UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

FILOSOFIA TRASCENDENTALE E INTERSOGGETTIVITÀ NEL PENSIERO JENESE DI J. G. FICHTE

Relatore:
Ch. mo Giacomo Gambaro

Laureanda:
Giovanna Ambrosio
Matricola n. 2047876

Anno Accademico: 2024 / 2025

INDICE

I. Introduzione p. 3

II. Il carattere intersoggettivo dell'Io nel *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* (1794) p. 5

III. L'individuo e la società nelle Lezioni sulla missione del dotto (1794) p. 22

IV. Intersoggettività e *Aufforderung* nel *Fondamento del diritto naturale.* p. 34

V. Conclusione p. 45

VI. Bibliografia p. 47

Introduzione

Il presente elaborato si propone come obiettivo quello di mostrare il carattere intersoggettivo dell'essere umano, definito anche nei termini di "io finito", nel pensiero del filosofo tedesco J. G. Fichte (1762-1814). In particolare, ci soffermeremo sul pensiero del filosofo a partire dalle opere scritte nel periodo di insegnamento nella città di Jena, tra il 1794 e il 1798.

Nel primo capitolo l'opera presa in esame è il *Fondamento dell'intera dottrina della scienza,* pubblicata in due parti tra il 1794 e il 1795. Innanzitutto, verrà illustrata la deduzione dei i due principi fondamentali individuati da Fichte, Io e Non-io. Dal momento che i due principi alla base del processo di costituzione della coscienza finita vengono posti dal filosofo in un rapporto di co-implicazione, si cercherà di approfondire e giustificare tale relazione. A partire dalla considerazione di tale relazione come un rapporto di limitazione reciproca, si cercherà di mettere in evidenza come Io e Non-io non possano essere concepiti e pensati separatamente, ma si pongano necessariamente in una relazione di reciprocità. Essi, infatti, presentano un costante, inevitabile e vicendevole riferimento, fondamentale per la costituzione del soggetto finito: è in questo senso che si può avanzare la tesi secondo cui il soggetto presenti originariamente, ossia al livello della formazione della sua stessa ragione, un carattere intrinsecamente intersoggettivo.

Il carattere intersoggettivo del soggetto verrà approfondito anche nel secondo capitolo, nel quale si farà riferimento alle *Lezioni sulla missione del dotto*. In queste cinque lezioni, pronunciate nel 1794 presso l'Università di Jena, Fichte espone delle riflessioni di carattere etico e giuridico, che hanno come proprio fondamento i principi dedotti e giustificati nella *Grundlage der gesamten Wissenschaftlehre.* In particolare, a partire dalla considerazione che il rapporto trascendentale tra Io e Non-io può essere concepito su un piano empirico come relazione tra l'essere umano e la natura, intendendo quest'ultima tutto ciò che costituisce un ostacolo alla piena realizzazione e perfezionamento dell'umanità, si cercherà di porre in evidenza la necessità di instaurare una relazione tra esseri umani, indispensabile al fine di portare avanti una continua lotta nei confronti dell'irrazionale, del non-io. Infatti, per continuare a promuovere un perpetuo perfezionamento di sé, si dimostrerà come il singolo, secondo Fichte, abbia bisogno di entrare in relazione con i suoi simili, che lo possono aiutare ad elevarsi spiritualmente attraverso la diffusione della cultura, che egli deve essere pronto a ricevere ma anche, a sua volta, a divulgare. È in questo modo che egli può portare avanti quel continuo perfezionamento di sé che si ripercuote, al tempo stesso, sull'intera umanità. Il singolo essere umano, infatti, viene descritto da Fichte come l'anello di un'unica catena, ossia parte di una comunità di esseri razionali, che cooperano insieme in nome dell'unità della ragione e della vittoria della razionalità. Inoltre, in questo testo il tema dell'intersoggettività emerge anche in relazione all'analisi della natura dell'essere umano, che si riconosce come essere razionale solo nella

misura in cui si rapporta con almeno un altro soggetto: è qui che è possibile individuare un primo riferimento al tema dell'*Aufforderung*, che verrà approfondito nel *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, del 1796-1797. Quest'opera sarà oggetto di analisi del terzo capitolo. L'aspetto dell'esortazione che caratterizza l'essere umano verrà approfondito a partire dalla constatazione secondo cui un essere razionale, per avere autocoscienza di sé, deve avere consapevolezza del proprio carattere di libera causalità nel mondo empirico: tale consapevolezza, tuttavia, si può avere solo attribuendo tale caratteristica di libertà anche agli altri esseri razionali. Di questo processo si cercherà di mettere in evidenza la necessità del rapporto con l'altro affinché un individuo si riconosca come razionale, attribuendo, allo stesso tempo, tale razionalità anche con l'altro con cui entra in contatto. Si tratta, in altre parole, di quello che Fichte indica come un "riconoscimento reciproco". In questo capitolo verranno anche approfonditi alcuni aspetti legati al tema della libertà e della comunità, dal momento che il riconoscimento reciproco tra esseri razionali è il presupposto del diritto naturale ed è quindi un concetto alla base della costituzione di una società. Infine, si cercherà di mostrare come anche il corpo, inteso come organismo e parte intrinseca dell'essere umano, sia implicato nella dinamica del riconoscimento reciproco e, dunque, venga tenuto in considerazione dal filosofo nel legame intersoggettivo tra esseri razionali. A proposito di questo, su un piano più "concreto", emerge come sia la capacità comunicativa a permettere la considerazione degli altri come esseri dotati di ragione. Dunque, nel considerare queste tre opere di Fichte sotto gli aspetti brevemente illustrati, quello che, in generale, si cercherà di porre in evidenza è come l'intersoggettività sia un carattere proprio dell'essere umano, che lo contrassegna a partire dalla costituzione della sua stessa coscienza fino al suo realizzarsi in società.

Primo capitolo
Il carattere intersoggettivo dell'Io nel *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* (1794)

L'obiettivo di questo primo capitolo è mostrare come avvenga e quali caratteristiche presenta nello scritto *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* del 1794-1795 la relazione tra i due principi fondamentali del sapere individuati da Fichte, Io e Non-io, al fine di giustificare l'unità della coscienza e la conoscenza del reale. A partire dalla necessità del loro rapporto, si giungerà a considerare in quali termini la ragione presenti un carattere originariamente e necessariamente intersoggettivo.

La *Grundlage der gesamten Wissenschaftlehre* venne pubblicata in due parti, a distanza di pochi mesi l'una dall'altra: il primo volume, nel quale sono esposte la parte prima, dedicata ai principi fondamentali, e la parte teoretica, risale all'autunno 1794, mentre il secondo, che contiene la parte pratica, è datato all'estate 1795. Quest'opera rappresenta il primo tentativo fichtiano di dare alla filosofia una struttura sistematica, e renderla, a tutti gli effetti, una scienza. In particolare, secondo Fichte, la filosofia non deve essere considerata una scienza al pari delle altre poiché non si rivolge a determinati campi del sapere, come, per esempio, la biologia e la scienza politica, o a determinate entità astratte, come la matematica, ma, posta su un piano epistemologico[1], ha il compito di esprimere e rappresentare il fondamento di tutte le altre scienze, ossia del sapere in generale e in quanto tale[2]. In questo senso viene chiamata *Wissenschaftlehre*, ossia "Dottrina della scienza". Essa doveva, in altre parole, contenere le condizioni di possibilità di tutte le altre scienze e avere, dunque, un carattere universale e sistematico. Seguendo anche la concezione - di ascendenza per certi aspetti "razionalistica" - dominante nel corso del dibattito postkantiano ed espressamente avanzata da Reinhold, Fichte sosteneva che, per realizzare questo grande progetto, fosse necessario trovare ed esplicitare un principio (*Grundsatz*) che stesse alla base del sistema della conoscenza e che ne giustificasse la validità[3].

Una volta dimostrata l'esistenza di tale principio, il filosofo tedesco avrebbe potuto dimostrare la sistematicità della filosofia, poiché, a partire dal primo principio, espresso linguisticamente sotto forma di una proposizione fondamentale - per l'appunto, "*Grund-Satz*", si sarebbero dovute derivare

[1] Cfr. M. J. Siemek, *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*, Meiner, Amburgo, 1984.
[2] G. Rametta, *Fichte*, Carocci editore, Roma, 2024, p. 72.
[3] *Ivi*, p. 69.

tutte le altre proposizioni, che avrebbero presentato un contenuto certo proprio perché interconnesse sulla base del principio di ragione.

Sulla base della visione fichtiana, il fondamento del sapere, ossia quel principio che è condizione di possibilità di qualsiasi conoscenza, offrendo la base (*Grundlage*) ed essendo necessario per qualsiasi altra deduzione logica, deve rispettare determinate caratteristiche.

È necessario che sia incondizionato, sia per la forma logica con cui viene espresso, rappresentata dal nesso logico "se…allora", del quale il principio primo deve fondare la validità, sia per il suo contenuto, ossia la certezza di un sapere da parte di un soggetto che lo ricerca. È in questo che consiste, in altre parole, la deduzione trascendentale svolta da Fichte, ossia nella dimostrazione di un contenuto certo attraverso delle connessioni logiche necessarie e incontrovertibili. Inoltre, tale principio, essendo "primo", non può essere ricavato da nessun altro principio logico, cioè deve essere assoluto, ma, al tempo stesso, deve poter essere esprimibile sul piano linguistico.

Il principio che secondo Fichte rispecchia queste caratteristiche viene ricavato grazie al "giudizio riflettente". Il giudizio riflettente, come noto, è un concetto che venne elaborato da Immanuel Kant nella *Critica del Giudizio* (1790) ed indica, a differenza del "giudizio determinante", una libera riflessione di quella che Kant chiama la "facoltà filosofica del giudizio". In particolare, il giudizio riflettente consiste nel ricercare dei concetti e delle leggi universali che si possano applicare ai casi fenomenici particolari. Il procedimento che Fichte vuole seguire consiste nell'assunzione, come fatto di coscienza, da parte del giudizio riflettente di un principio considerato certo, per indagarne, eventualmente, le condizioni di possibilità e, in questo modo, per giustificarlo non più in quanto "fatto" (*Tatsache*) bensì, appunto, in quanto "principio" (*Grundsatz*).

Il principio da cui inizia la ricerca fichtiana, comunemente considerato universalmente valido e inderivabile, è quello di identità, espresso dalla forma logica A=A[4].

A partire dall'assunzione di questo principio aristotelico come un giudizio ipotetico, ossia dalla convinzione secondo cui A=A starebbe a significare "se A è, allora è A", e dal fatto che il contenuto della premessa è identico a quello della conclusione logicamente dedotta, Fichte si chiede quale sia l'attività che ha posto il contenuto (A) e la forma (=), cioè il mezzo, attraverso cui esso viene espresso: la proposizione A è A deve presupporre, necessariamente, un'attività anteriore e assoluta di posizione, non derivabile da altro, ma necessaria per affermare la validità di tale implicazione logica. Questa attività assoluta di posizione può essere indicata come l'espressione, da parte di un Io, del giudizio di identità di A con se stesso nella forma A=A. Il primo principio della dottrina della scienza viene, dunque, espresso dal filosofo tedesco nella formula «l'Io pone originariamente in modo assoluto il

[4] J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, a cura di Guido Boffi, Bompiani, Milano, 2020, p. 141.

suo proprio essere»[5] e il contenuto del principio primo non è altro che la stessa attività dell'Io. Il termine "Io" può essere utilizzato anche come coscienza, soggetto, intelligenza o sapere, ma la sua più importante e rivoluzionaria peculiarità è quella di essere un'attività e non, come in precedenza era stato concepito, una sostanza (come la *res cogitans* cartesiana) o una funzione (quale l'Io penso kantiano). Esso è incondizionato per la forma, poiché essa esprime l'identità dell'Io con se stesso, e per il contenuto, in quanto l'Io non può che porsi come identico a sé e per questo si tratta, in altre parole, di una "autogenesi". Dal momento che quella dell'Io è un'attività autopoietica pura e assoluta, ciò che esso pone non può essere altro che se stesso. Questa attività del porre da parte dell'Io, e quindi l'Io stesso che ne corrisponde, viene efficacemente indicata da Fichte con un neologismo: il termine tedesco "*Tathandlung*" esprime, nella sua composizione, il concetto di azione sia come risultato (*Tat*) sia come processo (*Handlung*). L'Io esiste solo nella misura in cui è il prodotto di un'attività di auto-posizione: in altre parole, si può sostenere che l'essere scaturisca dal divenire[6]. In particolare, è analizzando la caratterizzazione del soggetto trascendentale presentata da Fichte nelle prime pagine della *Grundlage* che si può constatare come emerga una coincidenza tra essere e divenire: l'Io è nella misura in cui si pone, quindi nella misura in cui diviene; di conseguenza, tra essere e divenire, nella dimensione di questa soggettività pura non c'è contraddittorietà, ma necessaria co-implicazione. Come chiarisce Fichte, nel descrivere l'Io quale soggetto assoluto: «ciò il cui essere (essenza) consiste semplicemente nel fatto di porre se stesso come esistente è l'Io quale soggetto assoluto: così come si pone è; e così come è, si pone»[7]. Si può dire che la soggettività pura dell'Io, in altre parole, sia una struttura apriorica dell'egoità, libera da ogni determinazione, che si esaurisce nel farsi del pensiero attualmente pensante[8].

Questa attività, come conseguenza della propria assolutezza, presenta un'altra caratteristica di fondamentale rilevanza: essa è irrappresentabile (*unvorstellbar*). Dal momento che l'Io è, dal punto di vista trascendentale, condizione di possibilità di qualsiasi rappresentazione (*Vorstellung*) della realtà e dell'esperienza che le soggettività empiriche possono avere, esso è posto su un piano assoluto e rappresenta un momento interno alla coscienza. In altre parole, l'Io del primo principio fondamentale non è riconducibile alla rappresentazione proprio perché ne è il fondamento. A questo punto possiamo notare come, proprio a partire dalla sua stessa natura, l'Io presenti il rischio di essere autoreferenziale, ciò che comporterebbe l'impossibilità di proseguire nello sviluppo del sistema. L'attività assoluta dell'Io, infatti, dal momento che non può riferirsi ad altro se non a se stessa,

---

[5] J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 153.

[6] G. Rametta, *Tra realtà e singolarità: la teoria del soggetto in Fichte*, Revista Eletrônica Estudos Hegelianos ano. 14, No 24 (2017), p. 4.

[7] J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 151.

[8] G. Boffi, *Posizione e proposizione. Tratti essenziali della "Grundlage" di J. G. Fichte*, in J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, Bompiani, Milano, 2020, p. 38.

presenta un carattere per così dire chiuso e isolato, secondo cui soggetto e predicato, contenuto e forma, attività e atto sono la stessa realtà e rispetto alla quale, dunque, non può avere inizio alcuna catena deduttiva. In virtù della propria assolutezza, l'Io non può nemmeno presentare alcun riferimento alla realtà e alle esperienze empiriche, dal momento che non può produrre niente che sia diverso da se stesso. In quanto irrappresentabile, insomma, esso risulta anche impensabile.

La soluzione a questo problema consiste, innanzitutto, nel chiarire che l'Io deve essere considerato come il punto di partenza della ricerca del fondamento e non come il suo punto di arrivo. Un altro aspetto da considerare per superare tale problema riguarda l'indeterminatezza dell'Io: esso può essere espresso anche sotto forma di "giudizio tetico assoluto", nella formula "io sono": un giudizio logicamente incompleto secondo la dottrina della scienza. Pensare all'Io assoluto come non determinato significa pensare a questo principio come caratterizzato da un "posto vuoto" (*"Eine leere Stelle"*)[9]: poiché all'Io assoluto non si può attribuire nessun predicato e, in questo senso, lo possiamo indicare come "vuoto", ad esso è, implicitamente, correlato un carattere di apertura. Il vuoto, infatti, non indica il nulla, ma un'apertura di possibilità, un carattere di infinita potenzialità. In altre parole, si può dire anche che «all'origine per Fichte c'è l'Io, ma questo equivale a dire che all'origine c'è la libertà, perché l'Io non è condizionato da niente fuori di sé»[10]. Una condizione di libertà assoluta è qualcosa che non può caratterizzare il soggetto, posto su un piano di finitezza: è per questo che l'essere vuoto dell'Io assoluto deve essere considerato come la condizione fondamentale affinché questo vuoto possa poi essere riempito, ossia affinché da un piano dell'assolutezza ci si possa spostare sul piano della realtà empirica, dove l'Io possa essere definito e rappresentato, dove gli si possano attribuire dei predicati e dove, infine, si possa avere effettivamente esperienza del reale. Il possibile, in altri termini, non è il reale, e, «perché noi possiamo veramente fondare la filosofia come scienza, dobbiamo mostrare che la filosofia ha a che fare con l'esperienza, con la realtà»[11].

Da una parte, dunque, l'Io deve essere concepito come necessariamente incline all'apertura verso l'esperienza del reale, dall'altra parte il reale deve essere considerato come qualcosa di diverso dall'Io assoluto, che non possa essere ricondotto all'identità originaria, con la quale l'Io si chiuderebbe in se stesso.

È necessaria, a questo punto, l'esplicazione di un ulteriore passo nella ricerca fichtiana: l'intuizione, nelle stesse modalità con cui era avvenuta quella dell'Io, di un secondo principio fondamentale. A partire dall'indagine, da parte del giudizio riflettente, sulle condizioni di possibilità del principio logico di non contraddizione, espresso dalla formula -A non = A[12], viene intuito quello che viene

[9] G. Rametta, *Tra realtà e singolarità: la teoria del soggetto nel pensiero di Fichte*, cit., p. 7.
[10] A. Gargano, *L'idealismo tedesco. Fichte - Schelling - Hegel*, La Città del Sole, Napoli, 2006, p. 24.
[11] G. Rametta, *Tra realtà e singolarità: la teoria del soggetto nel pensiero di Fichte*, cit., p. 8.
[12] J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 161.

chiamato da Fichte "Non-io", principio che denota un'attività di opposizione (*Gegensatz*). Dal momento che un'attività di negazione non può essere dedotta dall'attività assoluta del primo principio, essa viene considerata nella sua forma indipendente. Ma l'indipendenza del Non-io dall'Io si ferma qui: affinché ci sia una contrapposizione verso qualcosa, è necessario che ci sia prima, dal punto di vista logico, il posizionamento di qualcosa, ma a questo punto dell'indagine ciò che è posto è solo l'Io. Il contenuto del Non-io, quindi, è condizionato da ciò che è posto, e il legame tra i due principi risulta, fin dall'inizio, imprescindibile. L'attività del porre e quella dell'opporre sono in questo senso inseparabili e vengono descritte da Fichte come «un agire in relazione a un altro agire»[13].
A questo punto ci si potrebbe chiedere quale sia il rapporto che si instaura tra Io e Non-io e, in particolare, come questi due principi possano essere pensati come coesistenti se sono l'uno l'opposto dell'altro: il rischio logico è quello di un loro reciproco annullamento.
Il fatto è che, nel momento in cui si pone il non-io, l'Io che vi entra in relazione non è l'Io assoluto del primo principio, ma l'io che dal primo principio era stato posto e che viene limitato, ossia determinato, da qualcosa che gli si oppone. In particolare, bisogna considerare la presenza di una doppia contrapposizione. In primo luogo, vi è l'opposizione tra l'Io assoluto e l'io finito che da esso viene posto. Questa opposizione riguarda piani diversi: rispettivamente, quello della forma generatrice di ogni contenuto, ma in se stessa ingenerata e indeterminata, e quello della divisibilità propria di ogni contenutistica determinazione[14]. La seconda opposizione è quella tra l'io finito e il non-io finito, che si esprime nei termini di una reciproca limitazione.
Quello dell'Io assoluto è quindi un movimento di doppia riflessione: esso, riflettendo su se stesso, sa di sé e pone un io divisibile, e così facendo pone anche la possibilità che l'Io si apra al Non-io, ossia che l'Io sia determinabile. Come chiarisce Fichte: «Non appena all'io viene contrapposto un non-io, l'io, al quale è contrapposto, e il non-io, che viene contrapposto, son perciò posti come divisibili»[15]. Infatti, in relazione all'Io assoluto, l'attività di opposizione del Non-io è pari a un nulla. Invece, nel momento in cui l'Io viene condotto al piano della finitezza, esso può essere considerato una «grandezza negativa»[16]: è a questo punto che l'io divisibile si può contrapporre a un non-io divisibile e che, in altri termini, l'Io può essere determinato. Dunque, alla base della costituzione della ragione c'è un rapporto di contraddizione tra due principi - l'Io assoluto che pone se stesso e il Non-io che gli si oppone - incondizionati nella loro forma (e infatti vengono intuiti separatamente nel ragionamento fichtiano), che devono in qualche modo essere ricondotti a una sintesi, ma che, allo stesso tempo,

[13] *Ivi*, p.165.
[14] A. Masullo, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, Guida editori, Napoli, 1986, p. 71.
[15] J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 177.
[16] Guido Boffi, *Posizione e proposizione. Tratti essenziali della "Grundlage" di J. G. Fichte*, in J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 43.

nella loro unificazione *si confrontano di volta in volta nei termini di una differenza per principio ineliminabile*.

In particolare, nella prima parte della *Grundlage,* il rapporto di determinazione reciproca tra Io e Non-io viene messo in chiaro nella deduzione del terzo principio fondamentale: «io contrappongo, nell'Io, all'io divisibile un non-io divisibile»[17]. Da questa proposizione emerge come i due principi possano coesistere mantenendo la loro contraddittorietà solo se pensati nei termini di una limitazione (*Beschränkung*): solo così è possibile, secondo Fichte, scongiurare il rischio del loro annullamento reciproco o della conseguente "scissione" della coscienza. Il rischio dell'annullamento reciproco, infatti, viene fugato dal fatto che l'io e non-io divisibili determinano, l'uno rispetto all'altro, il proprio campo d'influenza, mentre la coscienza si rivela unita dal fatto che gli opposti vengono unificati.

Il rapporto di limitazione reciproca tra io e non-io finiti è anche la chiave per passare dal piano trascendentale, dove l'Io si pone come assoluto, al piano del reale, dell'esperienza empirica, dove possono essere convalidate le condizioni di possibilità della stessa. In altre parole, si tratta di passare da una visione qualitativa a una quantitativa, che è possibile realizzare applicando la categoria kantiana della *divisibilità*, o *limitazione*. Infatti, si può notare anche come, con la determinazione dei primi due principi e la deduzione del terzo, Fichte proceda anche a dedurre, giustificandole, le categorie kantiane: nello specifico, a questo punto della ricerca, sono stati dedotti i concetti puri di realtà, negazione e limitazione, attinenti al gruppo categoriale della qualità. È necessario anche ricordare come i tre momenti della costituzione della coscienza, ossia il porre, l'opporre e il loro entrare in relazione, debbano essere pensati dal punto di vista logico-trascendentale per così dire come "simultanei", e non in una successione temporale: in particolare, «essi costituiscono l'articolazione analitica di un unico e medesimo atto, che viene scomposto nei suoi aspetti fondamentali dalla libera riflessione del filosofo»[18].

Infine, per concludere questo passaggio, possiamo notare come il terzo principio, così formulato, sia dunque condizionato per la forma, ossia l'opposizione dei termini, ma incondizionato per quanto riguarda il contenuto: l'incontro tra Io e Non-io non è determinabile a priori, perché dipende dalla forza con cui i principi esercitano la propria influenza l'uno verso l'altro.

Nel contesto della nostra ricerca, quello che è rilevante sottolineare è come avvenga e in che senso sia considerata necessaria al fine della costituzione di una coscienza finita la relazione tra Io e Non-io. Volendo approfondire alcuni aspetti di questa relazione, dobbiamo fare riferimento alla seconda parte del testo, quella teoretica e, successivamente, alla terza parte, ossia quella pratica.

La prima parte della *Grundlage* si conclude con la deduzione del terzo principio fondamentale, che esprime la relazione tra un io e un non-io divisibili. Tale principio è considerato la sintesi suprema

[17] J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 181.
[18] G. Rametta, *Fichte*, cit. p. 90.

dei primi due, ma, al tempo stesso, dall'indagine del giudizio riflettente emerge che esso contiene anche due antitesi: da una parte, infatti, si può affermare che «l'io pone il non-io come limitato dall'io», e, dall'altra parte, «l'io pone se stesso come limitato dal non-io»[19]. L'Io, in altre parole, si pone sia come limitante che come limitato, mentre il Non-io è sia oggetto di limitazione dell'Io sia causa di limitazione dello stesso. Il compito dell'esposizione fichtiana al fine di costituire il sistema della dottrina della scienza, dunque, è ora quello di risolvere queste due antitesi ed esporne la sintesi: ciò implica spiegare il rapporto tra i due opposti, Io e Non-io, in relazione al loro carattere di attività e di passività.

Fichte, dunque, prosegue la sua ricerca partendo dal "Fondamento del sapere teoretico", il quale precede la parte pratica perché giustifica la possibilità di comprensione dei concetti che ne saranno alla base. Procedendo con un metodo sintetico, l'obiettivo del filosofo è quello di risolvere, innanzitutto, l'antitesi "l'io pone se stesso come limitato dal non-io", al fine di giungere alla deduzione della rappresentazione, considerata come momento di sintesi tra Io e Non-io. Rilevante è l'aspetto di co-implicazione tra Io e Non-io presente a questo livello: già a partire dalla comprensione di questa proposizione antitetica, è chiaro come l'attività del porre risulti limitata da "altro", il Non-io, e, verso la fine della parte teoretica, emerge come questa limitazione da parte del Non-io sia necessaria per avere determinazione dell'Io, conoscenza e quindi rappresentazione della realtà. Non solo: come vedremo, a partire dalla cosiddetta sintesi della causalità e della sostanzialità, sortisce anche che l'incontro con il Non-io è possibile perché è strutturalmente implicata dall'Io la sussistenza della relazione con l'altro da sé, che poi si rivela necessaria per la rappresentazione.

Ma procediamo in maniera sistematica e poniamo alcune premesse per affrontare le questioni già brevemente anticipate. A partire dall'idea che l'Io da una parte si ponga come determinato e dall'altra ponga la causa di tale determinazione nel Non-io, è necessario giustificare come sia possibile che l'Io venga determinato dal Non-io: infatti all'Io, essendo pura attività, viene attribuita la totalità della realtà, mentre il Non-io, come suo opposto, rappresenta una completa negazione della realtà e quindi, in altre parole, un carattere di passività. Affinché non ci sia un annullamento della realtà posta nell'Io, è necessario, come era già successo rispetto al terzo principio fondamentale, ricorrere all'idea di quantità, applicandola a quella di determinazione. Inoltre, per far sì che il Non-io possa limitare l'Io, è necessario attribuirgli un'istanza di realtà: bisogna, infatti, che il Non-io abbia in sé la stessa quantità di realtà che toglie all'Io. La quantità, quindi la realtà, dell'uno deve essere, in altre parole, determinata dalla quantità dell'altro e viceversa. È in questo senso che Fichte sostiene che la realtà deve essere intesa come composta da parti o gradi, chiamati anche *quanta,* che possono essere sottratti all'Io dall'attività di negazione del Non-io. Come delucida Fichte:

[19] J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 213-215.

L'io è determinato, ciò significa: in esso viene soppressa della realtà. Se dunque l'io pone in sé soltanto una parte dell'assoluta totalità della realtà, allora così facendo sopprime in sé il resto di quella totalità: pone nel non-io la parte di realtà uguale alla realtà soppressa, in forza dell'opporre e dell'identità della quantità con se stessa[20].

È a questo punto che emerge, inoltre, come i due principi debbano essere considerati entrambi come attività indipendenti, ma, allo stesso tempo, «l'attività indipendente dell'io e del non-io è indipendente soltanto in un certo senso»[21].
A questo proposito, Fichte avanza il concetto di *Wechselbestimmung*, ossia di *determinazione reciproca*, che spiega e giustifica il rapporto tra Io e Non-io nei termini di *attività* e *passività*: Io e Non-io, in altre parole, da una parte mantengono la loro attività indipendente, ma dall'altra si determinano reciprocamente ora agendo l'uno nei confronti dell'altro e viceversa. Come scrive in seguito Fichte:

l'attività indipendente viene determinata da un reciproco agire e patire (l'agire e patire che si determinano l'un l'altro tramite reciproca determinazione); e, inversamente, un reciproco agire e patire viene determinato dall'attività indipendente[22].

In particolare, come spiega Guido Boffi nella sua introduzione alla *Grundlage*: «l'Io accoglie la propria determinazione quantitativa, e nel contempo, così facendo, determina il suo altro, il suo *non*, rendendolo oggetto *per l'io*; da parte sua, il non-io riceve, in tal modo soltanto, realtà, quella che sottrae all'io»[23]. Come avevamo già anticipato, all'io viene attribuita originariamente attività in quanto è posto dall'Io assoluto, ma anche passività in quanto, nel momento in cui la sua attività viene negata dal Non-io, esso viene limitato e determinato. Il Non-io, invece, dal momento che è negazione della realtà, presenta un aspetto di passività, ma, allo stesso tempo, proprio perché compie l'azione di detrarre realtà all'io, e da esso riceve a sua volta un grado di realtà, è anche attivo.
Di conseguenza, emerge come attività e passività dell'Io e del Non-io siano presenti solo nella relazione dei due principi e che i due principi non debbano essere considerati come opposti nel loro carattere attivo e passivo, ma necessariamente dotati entrambi di realtà e co-implicati nella loro vicendevole determinazione. Esplicativo del loro rapporto e della considerazione della sottrazione di realtà, quindi attività, dell'uno da parte dell'altro è il paragone avanzato da Fichte con la luce e il

[20] *Ivi*, p. 223.
[21] *Ivi,* p. 267.
[22] *Ibidem.*
[23] G. Boffi, *Posizione e proposizione. Tratti essenziali della "Grundlage" di J. G. Fichte*, in J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* cit., p. 46.

buio: come la luce e il buio non si contrappongono in modo netto ma sono distinti per gradi (l'avanzamento della notte avviene gradualmente nelle diverse fasi del crepuscolo), così è il rapporto tra Io e Non-io nel loro agire. La loro opposizione deve essere sintetizzata in una determinazione reciproca e non devono essere considerati come recisamente distinti[24].

La sintesi tra Io e Non-io viene ulteriormente approfondita dal filosofo nella deduzione di una serie di categorie kantiane, quelle attinenti alla *relazione*: in particolare, vengono dedotte e utilizzate da Fichte le categorie della *causalità* (che egli preferisce indicare con il termine *Wirksamkeit,* che può essere tradotto con "efficacia") e della *sostanzialità*.

Per quanto riguarda la prima categoria, essa viene dedotta nell'ambito della sintesi della causalità, necessaria per spiegare la contraddizione tra un Io attivo e un Non-io passivo, posti entrambi come reali da un'attività assoluta. In particolare, se consideriamo l'io reale come effetto dell'attività passiva del Non-io, dobbiamo ammettere che nell'Io ci sia, oltre all'aspetto di effetto, anche quello di causa: in altre parole, è necessario sostenere che «nell'attività di determinazione è sempre contenuta una passività, dovuta al fatto che l'attività produce qualcosa, e questo qualcosa, determinandola, la rende inevitabilmente limitata»[25]. L'Io, dunque, dal momento in cui viene posto è l'origine e la causa della possibilità che un'attività di negazione possa essere esercitata su di lui. Per risolvere la contraddizione dell'Io che si presenta, al contempo, sia come attivo sia come passivo, ossia la contraddizione tra l'idea che l'Io determini se stesso ma venga anche determinato dal Non-io, è necessario applicare la legge della determinazione reciproca alla categoria della causalità: anche in questo caso l'Io, che è pura attività, può essere pensato come determinato, e quindi come contente la possibilità della limitazione, solo nella misura in cui la realtà venga pensata in parti, che possono essere attribuite o sottratte alla realtà dell'Io, per l'azione del principio opposto di negazione, ossia il Non-io. Dunque, per giustificare l'affermazione «l'io determina, agendo, la sua passività, o, patendo, la sua attività»[26], occorre ricorrere alla legge della determinazione reciproca, e considerare la passività come un *quantum* di attività.

Oltre al fatto che tale relazione di causa-effetto è essenziale per pensare il rapporto tra Io e Non-io all'interno di un principio di assoluta attività, dal momento che all'aspetto di negazione si può dare una valenza reale e si può pensare alla passività esercitata dal Non-io come a una certa quantità di attività che viene rapportata a una attività totale, ciò che emerge a partire dalla sintesi della causalità è anche che *è nella natura dell'Io il fondamento dell'esistenza del Non-io*. Fichte arriva a sostenere, infatti, che la sintesi tra Io e Non-io, e, dunque, la condizione di possibilità della coscienza finita, sta nel fatto che l'Io originariamente presenti il carattere della possibilità di essere determinato: la

[24] J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 257.
[25] G. Rametta, *Fichte*, cit., p. 97.
[26] J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 257.

condizione di possibilità dell'influsso del Non-io sull'Io è fondata nell'Io assoluto, che contiene in sé la facoltà che qualcosa eserciti su di lui un certo effetto. In particolare, è nell'attività da parte dell'Io infinito di porre se stesso che esso si apre all'influenza di ciò che ne è "al di fuori", e, come chiarisce Masullo: «nel pensare me come posto da me, mi penso non solo come attivo (colui che pone) ma anche come passivo (colui che è posto), esposto all'azione, e non solo interna, di lui stesso, ma anche esterna, di altro»[27]. È in questo senso che, ancora una volta, emerge l'originaria e necessaria relazione tra Io e Non-io, i quali reciprocamente presuppongono l'altro come condizione del loro proprio essere e divenire.

Un ulteriore approfondimento del carattere intersoggettivo dell'Io si può ritrovare a partire dalla sintesi della sostanzialità. Ad essa si ricorre per rispondere alla domanda di come sia possibile attribuire attività al Non-io: ciò è possibile solo pensando all'Io come "sostanza", rispetto alla quale ogni "quantum" particolare di attività si determina come il suo "accidente"[28]. La passività, in altre parole, può essere considerata come interna all'Io stesso, sostenendo che essa sia una forma limitata di attività: l'Io insomma patisce la diminuzione della propria attività[29].

A partire dalla deduzione di queste due categorie relazionali, è possibile pensare a una loro sintesi: se l'Io si pone come passivo, allora il Non-io lo determina, ma se il Non-io non determina l'Io, allora l'Io non pone sé come passivo[30] .

Sostenere che, nel momento in cui viene posto l'Io, dal punto di vista logico-trascendentale, viene conseguentemente e necessariamente posto il Non-io, significa sostenere che soggetto e oggetto si originano co-implicandosi e riferendosi l'uno all'altro. È su questo ragionamento che si basa la concezione "nessun soggetto, nessun oggetto; nessun oggetto, nessun soggetto"[31], che Fichte esprime sotto forma di legge di coscienza sostenuta da ciò che egli denomina "idealismo critico". Così facendo, Fichte sta affermando che «l'Io non può porsi altrimenti che determinato dal Non-io (senza oggetto, non v'è soggetto); in pari tempo si pone anche come determinante; poiché quel che v'è di limitante nel Non-io è il suo proprio prodotto (senza soggetto non v'è oggetto)»[32].

L'ulteriore unificazione tra sintesi della causalità e della sostanzialità viene portata avanti da Fichte facendo un confronto con le posizioni sostenute da filosofi a lui precedenti, i quali, come emerge dal pensiero del filosofo esposto nella *Grundlage,* non sono riusciti a cogliere il carattere di "mediatezza" che caratterizza la relazione dell'Io con il Non-io. In primo luogo, egli prende in considerazione il

---

[27] A. Masullo, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, cit., p. 60.
[28] G. Rametta, *Fichte*, cit., p. 97.
[29] G. Boffi, *Posizione e proposizione. Tratti essenziali della "Grundlage" di J. G. Fichte*, in J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 51.
[30] *Ibidem.*
[31] J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 339.
[32] A. Masullo, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, cit., p. 75.

cosiddetto "realismo dogmatico", posizione attribuita da Fichte al sistema di Spinoza, il quale pone nel Non-io la causa delle rappresentazioni presenti nell'Io, e per questo non coglierebbe il vero fondamento della conoscenza, che appare di conseguenza infondata. La seconda posizione presa in considerazione da Fichte sostiene una teoria diversa per quanto riguarda il processo di conoscenza, ed è conosciuta con il nome di "idealismo dogmatico" (o qualitativo). Rappresentata dal sistema filosofico di Leibniz, tale teoria è a favore di un'assolutezza dell'Io nel processo della conoscenza, non riconoscendo al Non-io alcuna validità: in altre parole, l'Io è la sostanza, rispetto alla quale le rappresentazioni sono gli accidenti. Tuttavia, non riconoscendo la componente del Non-io, questa posizione viene giudicata da Fichte come incompleta, dal momento che, pur identificando l'Io come fondamento della realtà, nega la realtà del Non-io e, di conseguenza, non è in grado di spiegare come avvenga la limitazione da cui sorge la rappresentazione e deve postulare, senza poterla giustificare, una "armonia prestabilita". In sintesi, la prima posizione pone tutta la realtà e le condizioni di possibilità della conoscenza negli oggetti, ossia in ciò che è esterno al soggetto, mentre la seconda si muove a partire dalla coscienza del soggetto per avviare il processo di conoscenza della realtà empirica. In entrambi i casi, secondo Fichte, si sta ragionando a partire da una visione unilaterale della conoscenza, che considera l'Io e il Non-io come qualitativamente indipendenti l'uno dall'altro e che, perciò, non riesce a giustificare come avvenga il passaggio dal mondo delle cose, di ciò che è esterno al soggetto, a quello in cui è posta la coscienza dello stesso: il risultato, in entrambi i casi, è inevitabilmente un esito dogmatico.

A partire da queste due dottrine opposte, Fichte prende in considerazioni due possibili sintesi delle stesse, che per il filosofo tedesco costituiscono un passo avanti rispetto al sistema di Spinoza e di Leibniz, ma che, comunque, presentano delle criticità. L'obiettivo del filosofo, infatti, è quello di elaborare una teoria per la quale il fondamento reale e quello ideale coincidano.

Innanzitutto, rispetto all'idealismo qualitativo viene sviluppata la posizione dell'idealista *quantitativo*, il quale, partendo dal presupposto della limitazione reciproca tra Io e Non-io, spiega la realtà dell'Io e del Non-io attraverso il concetto di "mediatezza del porre", come legge interna alla natura stessa dell'Io, ma non si preoccupa di spiegare il fondamento di tale legge. Dunque, pur ammettendo la legge di determinazione reciproca come il principio di regolazione del rapporto tra Io e Non-io, questa posizione non giustifica tale legge, la quale viene indicata da Fichte come basatasi sulla mera constatazione «l'io è finito, puramente e semplicemente perché è finito»[33].

In secondo luogo, a partire dalla posizione del realista qualitativo, Fichte sviluppa il pensiero del "realismo quantitativo", che non è altro che la posizione sostenuta ed esposta da Kant nella *Critica alla ragion pura.* Questa teoria, indicata anche con il nome di "idealismo critico", si basa sulla legge

[33] J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 341.

di coscienza precedentemente menzionata, riconoscendo come struttura fondamentale della rappresentazione la co-implicazione tra soggetto e oggetto, che viene regolata dalla mediatezza del porre. Seppur ponendo il principio della conoscenza nel soggetto, è necessario riconoscere anche la presenza degli oggetti; i due poli conoscitivi vengono considerati in una relazione di reciproca limitazione, essendo quantità dipendenti l'uno dall'altro. Dunque, l'attività dell'Io deve essere sempre mediata, ed è condizionata dall'influsso del Non-io. Come scrive anche Fichte riguardo all'essenza della mediatezza del porre:

> lo scambio reciproco è determinato dall'attività; ciò significa che la mediatezza del porre è la condizione e il fondamento del fatto che l'essenziale essere-contrapposto e il reale sopprimere sono del tutto un'unica e medesima cosa: sopprimere e essere-contrapposto sono un'unica e medesima cosa perché e nella misura in cui il porre è qualcosa di mediato[34].

Il problema di questa posizione è che essa non è in grado di spiegare come «una determinazione reale possa diventare una determinazione ideale»[35]. Essa attribuisce il fondamento dello scambio a una legge interna all'attività dell'Io, ma il porre in sé non viene giustificato, bensì assunto come una funzione[36]. Kant, in altre parole, assume la determinazione dell'Io come un dato di fatto, e non spiega come una determinazione presente nell'Io possa diventare una determinazione rappresentata per l'Io. Essendo la legge ingiustificata, anche questa posizione rischia di ricadere nel dogmatismo. In altre parole, il filosofo di Königsberg, pur riconoscendo che tra Io e Non-io ci debba essere un'attività di scambio e un rapporto di reciprocità, testimoniato che al porre segue sempre un opporre (e viceversa), non mostra come e perché ci debba essere un porre[37]. Manca dunque la ricerca di un fondamento della relazione tra Io e Non-io.

Il sistema di pensiero proposto dalla *Wissenschaftlehre*, invece, rappresenta una sintesi tra l'idealismo e il realismo quantitativi e sostiene che non ci debba essere unilateralità tra i due opposti, ma ogni opposto debba condizionare l'altro ed esserne condizionato in modo reciproco. La posizione di Fichte viene denominata "idealismo critico quantitativo" e si basa sull'idea che Io e Non-io, soggetto e oggetto, vengano posti nello stesso momento dal punto di vista logico, implicandosi reciprocamente nella propria esistenza e nel loro divenire e che, quindi, il fondamento della realtà non risieda nell'uno o nell'altro, ma in entrambi, e sia contemporaneamente reale e ideale[38]. In altre parole, l'attività

[34] *Ivi*, p. 335.
[35] *Ivi*, p. 347.
[36] G. Rametta, *Fichte*, cit., p.101.
[37] *Ivi*, p. 102.
[38] *Ibidem*.

dell'Io è sempre posta in relazione a quella di ritrazione del Non-io, e, allo stesso modo, l'attività del Non-io può essere compresa sono in riferimento a quella dell'Io. Come chiarisce Fichte:

L'io deve porre l'oggetto: allora sopprime necessariamente il soggetto e sorge in esso una passività; riferisce necessariamente tale passività a un fondamento reale nel non-io e così scaturisce la rappresentazione di una realtà del non-io indipendente dall'io. Oppure l'io pone il soggetto, allora sopprime necessariamente l'oggetto posto e una volta ancora nasce una passività che tuttavia viene riferita a una attività del soggetto e che produce una rappresentazione di una realtà dell'io indipendente dal non-io[39].

La legge su cui si deve fondare il rapporto tra Io e Non-io non può, dunque, né avere una posizione ideale e fondarsi nell'Io né trovarsi in qualcosa di diverso dall'Io e avere una valenza oggettiva e reale: tale legge deve avere un fondamento che sia al tempo stesso nel soggetto e nell'oggetto. Ciò è possibile solo a partire dalla constatazione che l'Io, nel suo autodeterminarsi, si apra all'incontro con ciò che è altro da sé. Come spiega Fichte: «La determinabilità della totalità in quanto tale è presupposta in vista della possibilità dello scambio reciproco postulato»[40].
A questo proposito, è interessante commentare l'affermazione di Fichte: «nessun tu, nessun io; nessun io, nessun tu»[41]. Ammettendo anche che io e tu corrispondano, rispettivamente, al soggetto e all'oggetto, è interessante l'analisi che ne propone Masullo: «solo l'esistenza di uno dei due termini rende possibile l'esistenza dell'altro e, dunque, soggetto e oggetto non si escludono a vicenda ma, anzi, emerge che "la soggettività è strutturalmente plurale»[42].
In conclusione, si può dire che Fichte abbia superato una visione rigidamente dualistica tra soggetto e oggetto, che era rimasta aporeticamente irrisolta nel pensiero di Cartesio e di Kant. Il soggetto fichtiano, infatti, si costituisce nell'esperienza di ciò che è altro da sé, attraverso quello che potremmo individuare come un *decentramento continuo dell'Io,* e presenta una contemporaneità logica tra il porsi del soggetto e il porre degli oggetti, i quali hanno, come prima abbiamo delucidato, la loro condizione di possibilità nel soggetto stesso. La parte teoretica della *Grundlage* si conclude con la deduzione della rappresentazione, resa possibile dall'attività dell'immaginazione produttiva, come modalità di unificazione sintetica tra soggetto e oggetto.
A partire dalla considerazione che l'Io e il Non-io non sono altro che momenti di un unico movimento del porre, e che, insieme alla limitazione dell'Io da parte del Non-io, vi sia necessariamente anche

[39] J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 351.
[40] *Ivi*, p. 367.
[41] *Ivi*, p. 351.
[42] A. Masullo, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, cit., p. 73.

l'autodeterminazione dell'Io, emerge come, all'origine della rappresentazione, tutto ciò che è essenziale è la «pura e semplice determinabilità dell'io»[43].

Dal momento che l'Io si presenta come determinabile, deve esserci qualcosa che non sia già presente nella sua attività, rispetto alla quale l'elemento soggettivo sia, in altre parole, non originariamente coinvolto. Quello che Fichte introduce per spiegare da cosa e in che senso l'Io sia determinabile è il concetto di "urto" (*Anstoss).* L'urto può essere definito come la modalità con cui il Non-io si esprime all'interno della dimensione finita e serve per indicare l'aspetto di limitazione e "vincolatezza" che caratterizza l'attività dell'Io: l'urto, in altre parole, è una componente strutturale dell'Io, presente dal momento in cui l'Io assoluto pone un io finito, determinato. Grazie all'urto il soggetto può essere consapevole del proprio limite e quindi costituirsi al livello del finito. In altre parole, possiamo sostenere che «il punto di partenza del reale è l'io finito, limitato, urtato, e via via si assurge alla consapevolezza che quella finitudine, quel limite, quell'urto sono l'essenza stessa della realtà dell'io e quindi in un certo modo leggi interne della sua struttura, pensate dall'io stesso»[44].

L'urto può essere considerato dall'io come l'esperienza di ciò che è non familiare, sconosciuto e, proprio per questo, "perturbante". In altri termini, potremmo indicare il Non-io a livello empirico come ciò che per l'Io riveste la funzione di un "trauma"[45]: l'urto fichtiano si esprime sempre nei termini di una dimensione di spaesamento. Se volessimo usare un'accezione freudiana di chiarificazione, potremmo descrivere l'urto come *umheimlich* - perturbante - che letteralmente significa "non familiare", e indica ciò che provoca una sensazione di spaesamento. L'urto è ciò che turba e scuote il soggetto, ma rappresenta anche un passaggio imprescindibile per la costituzione del sé. Si potrebbe avanzare questo paragone: come il trauma e l'esperienza del non familiare sono necessari nella vita di una persona per la sua costituzione, così, su un piano logico-trascendentale, il Non-io è necessario per il dispiegamento dell'attività di autodeterminazione dell'Io. E, dal momento che il Non-io presenta la propria condizione di possibilità nell'Io, non ha senso pensare all'urto che l'Io subisce se non pensando alla disposizione formale dell'Io *a farsi urtare*: la passività, in altre termini, non è che una funzione intrinseca dell'attività dell'Io[46].

Inoltre, il Non-io non solo è costitutivo per la natura dell'Io, ma è implicato nel suo stesso essere, dal momento che, se consideriamo l'io finito come "coscienza", termine per indicare la consapevolezza verso qualcosa, dobbiamo ammettere che la coscienza è sempre "coscienza di qualche cosa": è sempre necessario un oggetto a cui la coscienza deve riferirsi, anche qualora tale oggetto sia il vuoto o il nulla[47]. Immergendoci ancora più a fondo nella relazione tra Io e Non-io, possiamo constatare come

---

[43] J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 397.
[44] A. Masullo, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, cit., p. 65.
[45] G. Rametta, *Tra realtà e singolarità: la teoria del soggetto nel pensiero di Fichte*, cit., p. 10.
[46] A. Masullo, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, cit., p. 61.
[47] A. Gargano, *L'idealismo tedesco. Fichte - Schelling - Hegel*, cit., p. 19.

tra la coscienza (l'io) e l'oggetto della coscienza (non-io) ci debba sempre essere uno iato, così come tra il possibile e il reale: quella frattura, quell'interruzione, è necessaria affinché il possibile non coincida con il reale ma possa coincidere con il suo principio di intelligibilità. È a partire da questa concezione che possiamo notare anche come la parte teoretica si apra verso la parte pratica: dire che l'Io è determinabile significa sostenere che la sua determinazione dipende dalle varie possibilità che il soggetto ha, e dunque, tutto ciò rinvia alla dimensione della praticità e della libertà, che viene affrontata in modo più approfondito da Fichte nella parte pratica.

Ma ciò che ci interessa sottolineare è che è in questo senso, anche, che dobbiamo parlare, in relazione all'urto, di una tensione, una spinta (quello che viene indicato in tedesco come un tendere, uno *Streben*) dell'Io rivolta verso il Non-io, o, in altre parole, verso il suo determinarsi. Tale "tensione" indica come agisce l'Io a livello della coscienza finita, mentre, al livello della stessa, l'urto incarna il secondo principio. Questa tensione da parte dell'Io alla sua definizione viene colta, da Fichte, sotto due aspetti: da una parte, infatti, l'Io tende verso il Non-io e si trova condizionato e limitato dall'urto, che ne causa un ripiegamento verso se stesso. Dall'altra parte, l'oscillare dell'Io verso il Non-io non si arresta per questo: l'Io assoluto continua comunque a spingere verso la propria realizzazione, perché operare come tendenza è per lui un'esigenza (*Forderung*) a realizzarsi e un desiderio (*Sehen*). L'Io non può porsi come determinabile senza subire un urto da parte del Non-io, ma, al tempo stesso, l'urto non è possibile senza una precedente attività di autodeterminazione da parte dell'Io[48]. L'Io, in altre parole, viene urtato proprio perché protende oltre il proprio limite, e lì viene "bloccato" e fatto ritornare al suo stato originario finito, con la nuova consapevolezza della propria limitatezza. È in tale contesto che Fichte, uno degli ispiratori del primo romanticismo tedesco, trattando dell'inevitabile propensione dell'Io ad andare oltre il limite che lo preserverebbe dallo scontro, introduce il concetto di sentimento (*Gefühl*), il sentimento della propria limitatezza.

È anche in questo senso che l'Io assoluto viene espresso, secondo Fichte, nel concetto di idea: l'idea indica sul piano dell'empirico quell'insieme di possibilità che non sono ancora state realizzate, ma che spingono all'agire per la loro realizzazione.

È in questo ambito che, anche nel *Fondamento dell'intera dottrina della scienza,* emerge come ci sia la necessità del rapporto con l'altro: dire che l'io sia posto come limitato, divisibile, ossia sottoposto alla quantità, significa sostenere che esso sia sempre parziale, e che quindi, a causa di tale incompletezza, non riesca sul piano finito a ritornare al suo stato di assolutezza originario, di unità e assolutezza della ragione, verso il quale continua però a tendere, dal momento che l'io deriva da esso. Il ritorno alla ragione come unità è un desiderio presente nell'io, che continua infatti a tendere a tale stato, sebbene irrealizzabile al livello del finito: è a partire da questo che Fichte supporta la necessità

[48] G. Rametta, *Fichte*, cit., p.107.

di una collaborazione e presenza dell'altro nella vita del soggetto; è, infatti, solo attraverso la collaborazione di più coscienze che si può sperare di ritornare all'unità della coscienza originaria. Ma di questo aspetto di intersoggettività il filosofo tratterà in modo più approfondito nelle *Lezioni sulla Missione del dotto*, che ci apprestiamo a considerare.

Secondo capitolo

L'individuo e la società nelle *Lezioni sulla missione del dotto* (1794)

A partire dalle basi teoriche esposte nella *Grundlage*, possiamo iniziare a trattare del carattere intersoggettivo che caratterizza l'essere umano, presente sia, come abbiamo visto, al livello della costituzione della coscienza finita, sia, come vedremo, nel suo realizzarsi e vivere in società.
In particolare, in questo secondo capitolo vengono affrontati alcuni aspetti della filosofia fichtiana presenti nelle *Lezioni sulla missione del dotto*, un insieme di discorsi che Fichte tenne all'università di Jena durante il suo primo anno di insegnamento. Nel 1794, infatti, il filosofo era stato chiamato alla cattedra di filosofia in quella città che, per molti aspetti, rappresentava un importante centro di diffusione di idee e cultura tra i giovani. In queste cinque lezioni, che vennero in primo luogo pronunciate in aula da Fichte e solo successivamente messe per iscritto, egli non solo espone alcuni dei tratti fondamentali del suo pensiero, i quali saranno poi sviluppati ed esposti sistematicamente nel *Fondamento del diritto naturale* (1796) e nel *Sistema della morale* (1798), ma anche compie un'opera di esortazione: egli cerca di persuadere, attraverso l'utilizzo di toni enfatici e una grande capacità oratoria, i propri uditori e studenti a realizzare quella che secondo lui è la missione ultima dell'essere umano (ciò che, in altre parole, possiamo identificare come il suo imperativo etico) e ad agire, per coloro che riusciranno a raggiungere tale elevazione spirituale, come dotti nella società. È in questo contesto che emergono degli aspetti interessanti della sua speculazione riguardante il soggetto e ciò che è diverso da esso - che, in altri termini, indichiamo con non-io, natura o, facendo riferimento a un altro essere razionale, possiamo denominarlo genericamente come "l'altro" - e sulla loro relazione.
In particolare, è importante sottolineare che ciò che ora Fichte analizza a livello empirico si basa e richiama i presupposti che egli aveva precedentemente giustificato nella *Grundlage,* che quindi costituisce la base teorica del suo pensiero: il rapporto tra io e non-io finiti, che viene considerato di co-implicazione e di necessità reciproca (non c'è io senza non-io e viceversa), rappresenta la relazione tra il soggetto, quello che verrà in seguito indicato come "l'individuo"[49], e ciò che è esterno ad esso. Ciò emerge fin dalla prima lezione, nella quale Fichte afferma come l'Io puro, ossia il soggetto considerato isolato o nel senso lato di "spiritualità"[50], non giunge, né mai può giungere, «ad avere coscienza di sé, se non nelle sue determinazioni empiriche, le quali necessariamente presuppongono

[49] Il termine individuo verrà utilizzato d'ora in avanti come sinonimo di singolarità o soggettività, ossia per fare riferimento ad un essere umano nella sua particolarità. Il concetto di individuo, per come viene inteso in questo contesto, non intende implicare la soppressione di un rapporto con l'alterità.
[50] E. Cassetti, Commento in J. G. Fichte, *Lezioni sulla missione del dotto (1794)*, Edizioni Laterza, Bari, 1967, p. 40.

qualcosa fuori dall'io»[51]; successivamente, questo tema verrà ripreso in relazione al concetto di *Aufforderung* e quindi nel rapporto tra singolarità.

Inoltre, attraverso l'uso di una terminologia specificatamente morale e la presenza di temi che verranno poi approfonditi nella *Sittenlehre*, è possibile fin da subito notare il carattere morale delle lezioni, facendo emergere in particolare come quella di Fichte sia una morale "sociale", diversa, ad esempio, da quella kantiana, che invece si può considerare come una morale individuale[52]: in generale, infatti, si può anticipare che secondo il filosofo di Rammenau per raggiungere il sommo bene c'è bisogno di cooperazione, esortazione e influenza reciproca.

Fatte queste premesse, possiamo procedere con l'illustrare alcune argomentazioni filosofiche che emergono nel corso della prima lezione, intitolata *La missione dell'uomo in sé*. L'obbiettivo di Fichte viene chiarito fin dalle prime righe: dal momento che la figura del dotto (*Gelehrter*) è individuabile solo in relazione agli altri esseri umani, quindi soltanto all'interno della società, è necessario prima rispondere ad un quesito che sta alla base di tutti gli altri: quale sia il fine ultimo dell'essere umano considerato isolato e lontano da ogni relazione con gli altri esseri razionali. Partendo dall'ipotesi di considerare l'essere umano come isolato, esterno alla società e alle determinazioni empiriche, viene subito messo in chiaro che non si intende giudicarlo in questo senso come Io puro: questa eventualità è semplicemente inconcepibile e non realizzabile. L'essere umano, infatti, non può essere identificato solamente come un Io assoluto, o, utilizzando un'espressione equivalente, come "spirito". Esso, giudicato inequivocabilmente un essere sensibile, anche solo per il fatto di avere un corpo (un elemento che viene considerato da Fichte come intrinseco al concetto di essere umano, nel senso di individuo) deve inevitabilmente entrare in contatto con il mondo, con il non-io. Dunque, la condizione di coscienza assoluta, nel senso di svincolata da ogni legame con la realtà empirica e dal non-io, non è qualcosa di applicabile alla natura dell'essere umano: nel momento in cui la sua ragione si autolimita, esso diventa un soggetto di coscienza, detto anche "io empirico". Se si volesse essere più precisi, si potrebbe puntualizzare che la componente spirituale non è attribuibile all'essere umano di per sé: egli, infatti, ha in sé una componente di ragionevolezza, che è quella che Fichte identifica come una parte della ragione originariamente assoluta e unitaria, ma a questa bisogna anche sommare l'aspetto di finitudine e di determinazione. Ciò emerge anche dal fatto che il singolo, per essere definito tale, necessita l'attribuzione di un predicato specifico che lo determini. Gli esseri umani, sostiene Fichte, non possono semplicemente affermare "io sono", ma devono sempre ricorrere a una demarcazione: io sono questo, io sono quello. Come spiega il filosofo: «l'uomo non è ciò che egli è soltanto perché è, ma perché v'è qualcosa fuori di lui»[53].

---

[51] J. G. Fichte, *Lezioni sulla missione del dotto (1794)*, Edizioni Laterza, Bari, 1967, p. 40.
[52] V. E. Alfieri, Commento in J. G. Fichte, *La missione del dotto*, Mursia, Milano, 2019, p. 42.
[53] J. G. Fichte, *Lezioni sulla missione del dotto (1794)*, cit., p. 44.

Fin dalla prime pagine, dunque, emerge che ogni essere umano preso nella sua singolarità non può essere considerato pura razionalità, bensì come avente in sé sia una componente razionale, lo spirito, sia una componente sensibile, che può essere considerata il corpo, ma che si può riferire anche a tutte le diverse esperienze empiriche che lo hanno definito nel corso del tempo e reso quello che è: il soggetto deve venir definito da qualcosa e in quanto qualcosa. Affermare il contrario, ossia considerare gli esseri umani solo spiriti assoluti, avrebbe come conseguenza l'impossibile distinzione tra i singoli individui, i quali formerebbero un'unica e identica realtà[54]. Questa analisi della natura dell'essere umano verrà successivamente ripresa nella terza lezione, nella quale Fichte definisce l'individuo: così è chiamato il singolo considerato nella sua particolarità, ossia rispetto alle inclinazioni sensibili e determinazioni naturali che lo hanno reso quello che è, caratterizzandolo rispetto agli altri da certe differenze fisiche (che non si possono eliminare) e dalle differenze sociali, le quali, invece, come verrà esplicitato in seguito, devono essere superate. In altre parole, gli individui sono i singoli esseri umani che, per essere considerati tali, devono necessariamente sottostare all'influenza del non-io, della natura, dell'estraneo.

È proprio a partire dall'analisi della propria natura che l'essere umano può avere consapevolezza della divisione interiore da cui è caratterizzato: essa riguarda non solo il fatto di essere costituito sia da una componente sensibile sia da una razionale, ma anche la constatazione che ogni io empirico possieda in sé una parte della ragione che, originariamente, era unita e assoluta. È a partire da questa constatazione che nasce nell'essere umano un desiderio profondo: quello di cercare di tornare a uno stato di pura razionalità, di assolutezza e unità della ragione, lottando contro le inclinazioni sensibili e tutto ciò che può determinarlo dall'esterno. Come scrive Fichte:

> l'uomo deve essere ciò che egli è, per l'unica ragione che egli è; tutto ciò che egli è deve essere ricondotto al suo io puro; […] ciò che egli non può essere per la ragione che è un io, egli non deve assolutamente cercare di essere[55].

Essendo l'essere umano considerato un essere razionale fine a se stesso, dunque, gli si attribuisce come fine ultimo il raggiungimento dello stato di pura razionalità, di unità, di libertà assoluta. Tale ricerca non è solo un desiderio presente nell'essere umano, ma viene definito da Fichte come suo dovere morale e fine ultimo a cui esso deve tendere.

Dal momento che la razionalità coincide con l'identità dell'io con se stesso e, in altre parole, con uno stato di coerenza interiore ed esteriore dell'essere umano, il singolo non può che porsi come obiettivo l'essere sempre coerente con se stesso e mai contraddirsi. Attraverso le parole di Fichte, infatti, risulta

[54] E. Cassetti, Commento in J. G. Fichte, *Lezioni sulla missione del dotto (1794)*, cit., p. 34.
[55] J. G. Fichte, *Lezioni sulla missione del dotto (1794)*, cit., p. 45.

che l'io empirico «ogni qualvolta si contraddice, si ha in ciò una prova sicura ch'egli è determinato non da se stesso, non secondo la forma dell'io puro, ma dalle cose esterne. E ciò non deve accadere»[56]. Tuttavia, il fine ultimo di raggiungere una perfetta coerenza non potrà mai essere raggiunto, perché il soggetto che noi possiamo conoscere è solo quello che, nel suo oscillare verso l'infinito, viene per forza di cose limitato, urtato, messo di fronte ad una verità: l'Io puro, come ragione e libertà assoluta, nel mondo empirico, è inconcepibile e introvabile. Come spiega Emilio Cassetti: «l'Io puro, dunque, è non un essere, ma un ideale, un infinito dover essere, che implica necessariamente un sistema di ostacoli, un non-io»[57].

Proprio per questo, la missione dell'essere umano consiste in un avvicinamento all'infinito a quello scopo supremo: il suo fine ultimo ideale è raggiungere la perfezione, ma quello che effettivamente può attuare è un continuo perfezionamento di sé, almeno finché non cessi di essere umano per divenire Dio[58], come scrive Fichte, sottolineando con questa espressione l'impossibilità ma anche la grandiosità di tale eventualità.

In conclusione, alla domanda su quale sia il compito dell'essere umano potremo rispondere con le parole di Antonio Gargano: «Quello di diventare più uomo, cioè quello di diventare più razionale e più libero; l'uomo è zavorrato, appesantito, schiacciato dall'io empirico, è diventato io limitato, deve riattingere la propria natura di assoluta libertà, cioè deve ritornare allo stadio di Io puro, assoluto, di assoluta razionalità, deve sconfiggere, per essere veramente uomo, tutto quello che è irrazionale nel mondo»[59].

Il mezzo per tentare di raggiungere questo obiettivo di coerenza interiore, ossia divenire Io puro, e di razionalizzazione di sé, viene individuato da Fichte nella *cultura*, termine utilizzato per introdurre il tema dell'*educazione* (*Erziehung*): essa indica una formazione graduale dello spirito umano, grazie all'acquisizione sia di determinate capacità sia di abiti mentali e morali.

A questo punto dell'esposizione, essa viene descritta per l'essere umano come «l'ultimo e il più alto mezzo per il suo fine ultimo, cioè per la piena armonia con se stesso»[60], ma, anticipando ciò che emergerà solo nel corso della quarta lezione, è interessante anche sottolineare che la cultura, legata alla figura del dotto, implichi necessariamente *un rapporto tra il singolo e la società*, sia perché l'attività di ricerca del singolo implica i risultati precedentemente acquisiti da altri, sia perché il dotto non deve chiudersi in se stesso e non può prescindere dall'ascolto e dalla collaborazione con i suoi contemporanei. Soprattutto, se facciamo riferimento alla cultura intesa come educazione e al fatto che secondo Fichte ci possa essere una varietà di gradi della stessa, nella seconda lezione emerge

[56] *Ivi*, p. 46.
[57] E. Cassetti, Commento in J. G. Fichte, *Lezioni sulla missione del dotto (1794)*, cit., p. 40.
[58] J. G. Fichte, *Lezioni sulla missione del dotto (1794)*, cit., p. 53
[59] A. Gargano, *L'idealismo tedesco, Fichte - Schelling - Hegel*, cit., p. 29.
[60] J. G. Fichte, *Lezioni sulla missione del dotto (1794)*, cit., p. 51.

come il dotto o chiunque abbia un livello di cultura maggiore di altri dovrebbe aiutare gli altri esseri umani a elevarsi di grado (avere, dunque, l'attitudine a dare, *Geschicklichkeit*) e, allo stesso tempo, essere anche ricettivo nei confronti di chi gli può impartire degli insegnamenti (avere l'attitudine a ricevere, *Empfänglichkeit*), in modo da tentare di compiere un'elevazione spirituale dell'umanità intera: questo aspetto, che anticipa il tema della sollecitazione, rivela l'importanza e la necessità dell'istinto sociale che caratterizza il singolo e il suo bisogno di vivere a contatto con gli altri. Per il momento, però, la cultura viene intesa come il mezzo attraverso il quale la sensibilità può essere educata o, in altre parole, come il modo in cui l'essere umano può cercare di reprimere l'irrazionale, ossia ciò che rappresenta il Non-io. Infatti, per colui che aspira a essere coerente, Io assoluto o pura razionalità, è necessario andare contro ciò che è opposto alla razionalità, all'io.
Inoltre, dal momento che il processo di razionalizzazione non riguarda solo l'io, ma anche le cose a lui esterne, Fichte sostiene come il singolo, anche attraverso l'abilità acquisita grazie all'educazione, debba cercare di agire sugli oggetti, sulla natura, anche modificandola, in modo tale da rendere essi e la loro rappresentazione in armonia con l'Io puro. Come scrive, a proposito di questo, lo stesso Fichte: «lo scopo di qualsiasi educazione delle umane attitudini è quello di sottomettere la natura, […]. Così la ragione è impegnata in una lotta incessante con la natura, né questa guerra potrà mai avere termine»[61].
Solo cercando di raggiungere questo obbiettivo, ossia la coerenza della volontà, che in termini kantiani Fichte descrive come "il sommo bene", si ottiene la felicità.

Il tentativo continuo degli uomini di raggiungere l'unità originaria della coscienza è un tema che viene trattato più nello specifico nella seconda lezione, intitolata *La missione dell'uomo nella società*. Il filosofo inizia il proprio ragionamento ponendo due quesiti riguardanti il soggetto, con l'obbiettivo di chiarire e giustificare degli aspetti dell'io che gli permettano di fondare, seguendo il metodo sistematico della *Wissenschaftlehre*, il diritto naturale (*Naturrecht*). In particolare, nella filosofia fichtiana, il diritto naturale si basa sulla deduzione e giustificazione dell'esistenza di una molteplicità di esseri liberi, ed è quindi presupposto nel concetto di società, definita da Fichte come «il rapporto reciproco di esseri ragionevoli»[62]. È per giustificare la società, e dunque anche il successivo quesito che viene affrontato, ossia quale sia il fine ultimo del singolo nella società, che Fichte pone una questione di fondamentale importanza:

[61] *Ivi*, p. 100.
[62] *Ivi*, p. 64.

in qual modo l'uomo giunge ad ammettere e a riconoscere l'esistenza di altri esseri ragionevoli a lui simili, quando tali esseri ragionevoli non gli sono dati immediatamente nella sua pura autocoscienza?[63]

Dare una risposta a questo quesito significa affrontare il problema del solipsismo teoretico, ossia quella dottrina secondo cui l'individuo pensante può affermare con certezza solo l'esistenza della propria razionalità, e non quella altrui. Tale questione era già stata affrontata da Kant, il quale nel suo sistema di idealismo trascendentale, ponendo la distinzione tra senso esterno e senso interno, aveva sostenuto come attraverso il primo fosse possibile la conoscenza da parte del soggetto delle rappresentazioni spaziali, ossia i corpi, mentre grazie al secondo, legato alla forma pura del tempo, fosse possibile avere le rappresentazioni dei contenuti psichici, attinenti però solo alla propria soggettività[64]: l'intuizione, ossia l'atto di conoscenza che, in termini kantiani, possiamo definire come atto di "sintesi del molteplice", a partire dalla seconda edizione della *Critica alla ragion pura,* viene attribuita come funzione all'Io penso e riguarda le condizioni di possibilità della propria coscienza (e non, tra l'altro, l'esistenza della coscienza in sé, dal momento che l'Io penso stesso viene inteso non come contenuto determinato ma come principio di unificazione). In ogni caso, la funzione dell'io penso non può essere estesa ad altre soggettività: degli altri soggetti non è possibile conoscere che le rappresentazioni spaziali. Una possibile soluzione per giustificare l'esistenza di altre soggettività sarebbe l'ammissione, sostenuta in seguito da Fichte, di un'intuizione di tipo intellettuale, che Kant, invece, non accetta, dal momento che la considera equivalente all'intuizione di un noumeno, e, di conseguenza, improponibile[65].

Il problema del solipsismo può essere formulato anche a partire dalla constatazione che «nella nostra coscienza è contenuta la *rappresentazione* di esseri ragionevoli fuori di noi»[66], ma noi non possiamo sapere, basandoci sull'esperienza empirica, se, indipendentemente dalla rappresentazione che ne abbiamo, vi siano altri esseri psichici. Come osserva Fichte nella seconda lezione, infatti, attraverso l'esperienza, noi osserviamo gli altri uomini comportarsi come noi, addirittura manifestare le nostre stesse emozioni in determinate situazioni, e inferiamo, dunque, che siano anch'essi esseri razionali. Tuttavia, al di là di questo, secondo il filosofo, per giustificare l'esistenza di altri io bisogna ricorrere a dei principi pratici, ossia "esigenziali": dal momento che gli esseri umani, sulla base di un impulso fondamentale che tutti possiedono verso l'unità della ragione, ricercano una coerenza interna ed esterna rispetto a se stessi, essi devono per forza presentare sempre anche una certa coerenza tra i concetti che formano nel loro intelletto e ciò che è a loro esterno: in altre parole, ad ogni concetto a cui possiamo pensare deve corrispondere un oggetto nel mondo esterno. In base a questo principio

[63] *Ivi*, p. 63.
[64] A. Masullo, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, cit., p. 12.
[65] Cfr. A. Masullo, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, cit.
[66] *Ivi*, p. 66.

viene sostenuto e dimostrato che «ad ogni concetto, che ha fondamento nel suo io, deve corrispondere nel non-io un'espressione, un oggetto adeguato»[67].

Il modo attraverso cui possiamo testimoniare la presenza di un'altra soggettività è legato, in primo luogo, alla presenza di attività tendente ai fini, detta anche "azione secondo concetti". Questa è, però, una caratteristica dell'io molto generica, indicata perciò da Fichte come un "carattere negativo"[68], dal momento che anche nelle leggi organiche della natura ci possono essere azioni che tendono a un determinato scopo. Per constatare che nei corpi altrui vi sia una soggettività, allora, bisogna fare affidamento a un altro criterio, ossia la presenza di azioni mosse da libera finalità. In questo caso la determinazione di effetti avviene non seguendo una causa esterna, ma un libero agire. Come spiega anche Aldo Masullo, laddove nella realtà noi facciamo esperienza di un agire che non risulta alterato secondo la legge di causazione esterna, ma è necessario spiegarlo secondo una legge con la quale noi interpretiamo le nostre libere azioni, allora noi possiamo dedurre che nel comportamento dell'altro vi sia una causa ragionevole e libera[69]. Più nello specifico, nella seconda lezione emerge un tema che poi verrà approfondito nel *Diritto Naturale*: gli esseri umani, per riconoscere le azioni mosse da una libera causalità, devono agire esortando o invitando gli altri esseri ragionevoli a compiere questo tipo di azioni; solo così, infatti, un soggetto può essere sicuro che quella dell'altro sia un'azione secondo libertà e non un'azione meccanica.

Il risultato, denota Fichte, è la società, definita dunque come «un'azione reciproca a norma di concetti, una comunanza conforme a fini»[70].

A questo punto, dedotta e giustificata la società, emerge un secondo aspetto interessante di questa lezione, riguardante il dovere degli esseri razionali di vivere in comunanza con i loro simili: se un essere umano vive da solo, scrive Fichte, «non è un uomo intero e completo, anzi contraddice se stesso»[71]. La società, infatti, viene intesa come postulato necessario della ragione del singolo per la sua realizzazione[72]: essa è necessaria affinché il soggetto possa tendere al perfezionamento di sé. Bisogna tenere presente, infatti, che la ragione, come abbiamo posto in evidenza anche all'inizio del capitolo, solo originariamente e idealmente è una, mentre nella realtà delle cose è lacerata, frammentata, in una molteplicità di individui: quello che Fichte sostiene è che per cercare di tornare allo stato originario della ragione e, nel caso del singolo, per realizzare la propria natura di essere umano, è fondamentale la collaborazione dei singoli soggetti. A proposito del carattere frammentato della ragione, è interessante l'osservazione di Masullo, il quale commenta:

---

[67] J. G. Fichte, *Lezioni sulla missione del dotto (1794)*, cit., p. 68.
[68] *Ivi*, p. 70.
[69] A. Masullo, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, cit., p. 78.
[70] J. G. Fichte, *Lezioni sulla missione del dotto (1794)*, cit., p. 74.
[71] *Ivi*, p. 78.
[72] A. Masullo, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, cit., p. 79.

è vero che il costituirsi degli individui è il lacerarsi della ragione, sicché la ragione storicizzata in questa lacerazione non può aspirare ad altro che alla conquista della sua identità, ma è pur vero che se non si storicizzasse e lacerasse, la ragione non sarebbe affatto[73].

Di conseguenza, intrinsecamente presente nella ragione, tanto da costituirne la struttura, è la sua relazione con l'esteriorità, con il non-io: è disposizione necessaria della natura dell'io l'entrare in contatto con l'esteriorità, il lasciarsi determinare e, venendo in relazione con qualcosa ad esso opposto, l'esperire contraddizioni e ostacoli. In ultima analisi, si può affermare: "la ragione o è storicizzata, gettata nella dialetticità mondana ed empirica, o non è affatto[74].

La società, costituita da frammenti di questa stessa ragione originariamente unita, ossia i singoli soggetti, rispecchia lo stesso schema logico dell'io finito, che aspira all'assolutezza: essa mira ad essere composta da esseri umani che abbiano raggiunto il grado massimo di perfezione, ossia un'esemplare coerenza interiore ed esteriore, tale da rappresentare l'unità della ragione. Se si raggiungesse tale condizione, denominata da Fichte come "unificazione", non ci sarebbe neanche più la società. Tuttavia, questa situazione è considerata ideale e irraggiungibile, e la società rimane un mezzo imprescindibile per la realizzazione del singolo soggetto.

È in questo senso che qui emerge, nuovamente, il *carattere intersoggettivo dell'io*, il quale ha bisogno dell'altro per compiere il suo fine ultimo. In particolare, il modo attraverso cui il singolo può esercitare un continuo perfezionamento di sé, è legato all'influenza che l'altro può avere nei suoi confronti: riprendendo il tema della cultura, infatti, emerge che tutti gli esseri umani possono migliorarsi nella propria educazione, ma per farlo è necessario l'aiuto di qualcuno che possieda un grado di cultura maggiore. Solo attraverso l'insegnamento che gli viene impartito dall'altro il singolo può aspirare ad una elevazione spirituale, la quale, dal momento che non può mai essere raggiunta pienamente, è una continua ricerca. Allo stesso tempo, fondamentale è anche la comunicazione del soggetto verso gli altri, che quindi ha il potere e dovere di influenzare, perché è solo così che è possibile il progresso della specie.

Fondamentale perciò è l'impulso sociale, il quale, come spiega il filosofo, «tende a trovare esseri ragionevoli e liberi fuori di noi e quindi ad entrare in rapporto con essi»[75]. Come emerge nel corso della terza lezione, dedicata alla spiegazione e giustificazione morale dell'esistenza di diverse classi sociali, l'impulso sociale si declina come impulso a comunicare, che «ci porta a educare gli altri sotto quegli aspetti in cui noi siamo particolarmente educati»[76] e impulso a ricevere, che consiste, al

[73] *Ivi*, p. 80.
[74] *Ivi*, p. 81.
[75] J. G. Fichte, *Lezioni sulla missione del dotto (1794)*, cit., p. 80.
[76] *Ivi*, p. 98.

contrario, di essere aperti a lasciarsi istruire dagli altri in quei campi in cui possiamo migliorare. Questo istinto riguarda tutti gli esseri umani, anche quelli considerati dotti.

Nel corso della terza lezione viene approfondito anche un altro tema sociale, accennato già alla fine della seconda lezione, ossia il fatto che l'essere umano non deve mirare alla subordinazione degli altri esseri ragionevoli simili a lui, altrimenti sarebbe in contrasto con la legge fondamentale che esige l'armonia interiore[77] e anche contro il fine ultimo della società, ossia la perfetta uguaglianza di tutti i suoi membri. Di conseguenza, si può asserire che un obiettivo a cui deve mirare il singolo all'interno della società è quello di rendere i suoi simili liberi come se stesso.

A questo proposito, considerando anche il fine della società, Fichte si chiede quale sia la giustificazione morale dell'esistenza delle diverse classi sociali. Da una parte bisogna ammettere, argomenta Fichte, che tra gli esseri umani ci siano delle differenze di natura fisica, le quali non possono essere eliminate. Riguardo a queste, è interessante sottolineare come, da una parte, la molteplicità degli istinti e delle inclinazioni servano per caratterizzare ogni individuo, dall'altra parte esse sono comunque viste come qualcosa verso cui lottare in nome dell'unità della ragione. Invece, le disuguaglianze sociali, che si esprimono nell'esistenza di diverse classi sociali, vengono considerate da Fichte necessarie affinché gli esseri umani possano portare, nei campi in cui sono più bravi, un contributo personale al progresso dell'intera umanità: è solo grazie all'esistenza delle classi sociali che è possibile un comune progresso morale. Infatti, sulla base del fine ultimo della società, ossia l'uguaglianza perfetta di tutti i suoi membri, si fonda anche la legge morale secondo cui tutti devono ugualmente coltivare le disposizioni presenti in ciascuno. Inoltre, è solo per l'esistenza di classi sociali inferiori che un individuo può essere esortato a elevarsi di grado, e così esortare chi è a lui inferiore.

In altre parole, ciò che Fichte sostiene è che è attraverso la società che il singolo in qualche modo può riparare la frammentarietà e la divisione interiore ed esteriore in cui si trova a causa dell'incontro con il non-io, del suo essere in rapporto con la natura: la perfetta unità dello spirito non sarà mai raggiunta, ma è solo vivendo in società che può essere attuata la più alta forma di perfezionamento di sé. Ciò è interessante in rapporto al tema dell'intersoggettività della ragione, perché tale perfezionamento, e quindi il raggiungimento della più alta forma di umanità a cui un essere umano può aspirare, non si può pensare di metterlo in atto individualmente, ma implica sempre il coinvolgimento dell'altro, da esortare e da cui essere esortato: gli esseri umani, spiega Fichte, sono un anello di un'immensa catena, e nessuno deve pensare che la propria esistenza sia inutile[78]: come gli esseri umani del passato hanno contribuito alla elevazione dell'umanità intera, così può contribuirvi il singolo, il quale, nella lotta contro la natura, contro il non-io, non è da solo, ma deve presupporre l'unione con altri soggetti, la

[77] E. Cassetti, Commento in J. G. Fichte, *Lezioni sulla missione del dotto (1794)*, cit., p. 60.
[78] J. G. Fichte, *Lezioni sulla missione del dotto (1794)*, cit., p. 111.

comunicazione con altri io. Come osserva Antonio Gargano, «quando Fichte parla di io, parla in sostanza di umanità»[79]. Di conseguenza, l'azione del singolo viene considerata eterna proprio perché non coinvolge un solo essere umano in un determinato periodo storico, ma è un passo in avanti per il progresso di tutta l'umanità.

L'ultima lezione presenta una lunga critica che Fichte espone nei confronti di Jean-Jacques Rousseau, e, in relazione a questa nostra esposizione, è interessante notare che il Ginevrino era già stato preso in causa nella seconda lezione, dove Fichte aveva precisato l'affermazione di Rousseau secondo cui chi si ritiene padrone degli altri uomini è invece più schiavo di loro[80], sostituendola con «chiunque si ritiene padrone degli altri è egli stesso uno schiavo»[81] per sottolineare che l'essere razionale libero è tale solo in relazione agli altri e, di conseguenza, per esortare i propri ascoltatori a voler rendere liberi, con i mezzi a loro disposizione, i propri simili.

A questo proposito, per concludere, occorre porre l'attenzione su un ultimo aspetto, riguardante la natura della relazione dell'Io e del Non-io, che possiamo definire a questo punto anche come relazione tra l'umanità e la natura. Nella *Grundlage* era emerso che l'Io assoluto, nel momento in cui pone se stesso, si determina come io finito e pone inevitabilmente anche ciò che lo determina, il Non-io. Nelle *Lezioni* il Non-io viene spesso implicitamente inteso da Fichte come una proiezione inconscia dell'Io[82] e mai, in ogni caso, come una realtà completamente a sé stante. Ora, nella lotta incessante del singolo verso il Non-io, proprio per il fatto che il Non-io viene determinato dalla posizione dell'io finito da parte dell'Io assoluto, possiamo individuare nell'essere umano una potenza sconfinata, un aspetto di "titanismo"[83]. Il Non-io, la natura, il mondo, non sono completamente estranei all'essere umano, ed è per questo che in esso c'è la speranza di poterli annientare, di poter davvero "diventare Dio", attraverso l'impegno delle diverse generazioni di esseri umani che si succedono, ma soprattutto, attraverso ciò che ogni individuo, secondo Fichte, dovrebbe incondizionatamente fare: agire.

Questa osservazione ci mostra il rapporto profondo e in qualche modo conflittuale che c'è tra l'essere umano e la natura, tra Io e Non-io, individuato da Fichte: il filosofo spinge, con parole di esortazione, l'essere umano ad agire per la vittoria sul Non-io e pone come risultato sociale la cosiddetta "l'età dell'oro", che viene dunque intesa come la condizione ideale a cui tendere. Se vogliamo, questo costante tentativo di superamento e imposizione da parte dell'essere umano sulla natura, lo possiamo ritrovare poi in molti aspetti della storia, che ci mostrano come gli esseri umani abbiano da sempre cercato di emanciparsi dalla natura e di aggirare gli ostacoli che essa poneva loro, ad esempio attraverso il progresso tecnologico.

---

[79] A. Gargano, *L'idealismo tedesco. Fichte - Schelling - Hegel,* cit., p. 31.
[80] J. Rousseau, *Il contratto sociale*, Feltrinelli Editore, Milano, 2014, p. 60.
[81] J. G. Fichte, *Lezioni sulla missione del dotto (1794)*, cit., p. 81.
[82] E. Cassetti, Commento in J. G. Fichte, *Lezioni sulla missione del dotto (1794),* cit., p. 68.
[83] A. Gargano, *L'idealismo tedesco. Fichte - Schelling - Hegel*, cit., p. 26.

Ma ciò che è fondamentale, è che, anche nel caso della lotta promossa da Fichte contro la natura, l'azione, come abbiamo visto, non è quella di un ego, di un io: è quella della comunità.
In conclusione, da una parte c'è la relazione tra l'io finito e non-io finito, che sta alla base della costituzione della coscienza del soggetto: si tratta di una relazione che può essere definita come traumatica e destabilizzante, ma anche imprescindibile. D'altra parte, attraverso la lettura delle *Lezioni sulla missione del dotto*, emerge come sia proprio dell'essere umano l'aspetto di intersoggettività, necessario per la sua realizzazione in quanto tale, in particolare in quanto essere libero: quello del bisogno dell'altro per il riconoscimento di se stessi come esseri liberi è il tema che verrà approfondito nel *Diritto naturale*. Ma non solo: l'aspetto relazionale che caratterizza l'essere umano emerge anche dal fatto che il Non-io, sia che rappresenti un urto per l'Io sia, in altri termini, un ostacolo naturale o interiore, incarna quella difficoltà che il soggetto si trova ad affrontare inevitabilmente nel corso della propria vita, necessaria per la sua definizione. Per affrontare e tentare di superare questi ostacoli, il singolo, che porta sulle proprie spalle la responsabilità dell'umanità intera, ha bisogno degli altri:

l'uomo diventa tale solo in mezzo agli uomini, poiché é solo mediante lo stimolo dell'azione reciproca l'individuo si sveglia alla libertà e diventa spirito[84].

[84] E. Cassetti, introduzione a J. G. Fichte, *Lezioni sulla missione del dotto (1794)*, cit., p. 24.

Terzo capitolo

Intersoggettività e *Aufforderung* nel *Fondamento del diritto naturale*

Il *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza* venne pubblicato in due parti. La prima, che contiene un'analisi "pura" del diritto, risale al marzo 1796, mentre la seconda venne pubblicata nell'ottobre 1797, e riguarda l'applicazione del diritto naturale. La pubblicazione di questo testo, così come quella avvenuta due anni dopo del *System der Sittenlehre* (1798), risponde al progetto fichtiano di istituire un sistema di sapere: le basi teoriche e i principi elaborati ed esposti nel *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* del 1794 vengono ora applicati dal filosofo nell'ambito del diritto e della morale, ossia in due ambiti della filosofia pratica. Questi campi del sapere costituiscono, in altre parole, il "banco di prova" di quella filosofia trascendentale che egli aveva precedentemente elaborato. È proprio per questi motivi che i concetti su cui si basano il diritto naturale e la morale non possono essere assunti fattualmente, ma devono essere dedotti e dimostrati sulla base dei principi anteriormente posti e con l'utilizzo di un metodo sistematico. Infatti, se da una parte la teoria del diritto esposta da Fichte riprende alcuni aspetti del sistema del contrattualismo moderno esposto da Hobbes nel *Leviatano,* in particolare per quanto riguarda il rapporto tra la formazione del corpo politico e l'istituzione della rappresentanza[85], dall'altra parte il filosofo cerca di non far venir meno, ed anzi, di integrare insieme, gli assunti e i principi propri della filosofia trascendentale precedentemente esposta.

Il testo è suddiviso in sezioni, a loro volta composte da teoremi, dimostrazioni e corollari. Il filosofo inizia la propria riflessione nella prima sezione, intitolata *Deduzione del concetto di diritto,* in cui presenta la dimostrazione del seguente teorema: «Un essere razionale finito non può porre se stesso senza attribuirsi una libera attività causale»[86]. Il tema affrontato da Fichte riguarda, in altre parole, la necessità da parte di un essere razionale di attribuirsi consapevolmente il carattere di libertà: la consapevolezza di possedere una libera attività causale (*Freie Wirksamkeit,* ove il termine tedesco *Wirksamkeit* viene inteso come "causalità", rimarcando la sua accezione più forte rispetto a *Thätigkeit,* attività[87]) è necessaria per avere consapevolezza di sé come essere razionale, e, dunque, come individuo. Come spiega Fichte stesso: «se un essere razionale si deve porre come tale, deve necessariamente attribuirsi un'attività il cui fondamento ultimo si trovi assolutamente in lui stesso»[88].

---

[85] G. Rametta, *Fichte*, cit., p. 128.

[86] J. G. Fichte, *Il fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di L. Fonnesu, Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 17.

[87] C. De Pascale, *Etica e diritto. La filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane, S*ocietà editrice il Mulino, Bologna, 1995, p. 263.

[88] J. G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., p. 17.

Già nelle *Lezioni sulla missione del dotto* era emerso lo stretto legame tra razionalità e libertà: affinché un essere ragionevole venisse riconosciuto come tale era necessario ravvisare, secondo il filosofo, l'attuazione da parte di quel soggetto di azioni che avessero il loro fondamento nel soggetto stesso e che non fossero compiute per il raggiungimento di un determinato fine. Quest'ultime, infatti, sono considerate proprie degli organismi facenti parte di un mondo naturale governato da leggi meccaniche, e quindi possono coinvolgere anche esseri naturali non dotati di ragione, mentre le prime testimoniano la presenza di razionalità nell'agire[89].

Il problema che tuttavia emerge in questa prima parte del *Diritto naturale* riguarda il rapporto tra la libertà del soggetto e la causalità dei fenomeni nel mondo esterno. In particolare, la riflessione di Fichte si sviluppa in un contesto nel quale, sulla scia kantiana ma anche su quella di una visione meccanicistica del mondo, vige l'idea che la libertà non sia conoscibile o dimostrabile nel mondo fenomenico, dal momento che esso è considerato caratterizzato dalle leggi di causa-effetto (che Kant spiega facendo riferimento alla categoria della causalità). Kant stesso sia nella *Critica alla ragion pura* (1781) sia nella *Critica alla ragion pratica* (1788) nega, in particolare nella sua speculazione pratica, che ci possa essere conoscenza della libertà o che un soggetto possa avere consapevolezza del proprio carattere causale. Questa visione filosofica è sostenuta anche per la relazione problematica che emergerebbe tra la consapevolezza della propria libertà e l'esistenza della legge morale[90]. Al contrario, Fichte sostiene che, affinché un soggetto si riconosca come razionale, è necessario che abbia consapevolezza, e quindi conoscenza, della propria libertà. Ciò è dimostrabile solo attraverso l'attuazione di azioni nel mondo empirico che testimonino la presenza di libertà nell'agire: l'autocoscienza e la libera attività vengono ammesse dal filosofo necessariamente.

Nel il secondo teorema, Fichte prosegue la propria riflessione, ponendo una questione legata al tema dell'intersoggettività. Il tema trattato viene annunciato con la seguente formula:

> L'essere razionale finito non può attribuire a se stesso una libera attività causale nel mondo sensibile senza attribuirla anche ad altri e, quindi, senza ammettere fuori di sé anche altri esseri razionali finiti[91].

La questione con cui Fichte inizia la dimostrazione del secondo teorema riguarda il fatto che un essere razionale, caratterizzato da libera attività, non può attribuirsi alcuna libera causalità se, allo stesso tempo, non ammette anche un oggetto verso cui tale azione libera è diretta: solo così, infatti, è possibile ammettere l'autocoscienza, ossia la consapevolezza di poter esercitare una libera causalità

---

[89] J. G. Fichte, *Lezioni sulla missione del dotto (1794)*, cit., p. 70.
[90] Cfr. R. Williams, *Recognition. Fichte and Hegel on the other*, State University of New York Press, New York, Albany, 1992, [Traduzione mia].
[91] J. G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., p. 28.

nel mondo esterno[92]. Come spiega lo stesso Fichte: «l'autocoscienza è possibile quando l'essere razionale, in un unico, medesimo e indiviso momento, si può attribuire una attività causale e può contrapporre qualcosa a questa attività causale»[93]. Tuttavia, a questo punto della riflessione sorge un problema: per giustificare l'autocoscienza, senza presupporla, risulta necessario che il soggetto dell'autocoscienza abbia posto, precedentemente, un oggetto a cui riferirsi: ma, in questo modo, si presuppone la coscienza. Si crea, di conseguenza, un ragionamento circolare, che risulta apparentemente inspiegabile. La soluzione, secondo il filosofo, è ammette che l'attività causale del soggetto sia unificata sinteticamente con l'oggetto in un unico e medesimo punto: ciò comporta, in altre parole, che "l'attività causale del soggetto sia essa stessa l'oggetto percepito e compreso"[94]. La domanda che viene conseguentemente formulata a partire da queste considerazioni è: «come può il soggetto essere in grado di trovare se stesso come oggetto?»[95], che in altre, parole, può essere posta anche in questi termini: "come può un soggetto riconoscersi come libero?" È a questo punto e per rispondere a questa domanda che è opportuno ricorrere a dei concetti già esposti nella *Grundlage der Wissenschaftlehre* del 1794. In particolare, nella sua esposizione trascendentale, la quale costituisce la base teorica del *Diritto naturale*, il filosofo sostiene che l'io finito viene determinato da un urto: c'è bisogno, in altre parole, dell'incontro con qualcosa a lui esterno, che lo limiti e che ne causi la riflessione verso se stesso. In modo analogo nel *Diritto naturale*, prendendo in considerazione un piano in cui il soggetto viene giudicato come un essere finito e la costituzione della sua coscienza razionale è già avvenuta, emerge come esso abbia bisogno dell'incontro con l'altro per trovarsi come libero, e, di conseguenza, per quanto esposto precedentemente, per riconoscersi come individuo.

Dunque, per la formazione dell'autocoscienza del singolo, che viene dedotta trascendentalmente dal concetto di individuo e intesa come consapevolezza attiva della propria ragionevolezza e libertà d'azione, è indispensabile l'esistenza di almeno un altro essere razionale fuori dal soggetto: è infatti solo grazie all'azione causale e libera di un altro soggetto che è possibile per l'individuo riconoscersi come tale, ossia avere coscienza di sé. Come aveva anticipato lo stesso Fichte nell'*Introduzione*: «l'essere razionale non può porsi come tale con autocoscienza, senza porsi come individuo, come uno tra più esseri razionali che egli ammette fuori di sé così come ammette se stesso»[96].

In altre parole, si può sostenere che: «l'interpersonalità è la condizione di possibilità della soggettività, in quanto questa può divenire consapevole della propria libertà unicamente con e

[92] G. Rametta, *Fichte*, cit., p. 130.
[93] J. G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., p. 29.
[94] *Ivi*, p. 30.
[95] *Ivi*, p. 31.
[96] J. G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., p. 8.

attraverso gli altri soggetti»[97]. L'autocoscienza non è dunque qualcosa di dato, ma è il risultato mediato di un'interazione interpersonale[98].

A partire dall'asserzione secondo cui la consapevolezza di sé come essere razionale libero avviene attraverso il rapporto con almeno un altro individuo, è nuovamente possibile affermare che alla base della costituzione dell'io ci sia un rapporto intersoggettivo. In altre parole, questa è la tesi avanzata da Masullo, secondo cui «l'intersoggettività è la stessa struttura della ragione»[99]: è infatti a partire dai concetti della sua stessa filosofia trascendentale, e non solo nell'ambito dello studio dei rapporti tra soggetti finiti, che Fichte sembra far emergere la questione dell'intersoggettività. Basti pensare ad un aspetto dell'Io di cui avevamo già accennato nel secondo capitolo, ossia al fatto che l'egoità (*Ichheit*), intesa come Io assoluto, non è nulla di per sé: per esistere sul piano empirico l'Io deve entrare in contatto con il Non-io, ossia deve venir individualizzato e reso particolare grazie all'incontro con qualcosa a lui estraneo. Questa è la condizione imprescindibile della sua esistenza. Come chiarisce Masullo:

> L'io finito si genera sinteticamente, attraverso la nozione del tu: la costituzione dello spirito risulta, dunque, originariamente intersoggettiva. […] Tuttavia, a prescindere dalla particolarità personale di ciascuno, dalla determinazione empirica di ciascuna persona, l'io ragione, l'egoità, non può vivere se non nella relazione tra gl'io persone[100].

In altre parole, sempre seguendo le osservazioni che espone Masullo, è interessante la considerazione secondo cui «la nozione dell'individualità non può nascere se non come transfert (*Übertragung*) dell'egoità sull'oggetto, il quale trasferimento istituisce il tu»[101]. Ciò significa che un soggetto può riconoscere la propria individualità solo nel momento in cui avviene il confronto con un altro. Da questo confronto il singolo può sinteticamente ricavare il concetto di individuo, riferito alla sua propria persona. È dunque possibile affermare che è a partire dalla *Grundlage* che emerge la questione dell'intersoggettività, sebbene in essa l'altro soggetto sia compreso all'interno della nozione di Non-io[102].

---

[97] G. Andreozzi, I*nterpersonalità e intersoggettività. La costituzione relazionale della soggettività in Fichte e Hegel*, in M. F. Orsatti e G. Andreozzi (a cura di), *Ontologia relazionale. Saggi sull idealismo tedesco; figure, attraversamenti, incursioni*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli, 2022, p. 120.
[98] R. Williams, *Recognition. Fichte and Hegel on the other*, cit., p. 57, [Traduzione mia].
[99] A. Masullo, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, cit., p. 89.
[100] *Ivi*, p. 92.
[101] *Ivi*, p. 89, citaz. modificata.
[102] Angela Renzi, *Le "strutture" trascendentali dell'intersoggettività nella filosofia di Fichte*, in M. F. Orsatti e G. Andreozzi (a cura di), *Ontologia relazionale. Saggi sull idealismo tedesco; figure, attraversamenti, incursioni,* cit., p. 41.

Quello che però risulta particolarmente interessante a questo punto della riflessione fichtiana è che, se a livello trascendentale l'incontro tra Io e Non-io viene descritto come un urto o un ostacolo (*Hemmung*) alla libera attività dell'Io, che sarebbe potenzialmente infinita ma che viene limitata da qualcosa di estraneo, a livello interpersonale, ossia nel rapporto tra due soggetti finiti, l'incontro avviene sotto forma di invito, di esortazione ad agire. Fichte nel *Diritto naturale* introduce così il concetto di *Aufforderung.* Questo termine tedesco può essere tradotto, appunto, con "invito" ma anche con "sollecitazione", "appello". L'incontro con un altro soggetto è essenziale: solo attraverso l'esortazione di un altro ad agire liberamente il singolo ha la possibilità non solo di agire ma anche di riconoscere se stesso e colui che gli ha rivolto l'invito come esseri liberi[103]. L'invito è dunque un'esortazione sia a divenire consapevoli di sé ma anche a manifestare quel carattere di causalità e di libertà che è proprio delle azioni di un essere razionale. Inoltre, si tratta di un'esortazione riferita a delle azioni future: nessun essere umano viene obbligato ad agire in un certo modo nel momento presente e ciò denota una libertà dell'agire che caratterizza tutti i soggetti. In altre parole, "la libertà di agire è concessa ma non costretta"[104]. Se così non fosse, il soggetto non si troverebbe come libero di autodeterminarsi. Scrive Fichte a proposito:

> Il soggetto non può trovarsi necessitato ad agire realmente, anche solo in generale, altrimenti non sarebbe libero e non sarebbe un io. […] - egli trova se stesso come oggetto - soltanto nella misura in cui esso si trova come qualcosa che *potrebbe* operare, che è esortato ad operare, ma che potrebbe anche tralasciare di farlo[105].

C'è un ulteriore aspetto di questa dinamica che deve essere sottolineato: nel momento in cui un essere razionale viene esortato, riconosce che a sollecitarlo è un altro individuo. È così che Fichte avanza il tema del riconoscimento (*Anerkennung*) reciproco tra esseri dotati di ragione, di cui però ci occuperemo più avanti.

Prima di approfondire quest'ultimo concetto, infatti, può essere rilevante esporre un confronto tra il concetto di *Anstoss* e quello di *Aufforderung.* In generale è possibile constatare che il concetto di urto e quello di esortazione rappresentano entrambi il motivo di determinazione dell'io, ma il primo su un piano trascendentale mentre il secondo a partire da un piano empirico e legato all'ambito sociale. In particolare, potremmo sostenere che «l'urto, e di conseguenza il Non-io infinito che ne è implicato, non è altro che una modalità essenziale dell'autocomprensione dell'Io»[106], allo stesso modo in cui

---

[103] T. Valentini, *I fondamenti della libertà in J. G. Fichte. Studi sul primato del pratico*, Editori Riuniti university press, Roma, 2012, p. 242.
[104] C. De Pascale, *Etica e diritto. La filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane*, cit., p. 264.
[105] J. G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., p. 31.
[106] G. Andreozzi, *Interpersonalità e intersoggettività. La costituzione relazionale della soggettività in Fichte e Hegel*, in M. F. Orsatti e G. Andreozzi (a cura di) in *Ontologia relazionale. Saggi sull'idealismo tedesco; figure, attraversamenti, incursioni*, cit., p. 124.

l'incontro con l'altro è la modalità attraverso cui il soggetto trova e riconosce se stesso e l'altro come individui. Inoltre, in entrambi i casi, sia l'io che viene limitato sia il soggetto finito che si trova come tale vengono spinti all'azione grazie al contatto con un'alterità. In conclusione, quanto espresso finora si potrebbe riassumere nella constatazione che al concetto di urto possono essere attribuiti due significati, a seconda che esso venga inteso come proveniente da un oggetto o da un altro soggetto: nel primo caso la sua funzione è quella di limitare il movimento potenzialmente infinito dell'Io, mentre nel secondo caso esso viene inteso come esortazione alla determinazione[107].

Nel secondo teorema della prima sezione, sempre in relazione al tema dell'intersoggettività, viene messo in evidenza un ulteriore aspetto della relazione tra esseri razionali. Infatti, nel momento in cui un essere razionale ha acquisito consapevolezza della propria natura, ossia del suo essere libero di agire o non agire, grazie all'incontro con l'altro, sorge il problema dell'esistenza di altre individualità (ossia di altri esseri dotati di razionalità, libertà e di un corpo che non possa essere considerato al pari di un semplice oggetto). Questo problema si pone a partire dal fatto che è necessario dimostrare come un soggetto possa conoscere l'esistenza di altre coscienze oltre alla sua, dal momento che non ne può fare esperienza empirica diretta. La questione si può porre anche nei seguenti termini: non è chiaro, ed è dunque necessario dimostrarlo, come sia possibile sapere se l'azione di un essere umano sia mossa da libertà, o se si tratti di un'azione meccanica tendente ad un determinato fine. Innanzitutto, Fichte sottolinea il fatto che, se un soggetto ha consapevolezza di sé, è perché ha sentito l'influenza di qualcosa a lui esterno, ma quel qualcosa deve essere stato precedentemente determinato a sua volta. Inoltre, se si analizza più nello specifico il meccanismo dell'esortazione, emerge che «la causa dell'esortazione che si è posta al di fuori dell'oggetto deve presupporre almeno la possibilità che quest'ultimo possa capire e comprendere, altrimenti l'esortazione a lui rivolta non serve a niente»[108]. In altre parole, quando qualcuno esorta un altro essere umano, non è sicuro della razionalità presente in lui, ma deve almeno ipotizzarla. Allo stesso tempo, tuttavia, anche chi rivolge l'esortazione deve essere dotato di libertà, e dunque di razionalità, altrimenti non sarebbe portato a compiere un'azione che ha il proprio motivo in lui stesso: l'*Aufforderung* non può essere espressione di un atto meccanico, dal momento che è un atto di libertà. In particolare, Fichte sostiene che «io posso esigere da un determinato essere razionale che mi riconosca per essere razionale soltanto nella misura in cui io stesso lo tratto come tale»[109]. Ciò significa che, se un altro essere umano vuole essere trattato come essere razionale dagli altri, egli deve in primo luogo presupporre che anche essi siano tali ed esortarli,

---

[107] Angela Renzi, *Le strutture trascendentali dell'intersoggettività*, in M. F. Orsatti e G. Andreozzi (a cura di) in Ontologia relazionale. Saggi sull'idealismo tedesco; figure, attraversamenti, incursioni, cit., cfr R. Lauth, *J. G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, a cura di C. Cesa, prefazione di L. Pareyson, Guida, Napoli, 1986, p. 41.

[108] J. G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., p. 33.

[109] *Ivi*, p. 40.

contemporaneamente, alla libertà: si tratta, in altre parole, di un'azione reciproca. È necessario ricordare, infatti, che l'aspetto di razionalità proprio di un soggetto rimane accessibile direttamente solo alla sua stessa coscienza: l'altro può intuirne la razionalità solo attraverso l'esperienza empirica, ipotizzando e poi attribuendogli razionalità sulla base del suo agire. Da qui deriva la dinamica appena esposta, ossia quella basata sul fatto che l'unico modo affinché ci sia riconoscimento reciproco tra due individui come razionali, è che essi, in primo luogo, si trattino, reciprocamente, come tali. L'esortazione alla libera attività viene chiamata da Fichte "educazione", e il filosofo stesso ribadisce l'importanza dell'educazione degli uomini, tema di cui aveva già trattato nelle *Lezioni sulla missione del dotto.* Il fatto che un soggetto sia libero e si riconosca come tale è una condizione trascendentale alla base del diritto naturale, per come Fichte lo intende, ma allo stesso tempo, tale consapevolezza viene dimostrata come necessaria per la natura del soggetto stesso, per la sua esistenza in quanto essere umano. In altre parole si potrebbe dire che il filosofo pone l'attenzione sul ruolo costitutivo e non solo regolativo della percezione della libertà altrui[110], come emerge anche dall'analisi dei caratteri trascendentali e intersoggettivi dell'Io, i quali si ritrovano alla base della concezione del diritto naturale.

Come è già stato precedentemente accennato, strettamente legato al tema dell'esortazione è il concetto di riconoscimento, *Anerkennung*: in sintesi, si può sostenere che sia in esso che si evolve l'atto individuale dell'*Aufforderung*, ossia in un riconoscimento reciproco tra esseri razionali come liberi. Come spiega lo stesso Fichte, tra due individui «nessuno dei due può riconoscere l'altro se tutti e due non si riconoscono reciprocamente, e nessuno dei due può trattare l'altro come un essere libero, se tutti e due non si trattano così reciprocamente»[111]. Tale concetto, dunque, è fondamentale non solo per rapporto tra individui nella costituzione di una comunità umana (*menschliche Gemeinschaft*) e per il concetto di rapporto giuridico, di cui in seguito verrà approfondita la natura, ma anche in relazione ai principi etici su cui si possono basare le relazioni tra esseri umani: dal momento che l'incontro tra due soggetti avviene nei termini di un riconoscimento reciproco, è possibile sostenere che l'uno ritrovi un po' di se stesso nell'altro. È in questo che consiste quello che può essere definito un rapporto *interpersonale*, che si basa su un trasferimento nell'altro delle caratteristiche che un individuo riconosce come sue proprie[112]. A partire da questa constatazione, si possono sollevare diverse tematiche di natura etica, come il fatto di trattare gli altri con il rispetto con cui noi vorremmo essere trattati, o il fatto di di riconoscere negli altri una certa dignità, che Fichte approfondisce negli scritti di etica.

---

[110] R. Lauth, *Il pensiero trascendentale della libertà*, a cura di Marco Ivaldo, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 1996, p. 220.
[111] J. G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., p. 40.
[112] T. Valentini, *I fondamenti della libertà in J. G. Fichte. Studi sul primato del pratico*, cit., p. 253.

Inoltre, connesso alla questione del riconoscimento inteso come un ritrovamento di se stessi nell'altro, si può trattare anche il tema della corporeità. Fin dalle *Lezioni sulla missione del dotto*, infatti, il filosofo tedesco aveva sostenuto che il singolo individuo venisse caratterizzato come tale anche per la presenza, oltre che dell'aspetto di razionalità e libertà, di un corpo sensibile. Il corpo (*Lieb*) viene visto da Fichte come l'elemento distintivo per l'identificazione individuale, per una personificazione e particolarizzazione del singolo, il quale grazie al suo aspetto sensibile è in grado di venire distinto dagli altri. In altre parole potremmo dire che il corpo materiale e organico sia *principium individuationis* del soggetto[113]. Ma non solo: il corpo è anche la parte sensibile dell'uomo attraverso cui esso può esercitare ed esprimere la propria libertà e sul quale può subire l'influenza dell'altro: quest'ultimo aspetto, in particolare, viene considerato da Fichte come condizione della determinazione dell'individuo. Un ulteriore aspetto legato al tema del corpo viene messo in luce da Carla De Pascale, la quale denota un nesso tra il tema del movimento del corpo (nel senso di motilità) e la libertà dell'individuo stesso. Partendo dal presupposto secondo cui per Fichte l'essere umano deve essere considerato un tutt'uno tra materia e intelletto, emerge come il corpo non debba costituire solo un ostacolo al conseguimento del suo fine ultimo, ossia il raggiungimento di uno stato di assolutezza della ragione, ma debba essere considerato come un elemento d'aiuto per la realizzazione di questo fine. Per questo il corpo umano viene descritto come una totalità organica articolata composta da parti, in cui ogni parte mantiene la possibilità di modificarsi e di cambiare, presentando dunque il carattere di mobilità, pur riferendosi sempre a una totalità, che, invece, rappresenta lo stato di quiete. Di conseguenza, come scrive la De Pascale:

> il fatto che il suo corpo si presenti in tal modo articolato, apre spazi significativi all'intervento della libertà e - ciò che qui ancor più conta - permette che a fianco di questi spazi lasciati aperti alla libera attività sia prevista la comparsa di un ostacolo[114].

L'ostacolo, o, in altre parole, il confronto a cui un soggetto deve andare incontro, è fondamentale affinché egli si determinarmi come persona libera e riconosca come tale anche l'altro individuo con cui ha avuto un contatto. Quest'ultimo infatti, scrive Fichte, agendo su di me «non ha avuto di me un concetto come di mera materia, ma come di un essere razionale»[115]. In conclusione, è interessante la considerazione del corpo come un elemento legato alla dinamica dei rapporti interpersonali. Osservazione che, tra l'altro, denota un superamento da parte di Fichte di una concezione dualistica di matrice cartesiana. Inoltre, legato al tema della corporeità è il contenuto del primo corollario del

[113] Ivi, p. 235.
[114] C. De Pascale, *Etica e diritto. La filosofia pratica di Fichte*, cit., p. 272.
[115] J. G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., p. 62.

quarto teorema, che si svolge a partire dalla questione del perché avvenga l'attribuzione di razionalità ad alcuni organismi del mondo sensibile e non ad altri. Per rispondere a questa domanda, dimostrato che il riconoscimento dell'altro avviene anche per mezzo del corpo, Fichte porta alla luce ciò che distingue l'essere umano civilizzato dagli altri suoi simili e dagli animali, ossia la capacità comunicativa. È anche per questa caratteristica propria dell'essere umano che esso viene riconosciuto come tale e deve essere rispettato dagli altri. Grazie a quest'ultima tesi riguardo l'importanza della comunicazione e al meccanismo del riconoscimento reciproco, è possibile denotare in modo evidente una dimensione comunitaria della filosofia di Fichte, smentendo le accuse di solipsismo e soggettivismo che erano state mosse contro il filosofo[116].

A partire dalla considerazione delle modalità attraverso cui l'uomo si pone come individuo, ossia il tema dell'invito e del riconoscimento reciproco, è possibile sviluppare il concetto di diritto per come lo intende Fichte, definito dal filosofo come «il rapporto necessario di esseri liberi l'uno con l'altro»[117]. Come sia possibile questa relazione tra esseri liberi è la questione da cui inizia il filosofo nel formulare la nozione di "rapporto giuridico". In particolare, questo concetto emerge nel terzo teorema della prima sezione, in cui viene chiarito che, nel momento in cui viene riconosciuta la propria libertà e quella dell'altro, o meglio, nel momento in cui vengono riconosciti gli altri esseri umani fuori di sé come potenzialmente liberi e razionali, si delinea anche la consapevolezza che ci debba essere un proprio spazio di libertà confinante con la libertà dell'altro. Gli esseri umani, dunque, caratterizzati per natura sia dalla libertà sia dal carattere di intersoggettività, se vogliono vivere a contatto con gli altri devono limitare la propria libertà, nel rispetto di quella altrui: questo concetto viene chiamato principio del diritto. In generale dunque, secondo Fichte, il diritto riguarda un ambito pratico della vita degli esseri umani ed esprime «una condizione necessaria che deve volere chiunque voglia che nella società sia conservata la libertà»[118]. Solo con la limitazione della propria libertà ci può essere una comunità di esseri liberi, concetto considerato oggetto del diritto, ma si deve trattare di una libera autolimitazione: nessuno può essere costretto a limitare la propria libertà, ma bisogna che questa sia una propria iniziativa individuale. Allo stesso tempo, basta che un solo membro della comunità venga meno alla propria autolimitazione che il rapporto con gli altri in comunità non funziona, ed è necessario l'allontanamento di costui da tale società. Alla base della comunità, dunque, deve esserci la volontà di un soggetto di vivere in essa: il vivere insieme è, in altre parole, legato a un imperativo ipotetico, che si basa sulla volontà del singolo. Se la regola della limitazione della propria libertà la si volesse intendere come un imperativo categorico, essa diverrebbe non più una regola del

[116] T. Valentini, *I fondamenti della libertà in J. G. Fichte. Studi sul primato del pratico*, cit., p. 246.
[117] J. G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., p. 9.
[118] A. Masullo, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, cit., p. 95.

diritto, ma una regola della moralità[119]: è anche in questo che consiste la distinzione posta da Fichte tra diritto e morale, tra legge giuridica e morale. In ultima analisi, il rapporto tra comunità e libertà è chiarito dalle parole di Fichte:

io mi devo pensare necessariamente in società con gli uomini con cui la natura mi ha unito, ma io non posso pensarmi così senza pensare la mia libertà limitata da loro[120].

[119] *Ivi*, p. 97.
[120] J. G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., p. 11.

Conclusione

Terminata l'esposizione di questa breve analisi degli scritti fichtiani, possiamo esprimere un giudizio finale riguardo al raggiungimento degli obiettivi che erano stati preliminarmente posti all'inizio della nostra ricerca. Lo scopo di questa trattazione era quello di mostrare il carattere intersoggettivo che caratterizza l'essere umano, a partire dalla costituzione della sua stessa coscienza e successivamente nel suo sviluppo in società. Nel primo capitolo, a partire dall'analisi di alcuni aspetti del *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, è stato messo in evidenza come i due principi fondamentali individuati da Fichte, Io e Non-io, posti alla base del processo di costituzione della coscienza finita, siano in un rapporto di co-implicazione reciproca: è risultato chiaro che non ci può essere Io senza Non-io e viceversa. È emerso come i due principi siano in grado di coesistere senza annullarsi vicendevolmente e mantenendo, allo tempo stesso, il loro carattere di opposizione, grazie ad un rapporto di limitazione reciproca, giustificato e reso possibile dalla sintesi della causalità e da quella della sostanzialità. In particolare, è possibile sostenere che l'io finito posto dal primo principio presenti un carattere che si può definire intersoggettivo dal momento che ha necessariamente bisogno del confronto con qualcosa di diverso da sé, estraneo e sconosciuto, definito da Fichte come un "urto", che ne determini la definizione. Nel secondo capitolo, a partire dalla riflessione sulle *Lezioni sulla missione del dotto*, il carattere intersoggettivo dell'essere umano è stato analizzato sul piano empirico, in cui la relazione tra soggetti è risultata necessaria e imprescindibile per la realizzazione della natura del singolo individuo in quanto essere umano. È in questo contesto che emerge la responsabilità che il singolo soggetto ha nei confronti degli altri, ma anche di se stesso, di vivere in comunità per elevarsi spiritualmente. Riportando le parole dello stesso Fichte, questo passaggio può essere significativo per esprimere l'esortazione ad agire tenendo in considerazione l'influenza che un essere umano può avere nei confronti degli altri, invito che il filosofo porta avanti in modo più o meno esplicito nel corso delle *Lezioni*:

> Chiunque tu sia, che hai umane sembianze, così può dire ognuno, tu sei un membro di questa grande comunità; e se pure innumerevoli sono gl'individui che stanno tra noi due, e attraverso i quali la nostra azione si propaga, sono certo che io agisco sopra di te e tu agisci su di me; […]. Io non conosco te, né tu conosci me, è vero; ma come è certo che entrambi siamo ugualmente chiamati a essere buoni e a diventare sempre migliori, così è certo che giungerà un momento, sia pure tra milioni e bilioni di anni - che è mai il tempo? - giungerà un momento, dico, in cui potrò farti del bene e riceverne da te, in cui anche i nostri due cuori saranno avvinti coi sublimi vincoli di questo libero scambio del reciproco dare e ricevere[121].

[121] J. G. Fichte, *Lezioni sulla missione del dotto (1794)*, cit., p. 86.

In questi passaggi, inoltre, è stato introdotto per la prima volta al tema dell'*Aufforderung*, concetto che è stato poi approfondito nel terzo capitolo. Come viene esaminato in quest'ultimo capitolo, infatti, l'essere umano per avere consapevolezza di sé e della propria autocoscienza deve, secondo il filosofo, avere consapevolezza del proprio carattere di libera attività causale, ma tale consapevolezza può avvenire solo in conformità con l'ammissione di altri esseri razionali oltre a lui: è dunque necessario l'incontro con almeno un'altra soggettività, che riconosca l'altro e si ponga nei suoi confronti in quanto essere razionale. È nell'esplicazione di queste riflessioni che quindi emerge il carattere intersoggettivo degli individui, alla base, tra l'altro, del concetto di diritto naturale, per come lo concepisce Fichte. Inoltre, il carattere intersoggettivo del soggetto è testimoniato anche dal riconoscimento che avviene a livello fisico con gli altri esseri razionali, a partire dal quale possono emergere delle tematiche di natura etica.
In conclusione, nel corso di questi tre capitoli e nella corrispettiva analisi dei tre testi fichtiani si è cercato di portare alla luce il carattere intersoggettivo dell'essere umano, presente in lui a partire dalla costituzione della sua coscienza finita fino al suo riconoscersi e realizzarsi in quanto uomo nel mondo sensibile. L'intersoggettività è risultata essere un carattere necessario per il soggetto, anche nel momento in cui viene concepita nei termini di un "urto" o un confronto con ciò che è sconosciuto e perturbante. È emerso come l'alterità è ciò che permette al soggetto di riconoscersi come tale e di avere consapevolezza della propria autocoscienza, ma anche come, attraverso il confronto con l'altro, è possibile ritrovare nell'altro anche un po' di se stessi.

Bibliografia

Opere di J. G. Fichte:

- J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, a cura di Guido Boffi, Bompiani, Milano, 2020.

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

- J. G. Fichte, *Lezioni sulla missione del dotto (1794)*, a cura di E. Cassetti, Editori Laterza, Bari, 1967.

- J. G. Fichte, *La missione del dotto*, a cura di V. E. Alfieri, Mursia, Milano, 2019.

Letteratura secondaria:

- G. Andreozzi, *Interpersonalità e intersoggettività. La costituzione relazionale della soggettività in Fichte e Hegel*, in M. F. Orsatti e G. Andreozzi (a cura di), *Ontologia Relazionale. Saggi sull'Idealismo tedesco. Figure, Attraversamenti, Incursioni*, a cura di, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Costellazioni, Napoli, 2022.

- G. Boffi, *Posizione e proposizione. Tratti essenziali della "Grundlage" di J. G. Fichte*, in *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* di J. G. Fichte, Bompiani, Milano 2020.

- C. De Pascale, C. De Pascale, *Etica e diritto. La filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane,* società editrice il Mulino, Bologna, 1995.

- A. Gargano, *L'idealismo tedesco, Fichte - Schelling - Hegel*, La città del sole, Napoli, 1998.

- R. Lauth, *Il pensiero trascendentale della libertà*, a cura di Marco Ivaldo, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 1996.

- A. Masullo, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, Guida editori, Napoli, 1986.

- A. Masullo, *Lezioni sull'intersoggettività: Fichte e Husserl,* a cura di G. Cantillo e C. de Luzenberger, Editoriale scientifica, Napoli, 2005.

- G. Rametta, *Fichte*, Carocci editore, Milano, 2024.

- G. Rametta, *Tra realtà e singolarità: la teoria del soggetto in Fichte*, Revista Eletrônica Estudos Hegelianos ano. 14, No 24 (2017).

- G. Rametta, *Take Five. Cinque contributi su Fichte e la filosofia trascendentale*, Mimesis Edizioni, Milano, 2021.

- Angela Renzi, *Le "strutture" trascendentali della intersoggettività nella filosofia di Fichte*, in M. F. Orsatti e G. Andreozzi (a cura di), *Ontologia Relazionale. Saggi sull'Idealismo tedesco. Figure, Attraversamenti, Incursioni*, a cura di, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Costellazioni, Napoli, 2022.

- J. J. Rousseau, *Il contratto sociale*, Feltrinelli Editore, Milano, 2014.

- M. J. Siemek, *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*, Meiner Amburgo, 1984.

- T. Valentini, *I fondamenti della libertà in J. G. Fichte. Studi sul primato pratico*, Editori Riuniti university press, Roma, 2012.

- R. Williams, *Recognition. Fichte and Hegel on the other*, State University of New York Press, Albany, 1992.