuoto' da dover- colmare, cioè qualcosa che l'idea *deve* essere, ma secondo Kant non è e non può essere ancora (almeno nella prima Critica). Come avevamo infatti accennato, l'impossibilità di ritrovare in concreto un oggetto adeguato all'idea è data per Kant dal fatto che il reale fenomenico è sempre «sottomesso a condizioni», o meglio, ad una catena infinita di condizioni ulteriori (spazio, tempo), così che ciò che si produce nel naturalismo dell'intelletto è un infinito che sta hegelianamente soltanto come 'cattivo infinito'²⁷, 'condanna' di un pensiero che è capace sì di pensare, tramite la ragione, l'incondizionato in atto, ma che tuttavia nel dovuto rispetto del limite d'immanenza, (condizione della scientificità per Kant), non può mai affermarne la realizzabilità concreta. Ciò significa, in altri termini, che mantenendosi nel piano del finito, l'intelletto non può che cogliere l'incondizionato dell'idea soltanto come infinita approssimazione, a cui la sintesi empirica «deve semplicemente avvicinarsi!»²⁸, ed è proprio per tal motivo che l'idea risulta per Kant priva di verità (o il che è lo stesso, verificabilità). Il fatto che l'idea sia «soltanto se stessa», vuol dire dunque in ultima istanza che essa è condannata alla mera pensabilità soggettiva, che soltanto «impone»²⁹ il regresso verso l'incondizionato, ma che appunto come 'altra' e 'separata' dai fenomeni (in termini hegeliani: incondizionato *soltanto parziale*), viene da Kant condannata come illusione. Ciò risulta allora una delle più forti testimonianze della scissione di cui non si libera la logica dell'intelletto, secondo cui soggetto ed oggetto (pensiero ed essere) devono restare in opposizione, così da impedire ciò che Hegel riteneva l'

26 *Critica della ragion pura*, pag. 540

27 Usiamo qui 'cattivo infinito' come lo intende Hegel, cioè come sinonimo di 'progresso infinito'.

28 *Critica della Ragion pura*, pag. 533

29 Ivi, pag. 554

imprescindibile condizione di una scienza compiuta: l'unificazione di soggetto ed oggetto. L'arresto a questa «esigenza che rimane esigenza» insita nel mero essere - *regolativo* dell'idea sarà perciò uno dei punti focali su cui si scaglieranno le critiche di Hegel.

«In quanto è venuto a mostrarsi il risultato che l'idea è l'unità del concetto e dell'oggettività (cioè il vero), non bisogna considerare l'idea come *soltanto una mira* cui ci si deve approssimare ma che resta sempre un aldilà; anzi si deve ritenere che ogni reale è solo in quanto ha in sé l'idea e la esprime. Il mondo oggettivo e il soggettivo sono la congruenza del concetto e della realtà; quando si dice che non si trova nell'esperienza oggetto alcuno che corrisponde perfettamente all'idea, si contrappone l'idea al reale come una norma soggettiva, ma che cosa abbia veramente ad essere un reale, se non sia in esso il suo concetto e se l'oggettività non sia commisurata al concetto, non si saprebbe dire perchè sarebbe il nulla»³⁰

1.2: La critica hegeliana di fronte al *Sollen*

Se, seguendo le orme di Hegel, vogliamo leggere la filosofia kantiana e fichtiana come produttrici di un esito comune, è necessario ora comprendere come la separazione tra idea e concetto ne produca una ulteriore, che riguarda questa volta l'ambito della moralità: la «separazione tra dover-essere ed essere». L'analisi di questo problema è per noi di particolare importanza poiché è lo stesso Hegel, a più riprese, che ne coglie la connessione con quello della cattiva infinità³¹, pensandoli come risultati complementari della logica intellettualistica. Nella critica rivoltagli nella *Scienza della Logica*³², il dover-essere viene infatti descritto come l'impossibilità, per il soggetto finito, di fondere insieme la propria limitazione (che lo distingue dall' *essere* in atto) con la negazione della propria limitazione (lo stare già sempre *oltre* il proprio limite come dover-essere). L'analisi hegeliana pone dunque l'attenzione sull'«imperfetto sorpassare» insito nel dover-essere, il quale proprio per il difetto intellettualistico di persistere nella contraddizione, mantiene il proprio termine sia come tolto, sia come mantenuto, e dunque non perviene veramente a negare la negazione (o meglio, come ci dice Hegel, al «sorpassare del sorpassare»³³). Ci troviamo così di fronte alla tipica situazione in cui si imbatte il soggetto impigliato nella logica del *Verstand*, che con le parole di Hegel

30 G.W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, pag. 387

31 Si veda in particolare: G.W.F. Hegel, *Scienza della Logica*, pag. 144

32 Ivi, pag. 155

33 A questo proposito, si veda il commento di F. Chiereghin in *Rileggere la Scienza della logica*, pag. 44

«trasforma l' infinito in un finito»: nel tentativo di oltrepassare, verso l'infinito, i limiti della realtà empirica, nello stesso tempo esso non li toglie, perchè l'infinito qui considerato è soltanto un concetto *negativo*, sottomesso alla legge della determinazione reciproca rispetto al suo altro (anticipando la terminologia fichtiana, si può scorgere in questa situazione ciò che risulterà dalla perenne ri- generazione del «non-io» come «*Anstoß*», che come fattore di resistenza sempre impedisce all' Io l' *entelechia* della sua in-finita, circolare libertà). Dobbiamo qui ricordare che il «sorpasare» dipende dal fatto che il soggetto finito possiede comunque la capacità di essere in qualche modo assoluto ed incondizionato (sebbene soltanto nell'idea) e che dunque di fronte all' insufficienza del reale fenomenico non si arresta ad un accettazione passiva del limite che esso gli pone, ma è piuttosto mosso al suo superamento (aristotelicamente: l' atto precede la potenza). Ma nello stesso tempo, come mero dover-essere, esso rimane nella contraddizione tra aspirazione e realtà, non pervenendo perciò alla soddisfazione del dover-essere realizzato. «Il dover-essere è il sorpassare il termine, ma un sorpassare semplicemente finito [...] e tiene fermo l' essere in sé contro il limitato, affermandolo come la regola di fronte a ciò che è nullo»³⁴. Il *Sollen* sta allora per Hegel come un «sorpasare finito» nell' ulteriore significato per cui nell'azione di oltre-passamento della finità (nell'infinità) esso si pone soltanto come «*sforzo infinito*»³⁵, soltanto come «*esigenza*» di un soggetto in perpetua approssimazione verso l' unità tra ideale e reale e tra infinito e finito, ma che nella fedeltà al pensare astratto non «fa finire il finito», e dunque è condannato all' «impotenza» e allo «struggimento» (*Sehnsucht*)³⁶. E' proprio a causa di questo co-esistere di esigenza di conciliazione e mantenimento della contraddizione tra il piano del dover-essere e il piano dell'essere che secondo Hegel il cattivo infinito dell' intelletto non raggiunge mai la «circolarità» propria della «vera infinità»³⁷, la quale «ha raggiunto se stessa, è chiusa e interamente presente senza punto iniziale né fine»³⁸ risultando piuttosto il mero *desiderato* di un avanzare quantitativamente determinato che non ha mai fine; un infinito in altri termini soltanto potenziale, che infinitamente procede per addizione progressiva, ma così facendo non fa che confessare la propria irrealtà. Tramite la co- esistenza di presenza e mancanza veniamo dunque resi testimoni della nota scissione intellettualistica tra idea e realtà, a causa di cui quello che «*deve*»- essere è (nell' idea della ragione come *desideratum*) ed in pari tempo *non è*

34 Ivi, pag. 135

35 Ivi, pag. 255

36 *Ibidem*

37 Ivi, pag. 153

38 *Ibidem*

(nella realtà fenomenica). Scissione che caratterizza il pensiero propriamente filosofico fin da Platone³⁹. Sta allora nella relazione di *opposizione* che il piano della moralità (e dunque del dover-essere) intesse rispetto al mondo dei fatti, che si può scorgere uno dei motivi della moderna scissione rinvenuta da Hegel in Kant e Fichte, rappresentanti di quell' idealismo «soltanto soggettivo» che nell' arrestarsi alla mera «idealità» dell'infinito pecca di parzialità rispetto all'unità speculativa hegeliana. Se questa scissione rimane e non si risolve in unità, secondo la critica hegeliana il soggetto kantiano- fichtiano è condannato ad una «impotenza perpetua»⁴⁰ nei confronti della realtà, finendo in ultima istanza per «trasformare nuovamente la filosofia in un'ancella della fede».⁴¹ Se, invece, ciò che viene prescritto e richiesto venisse attuato nel mondo (e dunque unità di essere), il dover-essere scomparirebbe, ma così scomparirebbe anche l'opposizione tra l'idea e la realtà, tra critica ed attualità, e l'infinito diverrebbe finito, risultato che, come vedremo ancor meglio in seguito, l'intellettualismo di Kant e Fichte non può ammettere per specifici motivi. E' chiaro dunque che l'intenzione di Hegel sia quella di superare il soggettivismo finito del dover-essere della coscienza, 'integrandolo' con l'essere della *Wirklichkeit*, che non soltanto *deve-essere* ma anche *è*: questo sarà per Hegel il «costume»⁴², il quale come oggettività «concreta» ha superato il momento astratto e contraddittorio della dialettica. «La Sostanza che sa se stessa libera, e in cui il *Dover-essere* assoluto è a un tempo anche *essere*, ha realtà come *spirito di un popolo (Geist eines Volkes)*»⁴³

1.3: Essere e dover-essere nella terza antinomia

A questo punto, dobbiamo entrare più nello specifico nel cantiere kantiano, rilevando in che senso anche in ambito *morale* l'idea faccia scaturire un iato rispetto al piano della realtà fenomenica. Per comprendere la continuità tra Kant e Fichte, a nostro avviso è necessario soffermarsi su ciò che nella «terza antinomia» emerge come «l'idea trascendentale della libertà», tramite la quale appunto si può cogliere il piano soltanto soggettivo del *dover-essere* in opposizione al piano oggettivo dell'*essere*.

39 Ci riferiamo alla nota argomentazione sulla natura dell' Eros filosofico contenuta nel *Simposio* platonico

40 *Primi scritti critici*, pag. 133

41 Ivi, pag. 124

42 Si veda il commento di G. Marini in *Scienza della logica*, pag. 137

43 *Enciclopedia delle Scienze filosofiche*, pag. 819

Espressione dell' opposizione tra l'idea e il concetto (e dunque, come avevamo visto, tra ragione ed intelletto), la terza antinomia esprime l' «antinomia tra libertà e necessità»⁴⁴. Ciò che qui sta come «tesi», cioè l'incondizionato come azione libera ed autonoma, è a nostro avviso analogo al fichtiano Io assoluto, in quanto entrambi sorgono per *antinomia* rispetto alle leggi proprie del naturalismo- determinismo, di cui si occupa l'intelletto. Al contrario di quest' ultimo, che limitandosi alle leggi necessarie dei fenomeni (sottomesse alla sintesi successiva spazio-temporale) non è mai capace di giungere ad un principio primo incondizionato, l'idea della libertà viene invece definita da Kant come «facoltà di dare inizio ad uno stato spontaneamente e indipendentemente da una causa ulteriore»⁴⁵. Nell' affermare l'idea della libertà si può allora dire che la ragione «reagisce» al progresso infinito del naturalismo, «producendo l'idea di una spontaneità che possa cominciare da sé ad agire senza che occorra fargli precedere un' altra causa che la determini nel tempo»⁴⁶. Ciò significa, inoltre, che essa si definisce tramite un «oltre - passaggio» (o come vedremo meglio in seguito, «astrazione ideale») del corso degli eventi che accadono o sono accaduti di fatto, consentendo di entrare nell'ordine della *prescrizione*, fondata su un modello puramente ideale che «*dovrebbe*» essere anche se non è nella realtà dei fatti. L'idea di libertà permette così di conquistare il piano della *critica* del reale, negativa rispetto alle datità fenomeniche a cui sottostanno i concetti dell'intelletto. Scrive Kant: «La ragione ci fornisce anche leggi imperative, leggi della libertà che ci dicono che cosa dovrebbe accadere, distinguendosi in ciò dalle leggi della natura, la quale trattano soltanto di ciò che accade»⁴⁷. Anche qui notiamo la funzione «regolatrice» della ragione rispetto a ciò che deve avvenire nel mondo, ragion per cui il *Sollen* è per Kant (ma lo sarà anche per Fichte, come vedremo) inderivabile ed indipendente dall' essere fenomenico, come la prescrizione dalla descrizione. L' uomo è in altri termini capace (da notare bene: soltanto nell'idea) di oltrepassare il punto di vista finito della *Vor-stellung* per porsi nel piano ideale e sovra-sensibile della ragione, e purtuttavia, e qui sta il nodo decisivo individuato da Hegel, se il pensiero si arresta soltanto a questo concetto *negativo* di libertà, essa gli risulterà sempre irraggiungibile nella sua assoluta pienezza, perchè, come lo stesso Kant afferma⁴⁸, è impossibile trovare nell'esperienza qualcosa che non sia *anche* condizionato dall'esperienza e dalla natura.

44 *Critica della ragion pura*, pag. 502-503

45 Ivi, pag. 573

46 *Ibidem*

47 *Ibidem*

48 Si veda ad esempio: I. Kant, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1997, pag. 183

Per cogliere ciò che Hegel contesta come residuo di logica intellettualistica, «impotente» rispetto alla realtà e «assolutizzante il punto di vista del senso comune»⁴⁹, è allora necessario rimarcare che per Kant la libertà è espressione *soltanto* dell' incondizionato, *soltanto* dell' idea soggettiva, in antinomia con la concretezza empirico- fenomenica (e dunque come *soltanto uno* degli opposti costituenti la totalità). Hegel rintraccia in questo significato soltanto negativo di libertà il «*caput mortuum*»⁵⁰ di quel «vuoto formalismo» dell'intelletto, che tenendo ferma soltanto l'astratta tautologia dell'identità dell' Io = Io non può ammettere negazione immanente ai concetti, e dunque né determinazione né contenuto per l'azione. La libertà è in questo senso per Kant 'autenticamente se stessa' soltanto se espressione della pura tautologia, della «pura forma» che non può ammettere alcun contenuto materiale come sua condizione, e ciò risulta un ulteriore motivo per cui il dover-essere vien posto come lo spazio puramente soggettivo dell'ideale, che è se stesso solo in quanto si oppone in senso assiologico alle determinazioni empiriche. Se ci trasferiamo adesso nel punto di vista della storia, capiamo come il mantenimento di questa separazione finisca per strutturare il suo divenire come un «progresso di approssimazione» verso l'identità astrattamente intesa. Ciò risulta più chiaro nella seconda critica, in cui si può notare come questo progresso 'morale' sia spinto al superamento di quegli intrascendibili 'ostacoli' naturali che nel *determinare* la volontà contraddicono la vuota identità della libertà, ostacoli da cui però mai la volontà umana può completamente liberarsi. Poiché infatti, oltre ad essere idea di libertà incondizionata, l'uomo è *anche* finito, è *anche* teoretico, cioè è *anche* determinato da motivi empirici naturali, e dunque poiché nell'uomo vi è co- esistenza degli opposti (antinomia tra libertà e necessità, autonomia ed eteronomia), l'idea kantiana di libertà non cessa di essere identità astratta «soltanto soggettiva», negativa ed escludente rispetto ad ogni contenuto.

«Alla ragione non è rimasto altro che l'impotenza di un'esigenza che toglie se stessa e l'apparenza di una mediazione formale della natura e della libertà nella semplice idea del togliere i contrasti, nell' idea dell' indipendenza dell' io e dell'assoluto esser-determinato della natura, la quale è posta come un elemento che deve essere negato. L'opposizione non è però scomparsa, ma resa invece infinita, poiché, sussistendo uno dei termini, sussiste anche l'altro»⁵¹

L' astratta separazione prodotta dal *Verstand* tra idea di libertà e realtà fenomenica fa dunque del divenire storico un «progresso infinito»⁵², in rotta verso una mai definitiva conciliabilità.

49 *Fede e Sapere*, pag. 132

50 *Enciclopedia*, pag. 163

51 *Differenz Schrift*, pag. 62

52 Ivi, pag. 60

Nell' esigenza di conciliazione tra essere e dover-essere troviamo così l'elemento per pensare il movimento storico come dotato di un *fine* e di una direzione (di una 'fine', almeno pensata), ma nello stesso tempo, per il persistere infinito della contraddizione, esso appare ad Hegel come il «noioso avvicendamento» insito nella cattiva infinità, in cui «il finito si ripresenta daccapo in lei stessa come il suo altro, perocchè quest' infinito è soltanto in relazione al finito, che è per lui un altro»⁵³ Qui, come nella *Grundlage* fichtiana, potremmo parlare di una perpetua 'ripetizione del porre' che deve il suo movimento di «futurizzazione»⁵⁴ sulla sempre ritrovata differenza dell' Io rispetto alla natura⁵⁵. Ma perchè il fine ultimo non è già raggiunto, ma è piuttosto sempre di nuovo proiettato al futuro? Perchè l'uomo sperimenta in se stesso sempre qualcosa di 'cattivo' che lo fa agire? Perchè, in termini fichtiani, l'uomo non si sperimenta mai come atto-in-atto ma piuttosto come *Streben*? Siamo alla soglia di ciò che Heidegger definirà 'progetto gettato', situazione ritenuta intrascendibile perchè strutturante l'essere umano nella sua esistenza. Si era già visto nel precedente capitolo quali sono gli ostacoli teoretici che impediscono la fenomenizzazione dell'idea di libertà, ma si tratta ora di approfondire un diverso significato di limitazione, questa volta interno alla *volontà* umana. La separazione tra essere e dover-essere si mostrerà in questo senso cruciale, perchè permetterà di dedurre, per differenza dall'essenza divina, la costituzione *antinomica* dell'uomo «cittadino di due mondi»⁵⁶, costituito da una ragione autonoma e condizionata insieme. Per cogliere meglio il nesso che lega in uno la finitezza dell'uomo e il progresso infinito, dobbiamo adesso spostarci nella *Critica della ragion pratica*, in cui si può meglio capire come per Kant il limite intrinseco al soggetto finito provenga per esso dalla sua *corporeità*, che lo differenzia da Dio come *non-* infinito, *non* attualità compiuta. Distinzione che fungerà da struttura portante anche della *Grundlage* fichtiana.

1.4: L'esserci della finità: imperativo e progresso infinito nella Ragion pratica

Il tema dell' inattuabilità dell' idea nella realtà viene ulteriormente arricchito nella *Critica della ragion pratica*, nella quale l'incondizionato espresso dall'idea di libertà si scopre interno alla volontà umana come legge morale. Se nella *Ragion pura* era ancora negata la conoscenza di concetti che oltrepassassero il piano dell'esperienza, nella parte pratica invece il problema è

53 *Scienza della logica*, pag. 144

54 Si veda proposito il capitolo su Fichte di M. Ivaldo, *Ragion pratica*, Edizioni Ets, Pisa 2012

55 Collegamento che è lo stesso Hegel a fornire, in *Scienza della logica* pag. 253

56 *Critica della ragion pratica*, pag. 191

sciolto, ed è così legittimo per la ragione affermare le proprie pretese s- legandosi dal limite di verificabilità fenomenica. In questo modo, la ragione pratica può dimostrare la verità «positiva» della libertà, che non possiede più il significato di un meramente pensato (*noumeno*) inaccettabile per la conoscenza teoretica, ma sta piuttosto come «legge morale» (*moralische Gesetz*), la quale rivela la capacità nell'uomo di iniziare da sé un' azione in modo autonomo ed incondizionato. Essa, ci dice Kant, esiste *a priori* come un «fatto assolutamente inesplicabile con tutti i dati del mondo sensibile»⁵⁷, indipendentemente dalla sua possibile realizzazione oggettiva, e così trasporta l'uomo in un ordine puramente «ideale» (o sovra-sensibile), emancipandolo dalla soggezione rispetto alle causalità deterministiche della natura. Ciò significa che come espressione della libera autonomia della volontà, la «semplice forma»⁵⁸ della legge morale riceve significato soltanto «oltre-passando» le condizioni empiriche, soltanto «negando» le leggi deterministiche dei fenomeni, i quali nel rendere «eteronoma» la volontà, ne impediscono il porsi-incondizionato. E' dunque importante sottolineare come la legge morale sussista per Kant come un porre che, per risultare assoluta *autonomia*, deve anche presupporre ciò che deve negare, e dunque si trova «in lotta»⁵⁹ con la parte finita e sensibile della volontà umana. Si capisce allora meglio il motivo per cui secondo Kant l' assoluta libertà si manifesta per la creatura finita come *legge (Gesetz)*: essa «comanda» (*gebietet*)⁶⁰ l' identità della volontà pura perchè la volontà finita non lo è immediatamente, acquisendo così un significato negativo (o esclusivo) rispetto al contrario soggettivo sottomesso alle inclinazioni empiriche. La legge morale diventa in questo senso movente per l'uomo soltanto come «imperativo» e fa valere la sua autorità «coattiva» rispetto alla parte sensibile della volontà. Come positiva oggettività, scrive Kant⁶¹, essa «umilia» (*demutigt*) il contrario soggettivo, costringendolo ad accordarsi con i suoi fini a priori. E tuttavia anche, poiché è la ragione umana da se stessa che è capace di rappresentarsi la sublimità della legge morale, ne vien promosso un sentimento di «rispetto» (*Achtung*)⁶² o stima di sé (con ciò si potrebbe asserire che l' effetto *positivo* della legge sulla volontà sorge per «negazione della negazione»). Questa 'scissione' per cui nella volontà umana l'umiliazione è *anche* rispetto di sé, è la più evidente dimostrazione della non-conciliata contraddizione rinvenuta da Hegel nei

57 I. Kant, *Critica della ragion pratica*, pag. 93

58 L' attributo 'semplicemente formale' della legge morale kantiana è come abbiamo visto uno dei bersagli della critica hegeliana

59 Ivi, pag. 185

60 Ivi, pag. 79

61 Ivi, pag. 165

62 *Ibidem*

pensatori intellettualistici, i quali pensano l' essere umano come costituito da due principi opposti ed indipendenti, in perenne lotta fra loro (sensibilità e ragione; necessità e libertà; finità e infinità), riducendone così l'attuazione di libertà incondizionata a mero ideale, che non scioglie della determinazione di 'alterità' rispetto al mondo, ed è così anch'essa condizionata. Come avevamo già notato nei capitoli precedenti, anche qui ritroviamo il paradosso per cui la contraddizione *deve* togliersi (sulla base dell' assoluta autonomia della volontà), e tuttavia anche *non deve* (sulla base della determinabilità empirica della volontà), perchè altrimenti si perderebbe la stessa definizione dell'uomo. L' 'intellettualistica' 'perennità del *Sollen* e del *Gebot* trovano perciò la loro fondazione sulla contraddizione che l'uomo essenzialmente è e rimane, a causa di cui la sua volontà *deve* essere conforme con l'oggettività della legge perchè *non già lo è*. «Un comandamento che imponga di fare qualcosa volentieri è contraddittorio, perchè se avessimo coscienza di fare volentieri ciò che dobbiamo fare, un comandamento sarebbe inutile»⁶³ Poichè allora il *Sollen*, fondato com'è sulla legge della libera autonomia, non riceve la sua dimostrazione dalla realtà empirica, non si tratterà qui di un tipo di conoscenza che si occupa degli oggetti che possono venir «dati» nell'intuizione, ma piuttosto di una conoscenza che «*deve* diventare il fondamento dell'esistenza degli oggetti stessi (*Grund von der Existenz der Gegenstände*)»⁶⁴. Vedremo più avanti come Fichte riprenderà questa antinomia nella sua *Grundlage*, definendola l' «antitesi capitale» (*Haupt Antithese*)⁶⁵ che si deve tentare di sciogliere. Fatte queste premesse, possediamo adesso gli elementi per capire la differenza tra volontà divina e volontà umana, e cioè tra infinito *in atto* e infinito soltanto *potenziale* (soltanto nell'idea), assoluto incondizionato e incondizionato 'incarnato' (in breve, con linguaggio fichtiano, tra Io = Io e Io + non-Io). Ciò si rivela fondamentale ai fini della comprensione della cattiva infinità. Si era già rilevato che se considerata come «pura forma», e dunque come astratta identità sciolta dall' antinomia, l'idea di libertà non può che repellere la determinabilità (che come contenuto materiale implica sempre negazione della mera forma), e dunque porsi soltanto come ideale soggettivo, in un 'Aldilà' astratto e separato dalla realtà fenomenica. Poichè infatti l'uomo, lo ripetiamo, oltre ad essere capace di libera causalità incondizionata (nella legge morale), è *anche* un essere finito e fenomenico (la volontà umana come parte del mondo sensibile è *anche* determinata e condizionata dalla natura), ecco che la libera volontà non si afferma

63 *Ragion pratica*, pag. 183

64 Ivi, pag. 101

65 *Fondamento dell' intera Dottrina della scienza*, pag. 477

assolutamente ed immediatamente come totalità o universalità, ma percepisce piuttosto un impedimento che ne preclude la piena attualità.

Posta, per dirla con Fichte, come «in parte non posta»⁶⁶, essa non può perciò 'specchiarsi' immediatamente con se stessa, ma al contrario *deve* tentare di ritornare a se stessa come pura forma a priori, cioè «richiede» (*fordert*)⁶⁷ di uscire dalla contraddizione' con l' *ob-jekt* naturale, il quale la stimola ad agire in modo contrario alla legge morale. Nel 'fissare' la contraddizione come assoluta, il *Verstand* si arresta dunque ad un'unificazione che sta soltanto come «sforzo»⁶⁸ (*Streben*) verso la piena conformità della volontà con la legge, così da risultarne una identità sempre difettosa e cattiva, che non raggiunge mai la sua *fine*. Per lo stesso motivo, scrive Kant nelle stesse pagine, un essere totalmente libero e non-limitato dai condizionamenti empirici (che cioè non è costituito dall'antinomia e non è 'parte' della natura) è invece «libero dall'imperativo», non è suddito e non subisce umiliazione perchè obbedisce da se stesso immediatamente alla legge.

«La legge morale è per la volontà di un essere perfettissimo una legge della santità (*Gesetz der Heiligkeit*), ma per la volontà di ogni essere finito razionale è una legge del dovere (*Gesetz der Pflicht*), del costringimento morale e della determinazione delle azioni di essa mediante il rispetto (*Achtung*) a questa legge»⁶⁹

La pura legge dell' identità (o autonomia della volontà) che nell'uomo 'cittadino di due mondi' si impone come «dover- essere identità» costituisce perciò per Kant l' «*Urbild*»⁷⁰ nel senso di «incondizionato non-ostacolato», «sciolto» dalla lotta i bisogni naturali e dunque non sottomesso all' imperativo morale. Di conseguenza, per opposizione rispetto alla 'quiete' della volontà santa, Kant può dedurre lo stato morale dell'uomo come «virtù» (*Tugend*) , cioè la rettitudine morale «in lotta» (*Gesinnung im Kampfe*)⁷¹, sempre in antinomia con il suo opposto fenomenico e mai identità pacificata. Questa differenza sarà di fondamentale importanza per la filosofia fichtiana, la quale se ne servirà implicitamente per dedurre la *praxis* dell' io finito in contrasto con la quiete dell' Io Assoluto. Se una creatura finita riuscisse ad adempiere del tutto volentieri la legge morale (e dunque senza sentirsi suddita o vittima di coercizione), sparirebbe infatti la differenza tra essere e dover-essere e l'uomo si farebbe divinità (con le parole di Hegel: infinità come «dover-essere realizzato»), ma ciò viene

66 *Fondamento dell' intera Dottrina della scienza*, pag. 223

67 *Critica della Ragion pratica*, pag. 183

68 Termine che risulterà centrale nella filosofia fichtiana, e che a nostro avviso possiede un significato analogo in Kant (es. *Ibidem*, pag. 269)

69 Ivi, pag. 179

70 Ivi, pag. 183

71 Ivi, pag. 185

dichiarato impossibile, perchè per l'intelletto finito l' incondizionato è se stesso soltanto come «negativo» del condizionato. In questo senso, la contraddizione 'fissata' conduce per Hegel alla cattiva infinità dell' intelletto, e cioè a quel progresso quantitativo infinito che si tenta di sorpassare il limite che lo nega, ma nonostante ciò è l' «impotenza di toglierlo e la perenne ricaduta in esso»⁷² La contraddizione, che sta nella lotta, non viene perciò secondo Hegel ⁷³ risolta nel progresso infinito, ma al contrario vi viene «affermata come insoluta ed insolubile», così che la lotta della moralità e della sensibilità viene in ultima istanza immaginata come il «rapporto che è in sé e per sé, come il rapporto assoluto». A causa del fatto che fin dall' inizio Kant ha 'fissato' la contraddizione tra volontà pura/autonoma e sensibilità, la prima come soltanto negazione (o astrazione nel pensiero) non riesce veramente a liberarsi della seconda, e quel che si ottiene è dunque soltanto l' «impotenza dell' infinito, che vuole sottomettersi il finito, e non può» ⁷⁴ La filosofia kantiana non ha con ciò superato la parzialità della cattiva infinità dell' intelletto nell' infinità speculativa, rimanendo piuttosto ferma alla scissione tra ideale e reale. E' lo stesso Kant che pone l'accento su questo risultato 'difettoso', in particolare nella sezione della *Ragion Pratica* dedicata ai 'Postulati': «L' intenzione morale nella sua intera perfezione come un'ideale di santità non è raggiungibile da nessuna creatura, e tuttavia è l'esemplare a cui dobbiamo procurare di avvicinarci e diventare pari in un progresso ininterrotto ed infinito (*Unendlichen Progressus gleich zu werden streben sollen*)» ⁷⁵. La santità assume così per il soggetto finito soltanto lo statuto di ideale regolativo, che deve rimanere *Aldilà* separato dalla realtà, meta finale a cui incessantemente tendiamo ma che tuttavia si mostra sempre come irraggiungibile. Il *fine* del progresso infinito non è perciò per Kant raggiungibile in vita, perchè ciò coinciderebbe con la la 'fine del finito', e dunque con la negazione stessa della vita concreta, fondata com'è sull'opposizione tra libertà e necessità. L'uomo è perciò soltanto 'in prossimità' della fine, e il divenire storico può in questo senso strutturarsi soltanto come futurizzazione infinita, che può giungere al suo *telos* soltanto «postulando» un mondo immaginato *oltre* questa vita, in una vita eterna astratta dal divenire fenomenico-temporale. In questo senso, vi è fine (e dunque senso) solo poiché non vi si è ancora giunti realmente, e nel momento in cui vi si giungesse, svanirebbe lo stesso movimento dello spirito, mosso soltanto dalla insopprimibile distanza che lo separa dalla

72 *Scienza della logica*, pag. 250

73 *Ibidem*

74 *Ivi*, pag. 251

75 *Critica della ragion pratica*, pag. 183

quietas dell' Identità assoluta. Il risultato a cui giunge l'intellettualismo kantiano, che pensa nella realtà Infinito e finito come separati ed inconciliabili, è dunque la *fede*⁷⁶, cioè la «postulazione soggettiva» di un mondo ideale in cui cadrebbe ogni contraddizione tra autonomia ed eteronomia, tra ideale e reale, tra infinito e finito, e dove l' assolutamente incondizionato potrebbe realizzarsi in atto nella «piena adeguazione alla volontà di Dio»⁷⁷. Riprendendo Hegel⁷⁸, allora, il progresso infinito a cui giunge Kant si mostra in ultima analisi come la contraddizione non-sciolta nell' ulteriore senso per cui si limita a «giustapporre» il progresso (divenire temporale) con l' infinito (togliere il tempo, eternità dell' idea), ma in questo modo non fa che produrre un tempo non veramente infinitizzato, che non raggiunge l' unità concreta in cui essi stanno soltanto come momenti, e perciò senza togliere lo *Streben* e il *Sollen*. «Il tormento della nostra miglior natura oppressa da questa limitatezza e dall' assoluta opposizione si esprime mediante l'aspirazione e lo sforzo, mentre la coscienza che essa ha di una limitatezza insuperabile si esprime come fede in un' aldilà di questa limitatezza»⁷⁹.

76 Ivi, pag. 277

77 Ivi, pag. 271

78 *Differenz Schrift*, in *Primi Scritti Critici*, pag. 56

79 *Fede e Sapere*, in *Primi Scritti Critici*, pag. 133

SECONDO CAPITOLO

Fichte

2.1: Infinito e finito nei tre principi

La problematica della conciliazione tra la ragione e la realtà riguarda anche e soprattutto la filosofia fichtiana, in particolare in uno dei suoi scritti più celebri: la *Wissenschaftslehre* del 1794, l'opera a cui Hegel si riferisce più spesso e di cui dunque ci occuperemo. E' noto come Fichte sia stato il filosofo che ha spostato l'Assoluto nell' Io, che come azione-in-atto (*Tat-Handlung*) o assoluta auto-posizione dell' autocoscienza, esprime quello stare-in-uno di azione e suo prodotto che ha dignità di fungere da primo principio incondizionato di una scienza filosofica. E' importante sottolineare, però, che qui siamo fermi ancora ad un principio «meramente filosofico»⁸⁰, che emerge come tale solo come «astrazione» da tutto ciò che appartiene alla coscienza reale. A questo proposito, nella *Differenz Schrift*, Hegel ragiona proprio sul significato di questo atto di astrazione, smascherando la presunta incondizionatezza del primo principio: «L' autocoscienza pura Io = Io sorge per il filosofo perchè questi nel suo pensare fa astrazione da ogni elemento estraneo che non sia Io e tiene fermo soltanto il rapporto del soggetto e dell'oggetto ; nella coscienza empirica soggetto ed oggetto sono invece opposti fra loro»⁸¹. Hegel pone dunque il *focus* della sua critica a Fichte sul problema della «opposizione suprema»⁸² tra coscienza pura e coscienza empirica: sorgendo per opposizione, la coscienza pura non può venir presa come «incondizionata» ed «immediata», ma bensì come «mediata» e «condizionata» dall' astrazione della coscienza empirica⁸³. Il primo principio Io = Io esprime sì, secondo Hegel, un principio speculativo, in cui soggetto ed oggetto vengono ricompresi come identici, ma esso tuttavia si pone come unificazione «soltanto pensata», che avviene soltanto come «regola della quale si postula l'adempimento infinito, senza tuttavia costruirla nel sistema»⁸⁴ e ciò poiché continua ad opporsi alla coscienza empirica. Anticipando, è allora proprio nel rimanere della contraddizione tra Io e non-io, tra identità ed opposizione, tra infinito e finito, che Hegel può

80 Hegel, *Differenz Schrift*, in *Primi Scritti critici*, pag. 42

81 *Ibidem*

82 *Ivi*, pag. 41

83 *Ivi*, pag. 45

84 *Ivi*, pag. 48

definire l'idealismo fichtiano come un idealismo «soltanto soggettivo»⁸⁵, a causa di cui vien posta l'identità degli opposti soltanto «*in una parte*» (il soggetto), astratta dall' altra parte (l'oggettivo), ed ha perciò bisogno di una 'integrazione' che lo completi. In questo modo, secondo Hegel, «la ragione viene depotenziata ad intelletto»⁸⁶. Così come in Kant, anche nella *Grundlage* del 1794 ci troviamo per la critica hegeliana di fronte a quel 'vuoto formalismo' della libertà, che può sussistere solo nel significato della mera tautologia $Io = Io$, rifuggendo da ogni contenuto concreto e determinato. Il sistema hegeliano non può però accettare una filosofia che si arresti al lato «soltanto negativo» dell' Assoluto, che soltanto «astrae» soggettivamente dal reale determinato; in questo modo, infatti, esso non riuscirebbe mai a divenire *Wirklichkeit*, perchè si afferma come assoluto soltanto *togliendo e negando* il suo opposto. Tale idealismo, in breve, secondo Hegel non ha superato la condizione di finità perchè non annienta veramente gli opposti, ed ha ancora di fronte a sé la realtà come *ob-jekt* non-unificato. Si è già visto come il dover-essere insito nella cattiva infinità (e dunque l'incompiutezza di sistema) sta tutto per Hegel in questa parziale, «soltanto soggettiva» libertà, che rimane «anelante» perchè ancora intellettualistica. Scrive Hegel nella *Logica*: «Il progresso infinito si affaccia dappertutto dove delle determinazioni relative vengono spinte fino alla loro opposizione, così che stanno in una unità inseparabile e nondimeno a ciascuna viene attribuito contro l'altra un esserci indipendente».⁸⁷ Vediamo ora in breve le caratteristiche dell' Io Assoluto secondo il Fichte della *Grundlage* del 1794. Come già accennato, sorgendo per «astrazione» dalla realtà vivente concreta, l' Io del primo principio esprime soltanto una identità pura senza predicato ($Io = Io$), in quanto, secondo la logica del *Verstand*, dell' Assoluto non si può predicare nulla poiché ogni predicazione lo determinerebbe e lo limiterebbe, contraddicendolo. Essendo «attività di auto-posizione» ed identità assoluta, esso si struttura come un' attività circolare che ritorna a se stessa, e può farlo in quanto è priva *ob-jekt*, cioè priva di una relazione con un posto di-contro. L' io è in questo senso libera attività *in-finita*, perchè non trova 'ostacoli' che ne limitano la piena attualità, ed in ciò sta così in opposizione al finito, tale in quanto può subire de-terminazioni o de-limitazioni (la de-terminazione implica un «termine» in cui il concetto finisce e ne inizia un altro: hegelianamente, «la verità del suo essere è la sua fine»⁸⁸).

85 Ivi, pag. 5

86 *Ibidem*

87 *Scienza della logica*, pag. 143- 144

88 Ivi, pag. 128

E' importante per noi sottolineare l'analogia che il primo principio della *Grundlage* esprime tra «infinità» e «circolarità», perchè ci permette di comprendere come esso, almeno nella sezione dei principi, giunga in essere come il 'superamento' dell' infinito dell' intelletto, che come abbiamo visto in Kant significava «principio di continuazione ed estensione dell'esperienza», e cioè soltanto ideale «regolativo».⁸⁹ Se infatti per Hegel questo risultato significa «cattiva infinità»⁹⁰, allora la circolarità propria della *Tathandlung* è definibile come la «negazione della cattiva infinità», nel senso che ponendosi come inizio primo agente da se stesso ed assolutamente incondizionato, pone -fine al regresso infinito delle causalità deterministiche. Si può notare qui la prerogativa fondamentale che per Fichte la filosofia possiede rispetto alle scienze empiriche: quest' ultime sono fondate dalla prima perchè essa soltanto può fornire, tramite l'idea della libertà come assoluta auto-causazione, un primo principio incondizionato che doni stabilità e certezza al sapere. Ciò vuol dire che l'infinita progressività delle scienze empiriche dipende dalla definitività del sistema filosofico⁹¹, come il ricercare intellettuale dall' idea di sistema compiuto, e come la *potentia* dall' *actus* (con linguaggio geometrico, come l'apertura infinita della linea retta dipende dalla chiusura del cerchio). Nell'identità di soggetto-oggetto espressa dalla *Tathandlung* fichtiana rinveniamo dunque quel 'circolo' che Hegel contrappone all' infinità quantitativa della linea retta⁹², la quale non riuscendo a liberarsi dal «quanto» non può mai giungere alla sua fine, nell' «infinito appagamento» o «dover-essere. realizzato»⁹³. Vedremo più avanti come l'incoerenza di sistema interna alla *Grundlage* stia per Hegel proprio nel 'ritorno' dello speculativo al punto di vista finito delle scienze empiriche, che a differenza del circolo proprio della scienza filosofica (che nella fine ritorna al suo inizio) giungono all' unificazione di soggetto ed oggetto soltanto nel *progresso senza fine* del sapere, e dunque in ultima istanza nella «fede»⁹⁴, nell' attesa di un' assoluta unificazione che mai si compie nella realtà. «Il progresso infinito è il compito dell'infinito, ma non il suo raggiungimento; ne è la *perenne generazione* senza uscir fuori dal quantum stesso e senza che l'infinito diventi un positivo e un *presenziale*»⁹⁵.

89 Si veda a riguardo in particolare il capitolo della *Ragion pura* intitolato '*Sul fine ultimo della dialettica naturale della ragione umana*', pag. 678-705

90 *Scienza della logica*, pag. 144

91 Si veda il quarto capitolo di G. Duso, *Contraddizione e dialettica in Fichte*.

92 *Scienza della logica*, pag. 153

93 Ivi, pag. 140

94 Per un approfondimento sul tema della 'fede' in Fichte si veda almeno *Fede e Sapere*, pag. 123-135

95 *Scienza della logica*, pag. 248

Riprendendo i problemi della terza antinomia kantiana, a nostro avviso si può allora affermare che il suddetto atto di astrazione coincide con l'affermazione della sola tesi, 'sciolta' dal suo stare in antinomia con se stessa (cioè dall' auto-negazione) e perciò con la posizione della libertà incondizionata 'soltanto soggettiva', opposta al divenire temporalmente determinato dei fenomeni. Soltanto così è possibile per Fichte arrestarci all'incondizionato in atto, eterno ingenerato aldilà di ogni dottrina della relazione. Se allora l' Io Assoluto come identità di soggetto-oggetto (o in-finita totalità) deve abbracciare in sé tutta la realtà, ecco che esso non potrà che emergere tramite un «fuggire» dai limiti percepiti dalla coscienza finita fenomenica, tramite cui, invece, esso si troverebbe 'gettato' in una cerchia di relazioni ed opposizioni (Io + non-Io) che ne limiterebbero la piena libertà. Possiamo allora capire ancor più il motivo per cui la filosofia fichtiana è considerata da Hegel una filosofia dell'intelletto astratto, fissante ed immobilizzante i contrari: per essa l' infinità sta soltanto come *aldilà* della relazione, mentre la finità è sempre in relazione ad un' alterità, è cioè limitata nella de-terminazione.

Fatte queste premesse, è possibile a nostro avviso interpretare il primo principio fichtiano sulla scorta della critica hegeliana al 'Dio astratto' (ad esempio il Dio giudaico), il quale come identità «statica», «positiva», non ha ancora assunto in sé la negatività e dunque la de-terminazione. Il principio della negazione, infatti, è funzionale per la comprensione del soggetto finito «concreto» (teoretico o rappresentante), tale perchè posto tramite determinazione reciproca rispetto ad un opposto, ed è in questo modo passivo nel subire limiti e confini da un esterno. Il significato 'soltanto pensato' dell' Assoluto, si rivela dunque insufficiente nell'ulteriore senso per cui non permette *da solo* di dedurre la vita reale degli io finiti, ed ha in ciò bisogno di un «completamento», nel senso di «assunzione di negatività». E' lo stesso Fichte ad esser cosciente dell' incompletezza dell' autocoscienza pura rispetto alla spiegazione del finito (che esprime il punto di vista dell'uomo), e a tal proposito la struttura portante della *Grundlage* non può limitarsi ad esprimere la semplice, astratta tautologia del primo principio $Io = Io$ (che esprime il punto di vista di Dio), ma piuttosto l' identità *in antinomia*. Ciò significa, come scrive Hegel⁹⁶, che ciò da cui nell' $Io = Io$ veniva fatta astrazione, non viene veramente perduto, ma bensì si ri- presenta sempre di fronte al sapere. Poichè però nella fedeltà alla logica del *Verstand*, l' Identità dell' Io è assolutamente contraria alla negazione, ecco che quest'ultima deve venir presupposta da Fichte come «secondo principio assoluto», logicamente indeducibile dalla *forma* dell' identità.

96 *Fede e Sapere*, pag. 223

All' affermazione assoluta dell' Io, Fichte allora, con termini hegeliani, «giustappone» l'affermazione di un non-Io assoluto, cioè di un elemento assolutamente estraneo all' Io e non deducibile da esso, espressione di tutto ciò che non è con-forme all' Io, e che si *op*-pone al dominio assoluto della sua identità. Siamo così di fronte a due principi assolutamente opposti, e dunque con termini hegeliani ad un «infinito reso finito»⁹⁷. La differenza con lo «speculativo» hegeliano è allora nettissima: per Fichte il 'non' è estraneo all'identità ('fissata' nell' astrazione), mentre per Hegel esso è espressione della «negazione immanente»⁹⁸ ad ogni determinazione, assoluto compreso. E anzi, senza l'individuazione della negazione interna alla identità, secondo Hegel è impossibile cogliere la «vera infinità», che come unità speculativa ingloba in sé la scissione e la riduce a momento parziale. Al contrario dell' infinito-finito fichtiano, lo Spirito assoluto hegeliano si struttura invece come una «totalità dialettica», in cui l' assoluto non è *né* solo il soggetto *né* solo l'oggetto⁹⁹, ma la totalità in divenire delle loro relazioni contraddittorie. I prodromi della cattiva infinità stanno tutti allora nella 'repulsione di incompatibili' fra io e non-io presente fin dall' inizio del sistema fichtiano, che, come vedremo nel prossimo capitolo, nel tentativo di congiungerli continua a ritrovare la contraddizione «perennemente posta» con cui si era cominciato, e così il cattivo infinito, l' infinito dell'intelletto, «segregato» dal suo opposto.

2.2: Contraddizione e *Streben*

Poste entrambe come «indipendenti» ed «immediate», identità ed opposizione generano nell' Io la drammatica situazione di una posizione assoluta che al tempo stesso si nega assolutamente. Nella coesistenza di Io e non-Io presi come assoluti opposti, si produce infatti, come già accennato, un' *antinomia* apparentemente insolubile che minaccia la soppressione dell'Io, il quale al contempo si pone e si nega. Ecco allora che emerge in tutta la sua fecondità concettuale la necessità della conciliazione, il cui tipo di soluzione fa di Fichte un seguace di Kant e un bersaglio della critica hegeliana. A nostro avviso, ci troviamo di fronte allo stesso problema che Kant aveva affrontato nel paragrafo della *Ragion Pura* intitolato '*Possibilità della causalità mediante libertà in armonia con la legge della necessità naturale*', nel quale il filosofo doveva trovare un modo per pensare insieme, nell'uomo, l' incondizionato della

97 Si veda ad esempio *Enciclopedia*, pag. 247

98 *Fede e Sapere*, pag. 43

99 Ad esempio: *Differenz Schrift*, pag. 49

libertà e la condizionatezza sensibile, la ragione e la sensibilità. La circolarità della *Tathandlung*, come mostrano autorevoli interpreti¹⁰⁰, è difatti l'espressione dell' assoluta autonomia della ragione, libera perchè può porre se stessa in modo incondizionato; ma poiché, come già accennato, Fichte vuole fornire la fondazione del sapere umano, bisogna distinguere la ragione finita dalla ragione divina, che come abbiamo già visto in Kant, emerge tramite superamento ideale di tutto ciò che è concretamente 'gettato' nel mondo fenomenico, o meglio, come «astrazione» dalla capacità dell' io finito di venir condizionato e subire 'ostacoli' dalla natura. La ragione pratica, in quanto *anche finita* (anche condizionata dalla sensibilità) in Kant doveva infatti differenziarsi dalla pura intenzione morale della «santità» (*Heiligkeit*)¹⁰¹, e venir dedotta non come immobile pacificazione, ma come intenzione morale in «lotta» (*Gesinnung im Kampfe*)¹⁰², e dunque in ultima istanza come «virtù» (*Tugend*), strutturata sull' antinomia fra principi opposti. Anche la *Grundlage* fichtiana, come scrive lo stesso Hegel nell' introduzione a *Fede e Sapere*, è intenzionata a rimanere 'ferma' al punto di vista del finito, così da salvaguardare la suddetta distanza tra Dio e uomo, tra sapere assoluto e sapere finito, e ciò spiega perchè Fichte non voglia del tutto superare la contraddizione tra Io e non-Io, ma bensì trovare il modo per mantenerla, evitando però al contempo l'annullamento degli opposti contraddittori. Notiamo qui un'ulteriore differenza con Hegel: per Fichte la contraddizione non si risolve come «momento» da sorpassare nell' unità speculativa, ma si struttura essa stessa come totalità. L'originalità della *Grundlage* del 1794 sta allora proprio nel 'passaggio' della contraddizione da assoluta a «relativa», tramite cui i termini opposti vengono ora pensati come concetti «divisibili» in parti¹⁰³, suscettibili di aumento e diminuzione rispetto al proprio dominio. La sintesi degli opposti avviene dunque soltanto come «lotta», nel senso che adesso Io e non-io si «limiteranno a vicenda» (*gegenseitig einschränken*)¹⁰⁴ come protagonisti di un *agon* polemico, ma ciò senza annullarsi in definitiva. Il punto decisivo della questione sta nel fatto che posto relazione con il suo op- posto (natura, leggi deterministiche), l' Io del primo principio ha così subito una trasformazione, per cui da Assoluto, incondizionato ed indeterminato è diventato divisibile (*teilbar*), limitato (*begrenzt*) e determinato (*bestimmt*), e cioè a differenza dell' Io Assoluto è diventato «qualcosa» (*etwas*)¹⁰⁵; non più dunque auto-posizione assoluta ed immediata, ma

100 Si vedano ad esempio Pareyson, Lauth

101 *Critica della ragion pratica*, pag. 269

102 Ivi, pag. 185

103 Si veda Rametta, *Fichte*, Carocci, 2013 pag. 85-86

104 J.G. Fichte, *Fondamento dell' Intera Dottrina della Scienza* ediz. del 1794, Bompiani 2003, pag. 175

105 Ivi, pag. 179

determinazione reciproca e «mediata»: dal soggetto infinito 'soltanto filosofico' siamo giunti al soggetto reale e finito. L'io che si poneva come intuizione assoluta percepisce adesso la contraddizione rispetto a se stesso come intelligenza teoretica, dipendente dall'oggetto (è la contraddizione che secondo l' Hegel della *Differenz* impediva il compiersi del sapere). Come fa ben notare Rametta¹⁰⁶, in questo modo ciò che in origine appariva come un principio realmente esistente, si svela ora come «Idea» posta dall'Io e per l'Io, Idea che «spinge» alla realizzazione di sé, ma che non esiste da nessuna parte come fatto empiricamente realizzato, né come situazione effettivamente sussistente. Nel percepire la relazione rispetto a ciò che lo contraddice (non-io), l' essere assoluto dell' Io si è così trasformato in un *dover-essere* assoluto, concetto che manifesta il subentrare di un «impedimento» a porsi, e dunque di una *iniquitas* rispetto all' originaria ed assoluta auto-posizione dell' Io, impedimento che Fichte descrive con la metafora dell' «urto» (*Anstoß*). L' 'urto» con il non-io, come fattore di resistenza «estraneo» (*Fremdartige*) ed «eterogeneo» (*Heterogenes*)¹⁰⁷ all' attività della *Tathandlung* si mostra perciò come la matrice del *polemos* e dell' imperativo morale, cioè in altri termini come la contro-forza che introduce la differenza tra l'attività del *Sollen* e la pacificata, libera auto-posizione dell' Io assoluto. E' esattamente in questo risultato che Hegel rinviene una delle massime contraddittorietà insite nella filosofia fichtiana. Poichè infatti la relazione tra Io e non-Io contraddice l'originaria, assoluta identità dell' Io astratta dalla relazione, l' infinito non si è veramente liberato del rapporto di «alterità» con il finito, ed è in ciò infinito soltanto come «cattivo infinito», condannato alla mera pensabilità soggettiva separata dai fenomeni e alla reiterazione infinita espressa dal *Sollen*. Fichte non ha con ciò rispettato il criterio di sistematicità, e nel trasformare l' Assoluto da essere a dover-essere, da atto a potenza, ne ha infranto la circolarità che garantiva l'identità tra *inizio* e *fine*. Se dunque, per la fedeltà alla logica intellettualistica ferma alla scissione, l'identità tra soggetto ed oggetto si mostra come «soltanto soggettiva», nell' aldilà «ideale», il porre assoluto dell' Io acquista carattere soltanto «intenzionale»¹⁰⁸, il che non è lo stesso del porre assolutamente attuato. Con il subentrare di una *iniquitas* percepita dall' Io, siamo passati in altri termini dall' identità, all' «esigenza di identità», dall' infinito atto-in-atto, al dover-essere infinito, dall' indipendenza assoluta all' imperativo morale che comanda una dipendenza che *non deve* essere, e a tale scopo l' Io *deve* tentare di togliere la resistenza del non-io.

106 G. Rametta, *Fichte*, pag. 87

107 *Fondamento dell' intera Dottrina della scienza*, pag. 529

108 R. Lauth, *Il pensiero trascendentale della libertà*, pag. 65

Per comprendere lo specifico ruolo del *Sollen*, è allora fondamentale tenere presente che la contraddizione che l' Io contiene in se stesso non annulla l'assolutezza del primo principio, il quale rimane «*Grund*», ma in un nuovo significato: esso ha perduto il suo statuto di principio costitutivo, ed è adesso *principio regolativo*, ideale che «*manca*» nella realtà ma che tuttavia come causa finale muove l'esigenza del *Sollen* verso la ri-attualizzazione della propria originarietà. Possiamo con ciò dedurre che è proprio questa percepita «mancanza» che mette in moto la *praxis* (o platonicamente, l' *Eros* filosofico) in direzione del suo *telos*, consistente nel desiderio di ri-pristinare l' Unità perduta, nel togliere la scissione tra essere e il dover-essere e tra atto e potenza. Il movimento della *praxis* ha perciò come condizione di possibilità la coesistenza contraddittoria di *scissione* ed *unità*: scissione, perchè se l'unità di soggetto-oggetto fosse in atto assolutamente, non vi sarebbe movimento nell' io, ma piuttosto l'immobilità della morta cosa¹⁰⁹; unità, perchè come causa finale, essa mette in moto il movimento verso un *fine* (fine che è lo stesso inizio: l' hegeliano «andare innanzi che è un tornare indietro»). Ciò che dunque Hegel rifiutava come residuo intellettualistico, cioè il rimanere dell' aporia tra identità e contraddizione e tra infinito e finito è invece per Fichte la condizione di possibilità che permette il movimento storico della *praxis*, nel corso del quale l' Io tenta, infinitamente, l'unificazione con l'oggetto al fin di ritornare a sé. Se per l'esigenza dell' io infinito è contraddittoria l'opposizione assoluta, per l'esigenza della vita finita concreta è tuttavia anche contraddittorio il suo togliimento, ed è in questa co-esistenza di ineliminabilità della contraddizione e compito di toglierla, che l'idealismo pratico di Fichte conduce al risultato ultimo della cattiva infinità. Abbiamo così compreso come il *Sollen* kantiano venga ripreso da Fichte come risultato del passaggio dalla serie filosofica alla serie reale, nell' antinomica compresenza *nell' Io* di Assoluto e finito, incondizionato e condizionato, o meglio «totalità» (nell'idea) e «parzialità» (nella realtà, che pecca di *iniquitas* rispetto all' Io assoluto). Con la coscienza di questa *non-totalità*, siamo alle soglie di quell' infinito-limitato (parziale, soltanto soggettivo) di cui si struggerà la *Sehnsucht* romantica e che muoveva la critica hegeliana. Fichte stesso vuole porre l'attenzione su questo arrestarsi del suo sistema ad un infinito 'difettoso' che non può superare la contraddizione con il finito, e a tal proposito formula un concetto che diverrà di portata epocale, soprattutto per il nascente Romanticismo tedesco. Esso vien denominato «*Streben*» ('sforzo').

109 Sarebbe interessante approfondire in un'altra sede l'analogia tra il Dio astratto e il Nulla, in quanto entrambi i concetti condividono il significato di 'staticità' esente da contraddizione, opposta al divenire.

E' questo concetto che per Fichte descrive la dinamica della vita dell' uomo, che non è mai identità infinita 'pacificata' (come nella divinità astratta o nell' essere parmenideo), ma è piuttosto perpetuo *aver-da essere*, costituito dalla coesistenza di *limite* ed *esigenza* , passività ed attività.

«L' Io è infinito ma soltanto per il suo sforzo: esso si sforza di essere infinito. Nel concetto di sforzo già si trova tuttavia la finitezza, perchè ciò a cui non si oppone resistenza non è sforzo. Se l'io fosse più che in sforzo, se avesse una causalità infinita, non sarebbe un io, non porrebbe se stesso e sarebbe, pertanto nulla» ¹¹⁰.

Vi è dunque in Fichte un' assolutizzazione dell' io finito e dello sforzo come «cattivo infinito»: la soggettività autocosciente e finita è presentata come verità e realtà totale, e il dover-essere e lo sforzo sono presentati come conciliazione soltanto nell' infinita approssimazione (e dunque mai veramente tolti). Se infatti *la praxis* dell' io riuscisse a realizzare nei fenomeni ciò a cui mira, ne risulterebbe il togliere della contraddizione tra ideale e reale, e nel ripristino dell' unità assoluta il finito 'perirebbe' nell' «infinito appagamento» della divinità realizzata (*die Gottheit*)¹¹¹, la quale come assoluto-soggetto-oggetto non ha più nessun rapporto estrinseco con l' *ob-jekt* , non è più condizionata dalla natura, non è più sottomessa alla legge di identità come «coazione» e dunque in definitiva non è più *praxis*, cioè per Fichte non è più 'Io'. Questa situazione (che potremmo definire la «fine della fine») non può allora che mostrarsi per Fichte come compito irrealizzabile, fine soltanto ideale continuamente 'proiettato' in avanti, possibile in atto soltanto in un Aldilà separato ed opposto alla vita. L' infinito fichtiano deve dunque, in termini hegeliani, essere «esso stesso finito» (limitato dal suo opposto e dunque cattivo infinito) perchè è soltanto a condizione dell' intrascendibilità del limite e della contraddizione con l'oggetto che l'io si percepisce come vivente, ribelle nei confronti del reale e soggettività storicamente trasformatrice. L' arrestarsi del sistema al cattivo infinito, è in definitiva per Fichte la 'salvaguardia' dell' attività dell' io. Nel dedurre il ritorno al principio come infinito dover-essere, egli vuole allora raccogliere l'eredità kantiana, al fin di fondare il progresso infinito delle scienze e del movimento storico, che nella loro inesauribile perfettibilità, evitano il rischio di fissità e di fine possibile.

110 J. G. Fichte, *Fondamento della Dottrina della Scienza*, pag. 525

111 A riguardo è chiarissimo Duso.

CONCLUSIONE

Si è visto come l'incompletezza di sistema che la critica hegeliana rinviene in Fichte e Kant coincida con l'arrestarsi delle loro filosofie al punto di vista dell' intelletto finito, tale perché non può uscire dalla contraddizione tra infinito e finito e passare così nella 'vera infinità' speculativa. Sia il Sollen kantiano, sia lo Streben fichtiano, come risultati ultimi del sistema, manifestano infatti per Hegel l' 'impotenza' di una *philosophia* che perpetuandosi come infinita *mananza* (o che è lo stesso, 'infinita esigenza') è costretta a sublimare il proprio desiderio di unificazione in un ideale posto 'aldilà' della vita, e dunque mai realizzabile concretamente. In questo senso, la cattiva infinità non può venir accettata da Hegel come un che di ultimo, come invece fa l'intelletto, perché è la più decisa affermazione della infinita progressività storico-filosofica, che non riconosce la propria 'destinazione' (*Bestimmung*) in qualche punto d'arresto raggiunto, ma piuttosto nel progresso infinito verso una meta sempre di nuovo da raggiungere. « Esso è il *compito* dell' infinito, non il suo raggiungimento; ne è la perenne generazione senza uscir fuori dal quanto stesso e senza che l' infinto diventi un *positivo e un presenziale*»¹¹². Se si entra più nello specifico nel cantiere della *Scienza della logica*¹¹³, si nota come Hegel paragoni questa situazione alla linea retta, in opposizione alla figura del circolo: a differenza della linea retta, che non raggiunge mai la sua fine, il proprio sistema assume per Hegel la figura del circolo proprio perché nella fine, attraverso il suo sviluppo, può «*ritornare* al cominciamento, e dunque chiudersi. «Nell' infinità v'è la *soddisfazione* che ogni determinatezza, mutamento, ogni termine (e con esso il dover-essere) sono scomparsi, sono tolti, ed è posto il nulla del finito»¹¹⁴. Come, allora, Hegel pensa di risolvere logicamente la contraddizione? La soluzione che egli prospetta rispetto alla contraddizione irrisolta del cattivo infinito sta nella funzione dell' «auto- riferimento»¹¹⁵ proprio del pensare speculativo, che coglie il negativo non in qualcosa di esterno ed indipendente alla determinazione, ma *nella* determinazione stessa. In altri termini, se la cattiva infinità trae origine dalla «giustapposizione» di termini opposti (l'uno *dopo* l'altro, l'uno *accanto* l'altro), che nel progresso infinito dovrebbero solo alternativamente «sorpassarsi» l'un l'altro, la vera infinità è invece l' «essere in un opposto dell'altro opposto»¹¹⁶, in cui ciascun

112 *Scienza della logica*, pag. 248

113 Ivi, pag.153

114 Ivi, pag.140

115 Si veda F. Chiereghin, *Rileggere la Scienza della logica*, pag. 41-44

116 *Ibidem*

opposto richiama dentro di sé l'altro opposto quale proprio «*momento*», formando così un' unica unità concreta. Nel progresso all'infinito, scrive Hegel¹¹⁷, era sì già presente la verità dell' uno e dell'altro come la meta e la «molla del progresso», ma poiché infinito e finito erano presi ancora come irrelati e separati (nella prima, immediata negazione), questa unità stava soltanto come «esterna realizzazione del concetto»¹¹⁸, cioè come mero «avvicendamento dell'unità e della separazione dei due momenti»¹¹⁹ Per la dialettica hegeliana, al contrario, finito e infinito stanno come «*risultati*»¹²⁰, opposti ma nello stesso tempo come negati, e questo risultato come negazione della loro finitezza è la «vera infinità». Non più posta come «*irraggiungibile*». la vera infinità si mostra così come il «sorpassare del sorpassare», come la «negazione della negazione»¹²¹ dell' infinito soltanto negativo (e dunque della cattiva infinità). E' solamente tramite questo processo di che secondo Hegel¹²² l' infinità può acquisire una determinatezza «*reale*», «*presente*», di contro all' infinito soltanto negativo ed aldilà del mondo finito. Si può perciò concludere che uno dei maggiori obiettivi della sezione della *Logica* dedicata all' infinito è volta a mostrare l' «idealità del finito»¹²³, cioè l'idealità di unità e separazione come momenti dell'unità speculativa. Al contrario di Kant e Fichte, per Hegel dunque non è il finito ad avere dignità di realtà, ma è l'infinito stesso. Per concludere, riteniamo che il nostro lavoro abbia fornito degli spunti utili per una ricerca che voglia approfondire la differenza tra Hegel e la coppia Kant- Fichte seguendo la scia tematica kojéviana della «fine della storia» in Hegel, e dello Hegel filosofo della cristianità, intesa come la rivoluzione della presenza reale dell' assoluto nella storia.

117 *Scienza della logica*, pag. 150

118 Ivi, pag. 146

119 Ivi, pag. 156

120 Ivi, pag. 151

121 Ivi, pag. 149, 153

122 *Ibidem*

123 Ivi, pag. 159

BIBLIOGRAFIA

OPERE PRINCIPALI:

- KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft (1781-1787)*; trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano, 1976
- KANT, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft (1788)*; trad. it. *Critica della ragion pratica*, a cura di F. Capra, Laterza, Bari, 1997
- FICHTE, Johann Gottlieb, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (ediz. del 1794); trad. it. *Fondamento dell' Intera dottrina della scienza* a cura di G. Boffi, Bompiani, 2003
- HEGEL, Georg W. Friedrich, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801)*; trad. it. *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, contenuto in *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano, 2014
- HEGEL, Georg W. Friedrich, *Glaube und Wissen (1802)*; trad. it. *Fede e Sapere*, contenuto in *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano, 2014
- HEGEL, Georg Friedrich, *Wissenschaft der Logik (1812-1816/1831)*; trad. it. *Scienza della logica* di A. Moni del 1924-25, riveduta da C. Cesa nel 1968, edizione Laterza, Bari, 1981
- HEGEL, Georg Friedrich, *Die Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817-27-30-40)*; trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2007

ALTRE OPERE:

- FICHTE, Johann Gottlieb, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (1794)*; trad. it. *La missione del dotto*, a cura di D. Fusaro, Bompiani, 2013
- PLATONE, *Simposio*, a cura di G. reale, Bompiani, 2000

STUDI CRITICI:

- CHIEREGHIN, Franco, *Rileggere la scienza della logica*, Carocci, Roma 2011
- DUSO, Giuseppe, *Contraddizione e dialettica nella formazione del pensiero fichtiano*, Argalia editore; Urbino, 1974
- FLEISCHMANN, Eugène, *La logica di Hegel*, Einaudi, Torino, 1975
- FURLANI, Simone, *La critica hegeliana a Fichte nella 'Scienza della logica'*, EDB editore, Bologna, 2006
- HYPOLITE, Jean, *Introduzione alla filosofia della storia di Hegel*, trad. a cura di L. Calabi, Edizioni Ets, Pisa, 2015

- IVALDO, Marco, *Ragion pratica: Kant, Rheinold, Fichte*, Edizioni Ets, Pisa, 2012
- LANDUCCI, Sergio, *La Critica della ragion pratica di Kant: un' introduzione alla lettura*, Carocci, 2011
- LAUTH, Reinhard, trad. it. *Il pensiero trascendentale della libertà*, a cura di M. Ivaldo, Guerini e associati, 1996
- MASSOLO, Arturo, *Fichte e la Filosofia*, Sansoni, Firenze, 1948
- PAREYSON, Luigi, *Fichte*, Mursia, 2016
- RAMETTA, Gaetano, *Fichte*, Carocci, 2013
- RAMETTA, Gaetano, *Il problema dell' esposizione speculativa nel pensiero di Hegel*, Inschibboleth, Roma, 2020
- RAMETTA, Gaetano, *Take five: cinque contributi su Fichte e la filosofia trascendentale*, Mimesis edizioni, 2021

ARTICOLI E SAGGI:

- ILLETTERATI, Luca, *Logica dell' apparenza e logica della realtà. L' articolazione dei concetto di ragione fra Kant e Hegel*, *Pólemos* IX. 1. (2016), pag. 13-74
- BODEI, Remo, «*Tenerezza per le cose del mondo: sublime, sproporzione, e contraddizione in Kant ed Hegel*. In: V. Verra, a cura di, *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli, 1981
- CESA, Claudio, *Tra moralität e Sittlichkeit: sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant*. In: *Ibidem*
- LUGARINI, Leo, *La 'confutazione' hegeliana della filosofia critica*. In: *Ibidem*

