



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA



Friedrich
Schiller
Universität
Jena

Università La Sapienza di Roma

Friedrich-Schiller-Universität Jena

**PRINCIPIO E FINE DEL SAPERE.
FICHTE E IL REALISMO RAZIONALE DI REINHOLD
(1799-1805)**

Dottorato di Ricerca in Filosofia (Co-tutela)

Ciclo XXXIV

Curriculum B: Morale-Politico

Cattedra di Filosofia della religione

Supervisor:
Prof. Pierluigi Valenza
Prof. Marcello Mustè

Supervisore:
Prof. Klaus Vieweg

Dottorando:
Simone Tarli

A. A. 2021/2022

«Nell'intuizione intellettuale c'è la chiave della vita»

(Novalis, *Fichte-Studien*)

A mio fratello Cristian e alla sua VITA

ABBREVIAZIONI

- ALZ = *Allgemeine Literatur-Zeitung*.
- BLU (seguito dal numero romano del volume) = REINHOLD K. L. (1801-1803): *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts*, in sechs Hefte, Friedrich Perthes, Hamburg (RGS 7/1-2).
- BM = FICHTE J. G., *La destinazione dell'uomo*, CESA C. (a c. di) (2001), Laterza, Roma-Bari.
- BUM = BARDILI C. G. (1798): *Briefe über den Ursprung einer Metaphysik überhaupt*, Johann Friedrich Hammerich, Stuttgart.
- BR = REINHOLD K. L. (a c. di) (1804): *C. G. Bardilis und C. L. Reinholds Briefwechsel über das Wesen der Philosophie und das Unwesen der Spekulation*, Joseph Lentner, München.
- BRJ (seguito dal numero romano del volume) = BAGGESEN K., BAGGESEN A. (a c. di) (1831): *Aus Jens Baggesen's Briefwechsel mit Karl Leonhard Reinhold und Friedrich Heinrich Jacobi*, in zwei Theilen, Borkhaus Leipzig.
- CFE = REINHOLD K. L., *Concetto e fondamento della filosofia*, FABBIANELLI F. (a c. di) (2002), Edizioni di storia e letteratura, Roma.
- DIF = HEGEL G. W. F., *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling in rapporto ai contributi di Reinhold per un più agevole quadro sinottico dello stato della filosofia all'inizio del diciannovesimo secolo, fascicolo 1*, in: BODEI R. (a c. di) (2010), *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 2010, pp. 3-120.
- DR = FICHTE J. G., *La dottrina della religione*, MORETTO G. (a c. di) (1989), Guida, Napoli.
- DS 1804² = FICHTE J. G., *Dottrina della scienza. Seconda esposizione del 1804*, D'ALFONSO M. V. (a c. di) (2000), Guerini, Milano.
- ELZ = *Erlanger Literaturzeitung*.
- FDS = FICHTE J. G., *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, BOFFI G. (a c. di) (2003), Bompiani, Milano.
- FG (seguito dal numero romano del volume) = FUCHS E., LAUTH R., SCHIECHE W. (a c. di) (1978-2012), *Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*, sieben Bände, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- FS = FICHTE J. G., SCHELLING F. W. J., *Carteggio e Scritti polemici*, MOISO F. (a c. di) (1986), Prismi, Napoli.
- GA (seguito dal numero romano della serie e dal numero arabo del volume) = FICHTE J. G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, LAUTH R. et alii (a c. di) (1962-2012), Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- GEL = BARDILI C. G. (1800): *Grundriß der Ersten Logik, gereinigt von Irrthümern bisheriger Logiken überhaupt, der Kantischen insbesondere; keine Kritik, sondern eine Medicina mentis, brauchbar hauptsächlich für Deutschlands kritische Philosophie*, Franz Christian Loflund, Stuttgart.
- GW = HEGEL G. W. F., *Gesammelte Werke*, Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (a c. di) (1968-), Meiner, Hamburg.
- JW = JACOBI F. H., *Werke. Gesamtausgabe*, HAMMACHER K., JAESCKE W. (a c. di) (1998-), frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- KGS = KANT I., *Gesammelte Schriften*, Preußische Akademie der Wissenschaften (a c. di) (1900 ss.), De Gruyter, Berlin.
- KSL = KÖPPEN F. (1803): *Schellingslehre, oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts, nebst drey Briefen verwandten Inhalts von Friedr. Heinr. Jacobi*, Perthes, Hamburg.
- LFK = REINHOLD K. L., *Lettere sulla filosofia kantiana*, GRILLENZONI P. (a c. di) (2005), Università cattolica, Milano.
- LSF = HEGEL G. W. F., *Lezioni sulla storia della filosofia*, 3 voll., CODIGNOLA E., SANNA G. (a c. di) (1964), La Nuova Italia Editrice, Firenze.
- PARADOXIEN = REINHOLD K. L. (1799a): *Ueber die Paradoxien der neuesten Philosophie*, Friedrich Perthes, Hamburg.
- PJ (seguito dal numero romano del volume e il numero arabo del fascicolo) = «Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten», Gabler, Jena und Leipzig.
- PSI = FICHTE J. G., *Prima e seconda introduzione alla dottrina della scienza con i «Dictates» 1798-1799*, CESA C. (a c. di) (1999), Laterza, Roma-Bari.
- PRV = FICHTE J. G., *Privatissimum 1803. Dodici lezioni sulla dottrina della scienza*, RAMETTA G. (a c. di) (1993), ETS, Pisa.
- RGS (seguito dal numero del volume/eventuale fascicolo) = REINHOLD K. L., *Reinholds Gesammelte Schriften. Kommentierte Ausgabe*, BONDELI M., IMHOF S. (a c. di) (2007-), Schwabe Verlag, Basel.
- RLW = REINHOLD E. (a c. di) (1825): *Karl Leonhard Reinhold's Leben und litterarisches Wirken, nebst einer auswahl von Briefen Kant's, Fichte's, Jacobi's und andrer philosophierender Zeitgenossen an ihm*, Frommann, Jena.
- SCW = SCHELLING F. W. J., *Sämmtliche Werke*, SCHELLING K. F. A. (a c. di) (1856-1861), Cotta, Stuttgart-Augsburg.
- SDS = FICHTE J. G., *Scritti sulla dottrina della scienza*, SACCHETTO M. (a c. di) (2008), Mondadori, Milano.
- SFRL = SCHELLING F. W. J., *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, PAREYSON L. (a c. di) (2002), Mursia, Milano.
- SHKA = SCHELLING F. W. J., *Historisch-kritische Ausgabe*, Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften – BAUMGARTNER H. M. et alii (a c. di) (1976-), frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- SL = HEGEL G. W. F., *Scienza della logica*, 2 voll., revisione di CESA C. (2004), Laterza, Roma-Bari.
- SF = JACOBI F. H., *Lettera a Fichte (1799, 1816)*, ACERBI A. (a c. di) (2017²), introduzione di IVALDO M., La Scuola di Pitagora, Napoli.
- SLF = REINHOLD K. L. (1799b): *Sendschreiben an J. C. Lavater und J. G. Fichte über den Glauben an Gott*, Friedrich Perthes, Hamburg.
- SK = JACOBI F. H., *Scritti kantiani*, SANSONETTI G. (a c. di) (1992), Morcelliana, Brescia.
- SW (seguito dal numero romano del volume) = FICHTE J. G., *Johann Gottlieb Fichte's Sämmtliche Werke*, FICHTE H. I. (a c. di) (1845), Veit und Comp., Berlin.
- TF = FICHTE J. G., *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, CARRANO A. (a c. di) (1999), Guerini, Milano.
- VERSUCH 1805 = REINHOLD K. L. (1805): *Versuch einer Auflösung der von der philosophischen Klasse der königl. Akademie der Wissenschaften in Berlin für 1805 aufgestellten Aufgabe: „Die Natur der Analysis und der analytischen Methode in der Philosophie genau anzugeben, und zu untersuchen: ob und was für Mittel gebe, ihren Gebrauch sicherer, leichter und nützlicher zu machen“*, Lindauer, München.
- VERSUCH 1806 = REINHOLD K. L. (1806): *Versuch einer Kritik der Logik aus dem Gesichtspunkte der Sprache*, Kiel.
- WL = *Wissenschaftslehre*.

INTRODUZIONE

La *Fichte-Gesamtausgabe*, intrapresa nel 1962 e portata a termine nel 2012 grazie all'eccellente lavoro della *Bayerische Akademie der Wissenschaften*, è stata motivo di un forte sviluppo della ricerca sulla filosofia di J. G. Fichte. Infatti, grazie all'accesso a scritti rimasti per lungo tempo inediti e alla ricostruzione dell'intenso scambio epistolare dell'autore, è stato possibile approfondire numerosi aspetti del pensiero fichtiano a cui non era stata prestata la dovuta attenzione. Nello specifico, la pubblicazione del *Nachlass* e il parallelo avanzamento degli studi specialistici hanno consentito da un lato di mettere in luce lo sviluppo coerente – senza cioè bruschi cambi di prospettiva – della filosofia “egologica” delle prime lezioni jenesi sulla *Wissenschaftslehre* e dall'altro di trovare la chiave d'accesso alla *philosophia prima* fichtiana nella caratterizzazione del sapere come immagine dell'assoluto. La WL allora si è rivelata nella sua vera natura di indagine – intrinsecamente dinamica, diveniente e perfezionabile – sulla struttura logico-trascendentale dell'immagine di cui mira a rilevare a un tempo consistenza ontologica e carattere asintotico di figurazione dell'assoluto (o Dio)¹. Lungi dall'essere un mero esercizio teoretico fine a se stesso, la riflessione di Fichte, erroneamente considerata dai suoi contemporanei e per lungo tempo anche da diversi interpreti, una filosofia dell'assoluto dal punto di vista del singolo, si è mostrata nel suo carattere costitutivamente trascendentale: la dottrina della scienza si configura, da cima a fondo, come una *specificata pratica riflessiva* che intende ricavare le condizioni di possibilità della manifestazione dell'assoluto nella coscienza. L'ancora attualissima interpretazione di Luigi Pareyson, proposta nel suo *Fichte: il sistema della libertà* del 1950 e riedito nel 1976² e i numerosi studi di Reinhard Lauth³ sul fondamentale trascendentalismo della filosofia fichtiana rappresentano in questo senso delle risorse preziosissime a cui farò riferimento nel corso del lavoro, o meglio a cui è inevitabile fare riferimento. La necessità di chiarire ulteriori aspetti dello sfaccettato pensiero fichtiano non deriva tanto dall'incompletezza delle ricerche finora condotte, quanto piuttosto dall'inevitabile presenza di questioni ancora aperte, il cui approfondimento mira a situare in

¹ Tra i numerosi studi, segnaliamo: IVALDO M. (1983); ASMUTH C. (1999a); BERTINETTO A. (2010) e il recente volume delle «Fichte-Studien», di cui prossimamente verrà pubblicata la seconda parte: KLOTZ C., D'ALFONSO M. V. (a c. di) (2019).

² PAREYSON L. (1976²).

³ Per menzionarne solo alcuni: LAUTH R. (1965); ID. (1980); ID. (1985b); ID. (a c. di) (1994); ID. (1996). Sulla polivalenza e l'ambiguità del termine “trascendentale” nella filosofia di Fichte, probabilmente in risposta proprio alla lettura lauthiana, si veda: CESA C. (1992), pp. 149-166. Lo studioso conclude il saggio scrivendo: «l'uso, così poco univoco, da parte di Fichte, del termine “trascendentale” impone di considerarlo un problema, e non la formula felice con la quale definire la sua filosofia» (ivi, p. 166).

modo ancor più preciso sul versante storico-filosofico e su quello teoretico-pratico la filosofia trascendentale dell'autore della dottrina della scienza.

Diversa è la situazione relativa alla ricerca sulla filosofia di K. L. Reinhold. Possiamo senza troppi indugi affermare che anche in questo caso è stato fondamentale il contributo di Lauth, che, con il suo *Philosophie aus einem Prinzip*⁴ del 1974, ha dato il via alla rivalutazione del pensiero di Reinhold negli studi sulla filosofia classica tedesca. Importantissimi, inoltre, sono stati e continuano a essere i regolari incontri di grandi studiosi italiani e internazionali iniziati nel 1998 a Bad Homburg, e dei quali l'ultimo si è tenuto a Kiel nel settembre del 2017 e il prossimo è previsto per settembre 2022 a Parma. Di questi convegni sono stati sempre pubblicati gli atti⁵, grazie ai quali ha avuto luogo la graduale eliminazione del pregiudizio sulla frammentarietà del sistema del filosofo austriaco. Lo studio di Martin Bondeli sull'*Anfangsproblem*⁶, i diversi volumi collettanei e altre dirimenti indagini, come quelle presenti nel volume monografico della rivista Aurora del 2018 dal titolo *Karl Leonhard Reinhold: Representação, Razão, Linguagem* a cura di Pierluigi Valenza e Federico Ferraguto⁷, impongono una nuova e più attenta riflessione sul ruolo di Reinhold nello sviluppo della filosofia post-kantiana, in particolar modo di quella fichtiana, visto i lunghi rapporti che i due autori hanno intrattenuto a partire dal loro comune interesse di portare a compimento il criticismo di Kant attraverso la ricerca di un unico principio fondativo di filosofia teoretica e pratica. Il lavoro in corso dal 2003 dell'*Edition der Gesammelten Schriften Karl Leonhard Reinholds*, di cui ad oggi sono disponibili undici volumi (1; 2/1-2; 4; 5/1-2; 6/1; 7/1-2; 10/2; 12), è, in questa cornice, il segnale emblematico del relativamente recente rinnovato interesse per una filosofia tanto complessa e articolata quanto prismatica come quella reinholdiana.

Finora la letteratura critica si è focalizzata perlopiù sull'influenza della reinholdiana "filosofia elementare" nel primo Fichte⁸. Ancora da indagare più attentamente è l'eventuale ruolo che ha giocato il "realismo razionale" di Reinhold sullo sviluppo della filosofia di Fichte successiva al 1800⁹ e, in particolare, sulla cosiddetta "fase mediana"¹⁰ della produzione berlinese del filosofo di Rammenau. Probabilmente questo dipende anche dal fatto che i sei

⁴ LAUTH R. (1974).

⁵ BONDELI M., SCHRADER W. H. (a c. di) (2003); BONDELI M., LAZZARI A. (a c. di) (2004); VALENZA P. (2006a); DI GIOVANNI G. (2010); STOLTZ V., HEINZ M., BONDELI M. (a c. di) (2012).

⁶ BONDELI M. (1995a).

⁷ FERRAGUTO F., VALENZA P. (a c. di) (2018).

⁸ Di seguito alcuni esempi: SCHRADER W. H. (1979); BREAZEALE D. (1982); WELLEK R. (1984); FABBIANELLI F. (2001). Per uno stato dell'arte fino al 2008, rimandiamo a: VALENZA P. (2005b); IVALDO M. (2008).

⁹ Tra i pochi studi disponibili (che nel corso del lavoro citeremo necessariamente spesso), alcuni tra i più importanti e centrati sono: SCHÖNBORN A. VON (1997); VALENZA P. (2004a); FERRAGUTO F. (2015a); ID. (2017).

¹⁰ RAMETTA G. (1995).

fascicoli della rivista “anti-idealistica” *Beiträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts* curata da Reinhold negli anni 1801-1803 sono contenuti nei volumi 7/1-2 delle *Gesammelte Schriften*, i quali sono stati pubblicati solo nel 2020, ovvero a stesura già avviata anche della presente dissertazione. Dello stesso anno è inoltre il quarto volume della collana “Reinholdiana” edita da De Gruyter, dal titolo *Reinhold and Fichte in confrontation: A tale of Mutual Appreciation and Criticism* in cui sono presenti alcune ricerche che si muovono in questa direzione¹¹.

Con il lavoro di ricerca che qui presento, intendo dunque situarmi nello “spazio interstiziale” tra la *Fichte-Forschung* e la *Reinhold-Forschung*, sviluppando l’approccio a Reinhold in Fichte avanzato in primo luogo da Lauth¹² e ripreso (tra gli altri) da Ferraguto, con il duplice scopo per un verso di aggiungere un tassello alla minuziosa ricostruzione e valorizzazione del pensiero fichtiano nel suo complesso; per l’altro verso di partecipare attivamente alla rivalutazione della filosofia di Reinhold. Se da un punto di vista storico, infatti, potrebbe sembrare che le dottrine dei due autori, a partire dalla pubblicazione del primo quaderno dei *Beiträge*, non potessero più trovare un punto d’incontro, un’analisi teoretico-critica o, se vogliamo, una “lettura oltre la lettera” sia dei saggi contenuti nei BLU sia di alcune esposizioni della WL (che segnaleremo in seguito) suggerisce che le cose stanno in altro modo. In particolare, quello che cercherò di di-mostrare è che Fichte continuerà a tener presente non solo le severe critiche di Reinhold verso la sua filosofia, ma anche il nucleo teorico attorno al quale si erige lo stesso realismo razionale.

Con *Fichte, oltre Fichte*, potrei dire che con il presente lavoro intendo unire in un certo senso i compiti dello storico e del filosofo che Fichte, nei *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1806), si era impegnato a definire e distinguere: lo storico si occupa dell’*a posteriori*, il filosofo dell’*a priori*, lo storico dei *fatti* (in termini fichtiani del *Das*), il filosofo dell’*atto*, della *genesi* (del *Wie*) di quegli stessi fatti. Con le parole dell’autore: «il semplice storico empirico deve concepire fedelmente tutti questi elementi, com’essi si trovano, e giustapporli; [...] il filosofo si avvale a dire il vero della storia solo nella misura in cui serve al suo scopo»¹³. Per raggiungere il *mio* scopo ho diviso il lavoro in due parti.

La prima parte, che è storica e intende collocare la ricerca nella costellazione filosofica in cui si muove, si compone di due capitoli. Nello specifico:

- il primo capitolo funge da introduzione tematica e intende mettere in evidenza le motivazioni, la “causa reale”, dell’incrinarsi dei rapporti filosofici tra Fichte e Reinhold a

¹¹ In particolare: FERRAGUTO F. (2020a).

¹² Su questo, nello specifico: LAUTH R. (1996), pp. 21-23.

¹³ GA I, 7, p. 305; TF, p. 241.

seguito dell'*Atheismusstreit* del 1798-99, la nota *querelle* intorno al presunto ateismo della filosofia fichtiana. In particolare, dopo aver ripercorso le principali vicende della disputa, mi concentrerò sugli scritti con cui F. H. Jacobi e Reinhold prendono parte alla discussione;

- nel secondo capitolo per prima cosa sarà analizzato il *Grundriß der Ersten Logik*¹⁴ di C. G. Bardili, autore meno trattato negli studi sulla filosofia classica tedesca e sul quale la letteratura critica è scarna, ma che, com'è noto, ha esercitato una grande influenza sulla riflessione reinholdiana dei primi anni dell'Ottocento e, nello specifico, sulla dottrina esposta nei *Beyträge*. Reinhold, infatti, si ispira proprio alla *prima logica* di Bardili per l'elaborazione del cosiddetto *Rationaler Realismus*. Dopo aver restituito la base teorica della dottrina reinholdiana e i problemi che l'autore rinviene nel principio e nello sviluppo della filosofia trascendentale (da Kant a Fichte e Schelling), prenderò in esame altre letture – marcatamente critiche e opposte a quella di Reinhold – del *Grundriß* (e di conseguenza anche dei primi quaderni dei *Beyträge*), in particolare quella di Fichte (ovviamente) e quelle di Hegel e Schelling.

Dati l'intensità della discussione e i toni aspramente polemici di cui si colorano le pagine dei primi due capitoli, possiamo considerare questa sezione della dissertazione la *pars destruens* dell'indagine, quella cioè in cui metterò in evidenza le ragioni dell'(apparente) inconciliabilità delle posizioni di Reinhold e di Fichte e della, diciamo così, *distruzione* della loro, fino a quel momento proficua, discussione.

La prima e la seconda parte saranno legate da un'istruttoria su una specifica modalità di indagine che ho accuratamente selezionato ed elaborato per lo studio analitico delle numerose fonti che utilizzerò. Questo paragrafo di snodo, che per la sua funzione ho ritenuto opportuno denominare *Trait d'union*, servirà anche a introdurre i contenuti (che qui non anticipo) dei tre capitoli di cui si compone la seconda sezione della tesi, la *pars construens*, che costituisce a tutti gli effetti il cuore pulsante del lavoro e nella quale mi impegnerò a mettere in luce gli elementi di convergenza e distanza tra le prospettive dei due filosofi, con lo scopo di ricostruire il loro, per dir così, “dialogo latente” e, più nel dettaglio, l'influenza che il pensiero di Reinhold ha continuato a esercitare (anche per opposizione) sulla continuativa sistematizzazione fichtiana del sapere trascendentale.

Il *fil rouge* della ricerca, come si evince dal titolo, è l'analisi delle dottrine dei due autori in relazione al *principio* del sapere filosofico e alla delimitazione insieme teoretica e pratica della conoscenza, delimitazione che ho deciso di designare con il termine *fine* nella sua duplice denotazione di limite e scopo. Particolare attenzione verrà focalizzata all'intimo significato

¹⁴ Il titolo completo dell'opera è: *Grundriß der Ersten Logik, gereinigt von Irrthümern bisheriger Logiken überhaupt, der Kantischen insbesondere; keine Kritik, sondern eine Medicina mentis, brauchbar hauptsächlich für Deutschlands kritische Philosophie.*

di una nozione tanto attuale quanto eterna come quella della *libertà* e al suo stretto legame da un lato con la fede religiosa e dall'altro con il sapere filosofico. Senza cedere al fascino dell'attualizzazione di teorie di due secoli fa, quello che, attraverso le tesi che prenderò in esame e/o a prestito, vorrei *fichtianamente* intraprendere è, per dir così, un atto di “presentificazione” della pratica del filosofare in quanto tale. Di fronte a domande eterne a cui la filosofia, disciplina che per sua natura è condannata al perenne “lavoro in corso”, cerca risposte, forse l'unico modo che abbiamo per almeno tentare di comprendere il senso del nostro esistere e del nostro agire e patire è porci quelle stesse domande in modo sollecitante, sottoponendo ad analisi in prima istanza il nostro *pensiero* e con esso i suoi prodotti, i suoi costrutti e le sue *possibilità*. Con Siemek, si può ritenere che Fichte in questo senso, in quanto non solo filosofo concreto ma anche rappresentante di un «rivolgimento filosofico che prende corpo, si realizza» – a mio parere anche grazie al dialogo (polemico e non) con Reinhold e gli altri critici della WL – con la sua dottrina può aiutare a sviluppare quel “senso trascendentale” con cui è possibile sostituire il piano “epistemico” che separa essere e pensare con un piano “epistemologico”, ponendo prima di tutto il problema «delle condizioni di realizzazione e di funzionamento della relazione necessaria tra sapere ed essere, cioè sulla base a priori della coerenza e della corrispondenza tra conoscenza e oggetto della conoscenza»¹⁵. Si tratta, in definitiva, di un tentativo, nel mio caso storicamente e filosoficamente determinato, di *pensare il pensiero*.

¹⁵¹⁵ Cfr. SIEMEK J. M. (1984), p. 524 ss.; tr. it. CESA C. (1992), p. 152.

PARTE PRIMA: CONTESTO STORICO-SPECULATIVO

I. L'ATHEISMUSSTREIT

Non è nostra intenzione raccontare nel dettaglio, per l'ennesima volta, la nota *querelle* sul presunto ateismo della filosofia di Fichte¹. Cionondimeno, per i nostri scopi scientifici risulta inevitabile offrire se non altro una panoramica generale delle cause e degli effetti della controversia, perché, si vedrà nel corso del lavoro, una tale operazione ci consente di stabilire le coordinate storiche e teoriche utili a una perimetrazione il più possibile definita della nostra indagine. Chiarito questo aspetto, sarà comunque nostra premura nel corso dell'intera ricerca sottolineare che, quantunque non si assista (come cercheremo di mostrare nella seconda parte) a una vera e propria *Kehre* della prospettiva trascendentale di Fichte, lo stravolgimento della sua carriera, così come la perdita della stima di diverse personalità di spicco, non hanno di certo lasciato il filosofo indifferente.

Nelle prossime pagine, dopo aver riportato in breve gli eventi principali della vicenda e le prime reazioni di Fichte all'accusa, ci occuperemo esclusivamente di quelli che, a parere di chi scrive, rappresentano gli interventi pubblici più interessanti e che quindi meritano qui la dovuta attenzione, ovvero quello di Jacobi avvenuto attraverso il celeberrimo *Sendschreiben an Fichte* e quello di Reinhold tramite il meno noto *Sendschreiben an J. K. Lavater und J. G. Fichte über den Glauben an Gott*, a cui si accompagna uno scritto dell'anno precedente – ma comunque pubblicato nel 1799 – dal titolo *Ueber die Paradoxien der neuesten Philosophie*. Ora, se per quanto concerne la partecipazione attiva alla disputa da parte di Reinhold la motivazione del nostro interesse è ovvia, per quanto riguarda l'intervento jacobiano la necessità della nostra trattazione è strettamente legata da un lato all'importanza che lo stesso Fichte ha manifestatamente attribuito alle parole di Jacobi e al suo conseguente impegno nel risolvere le questioni più urgenti che erano state causa dei fraintendimenti jacobiani, dall'altro lato ai rapporti filosofici e personali intrattenuti dal filosofo di Düsseldorf con Reinhold.

In ultimo, a guisa di precisazione metodologica, ci sembra opportuno aggiungere – anche se sarà via via sempre più chiaro – che i diversi temi che emergeranno dalla nostra trattazione,

¹ Non possiamo non citare immediatamente l'insuperabile lavoro del 1989 sulla dottrina della religione fichtiana di Giovanni Moretto (=DR), delle cui traduzioni italiane ci serviremo nel corso dell'intero lavoro. Più recente, e altrettanto utile, è l'antologia dei testi chiave della polemica tradotti in inglese e commentati: ESTES Y., BOWMAN C. (a c. di) (2010). Un'altra raccolta degna di menzione è quella in lingua francese curata da GODDARD J.-C. (a c. di) (1994). Un'accuratissima e completa ricostruzione della *querelle* è offerta in ROTTA G. (1995), in particolare alle pp. 147-257 (alle pp. 249-257 troviamo anche un'appendice bibliografica con tutti gli scritti prodotti tra il 1798 e il 1799 nel mezzo dell'*Atheismusstreit*), così come in ESSEN G., DIAZ C. (2012), nello specifico alle pp. 135-214. Rimandiamo, infine, anche alle dirimenti introduzioni dei curatori della GA ai diversi scritti fichtiani che tratteremo (in particolare si vedano i volumi I, 5; I, 6; II, 5).

in particolar modo quelli relativi ai tentativi di Fichte di difendersi in diversi scritti occasionali, saranno affrontati con uno sguardo perlopiù storiografico e ripresi, per ragioni scientifiche che dichiareremo in seguito², nell'ultimo capitolo del lavoro; insomma, non intraprenderemo in questa sezione la "lettura profonda" dei testi.

1. RAGIONI ED ESITI DELLA CONTROVERSIA

Com'è noto, l'*Atheismusstreit* scoppia a seguito della pubblicazione di due saggi, uno di F. K. Forberg e uno di Fichte, sull'ottavo volume del *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*, rivista fondata nel 1795 da F. I. Niethammer (studioso della filosofia critica ed entusiasta sostenitore della filosofia fichtiana, in particolar modo dello scritto sulla rivelazione del 1792 su cui scrisse la propria dissertazione)³ e di cui lo stesso Fichte diventa coeditore nel 1797. Precisamente, il fascicolo della rivista contenente i due saggi incriminati – quello di Forberg dal titolo *Entwicklung des Begriffs der Religion* e quello, più noto, di Fichte dal titolo *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*⁴ – viene pubblicato nell'autunno del 1798; le polemiche non tardano ad arrivare, anzi potremmo dire che tutto avviene quasi contestualmente e in un brevissimo intervallo temporale. Procediamo, però, con ordine, al fine di enucleare le ragioni dell'accusa.

Nel suo saggio, Forberg, studioso e seguace di Kant e allievo prima di Platner e poi di Reinhold all'Università di Jena (dove fu peraltro *Dozent* dal 1792 al 1796), espone la tesi – di derivazione fondamentalmente kantiana – per cui la religione non sarebbe

[...] altro che una fede pratica in un ordine morale del mondo; o, per esprimere il concetto con un più conosciuto linguaggio sacro, una fede vivente nel Regno di Dio che giungerà sulla Terra⁵.

Sono proprio queste le primissime battute del saggio forberghiano. E, senza giri di parole, continua l'autore: «solo ed esclusivamente chi crede a un ordine morale del mondo [...], ha religione»⁶. La religione, e conseguentemente la fede, ha un fondamento tutto pratico, tanto che l'esistenza del suddetto ordine morale non può essere dimostrata sul piano teoretico-

² Cfr. *Trait d'union* (*infra*, pp. 111-121).

³ Sulla figura di Niethammer e il suo ruolo nell'*Atheismusstreit*, rimandiamo a: GHIA G. (2003), pp. 92-114.

⁴ In origine, rispettivamente in PJ VIII, 1, pp. 21-46 e 1-20, sebbene il saggio di Forberg fosse stato composto prima di quello di Fichte. Per *Entwicklung des Begriffs der Religion* utilizzeremo la paginazione originale, mentre per il fichtiano *Über den Grund unseres Glauben an eine göttliche Weltregierung* faremo riferimento alla versione presente in: GA I, 5, pp. 347-357 (tr. it. in: DR, pp. 71-84).

⁵ PJ VIII, 1, p. 21 (trad. mia – come in tutti i casi in cui non verranno segnalate le eventuali traduzioni italiane delle fonti utilizzate).

⁶ *Ibidem*.

speculativo, perché «i concetti speculativi di Dio [...] sono estranei alla religione»⁷ e la speculazione, in ragione di ciò, deve conoscere e rispettare i propri limiti.

Rintracciando nell'esperienza, nella speculazione e nella coscienza morale (*Gewissen*) le uniche possibili fonti delle convinzioni umane, Forberg riconduce la fede (intesa nel senso pratico sopra accennato)⁸ al *Gewissen*. L'esperienza, infatti, ci mostra addirittura il contrario, ovvero che il mondo non viene necessariamente governato moralmente e che la speculazione non è in grado attraverso i suoi concetti, come quello di Essere perfettissimo (*allervollkommenstes Wesen*) su cui si fonda la prova ontologica dell'esistenza di Dio, di dimostrarne l'esistenza (*Dasein*)⁹ perché questa «non è una realtà e in generale non è una qualità»¹⁰. L'esistenza, nell'ottica di Forberg, è un dato di fatto, un *factum brutum* che non necessita di ulteriori spiegazioni. La religione è e può essere solo «il frutto di un cuore moralmente buono»¹¹, unico carattere che rende l'uomo effettivamente religioso. A questo si contrappone l'«irreligioso», a dire cioè quell'uomo le cui azioni, essendo guidate da massime opposte a quelle del dovere, sono immorali¹². Poiché la religione è fondata nella coscienza, l'irreligione corrisponde alla mancanza di coscienza morale.

La religione è fondamentalmente il risultato della coscienza individuale sulla base della quale un essere umano agisce in un modo o nell'altro. Si badi bene: questo non vuol dire che la religione è una semplice scelta o comunque qualcosa di poco rilevante nella vita, bensì, come chiarisce Rotta: «[...] intesa come fede pratica, come un agire secondo coscienza, e in quanto esprime l'interesse per la giustizia, le religione costituisce per Forberg una parte della morale, che permette all'uomo virtuoso di esprimere il proprio carattere e che deve trovare una diffusione universale»¹³. Quella di Forberg, pertanto, può essere considerata, così come la definisce Pecina, una religione del dovere (*Pflichtreligion*)¹⁴, che si fonda però non sulla necessità di «credere che esistano un governo morale del mondo o un Dio come reggitore morale del mondo», ma sul fatto che «è puro e semplice dovere agire *come se [als ob]* lo si credesse»¹⁵. Da queste premesse sorge la tesi, decisamente coraggiosa e che ha prestato il

⁷ Ivi, p. 22.

⁸ Sulla distinzione tra fede teoretica e fede pratica in Forberg si veda: ESTES Y., BOWMAN C. (a c. di) (2010), p. 32.

⁹ Cfr. PJ VIII, 1, pp. 25 ss. Per approfondimenti rimandiamo al magistrale studio sull'ateismo moderno: FABRO C. (1969²), pp. 552-565, qui p. 553.

¹⁰ PJ VIII, 1, p. 24.

¹¹ Ivi, p. 26.

¹² Cfr. ivi, p. 42.

¹³ ROTTA G. (1995), p. 147.

¹⁴ Cfr. PECINA B. (2007), pp. 76-80, in particolare alle pp. 78 ss., in cui leggiamo: «die Identifikation von Pflicht und Religion führt zu der These, daß die Anerkennung der Existenz Gottes zwangsläufig nach sich zieht, da die Annahme der Existenz Gottes unmittelbares Implikat der Moralität ist».

¹⁵ PJ VIII, 1, p. 38.

fianco alle diverse critiche e ai fraintendimenti, secondo cui anche un ateo, nell'ottica di Forberg, può avere religione, dal momento che «egli riconosce nel cuore lo stesso Dio che nega con la bocca»¹⁶. Interrogarsi sull'esistenza di Dio è, in ultima analisi, frutto di una curiosità squisitamente speculativa: che Dio esista «è e resta incerto»¹⁷, quindi non ci si aspetta che tutti credano nella sua esistenza. Gli articoli di fede della religione così intesa sono solo due, ovvero la fede nell'immortalità della virtù e nel regno di Dio sulla terra. Se l'onestà, o più in generale la virtù, non è possibile senza religione, essa è assolutamente possibile senza che si creda in Dio perché la fede nell'esistenza di Dio è solo teoretica¹⁸.

In un primo momento, Fichte desiderava aggiungere diverse annotazioni al saggio di Forberg che esprimessero il proprio punto di vista e gli permettessero di prendere (anche a nome dello stesso *Philosophisches Journal*) le dovute distanze dalla posizione forberghiana. Tuttavia, siccome Forberg non accetta una tale soluzione, Fichte, non volendo esercitare il diritto di censura di cui comunque disponeva in quanto direttore di una rivista – così almeno scrive a Reinhold in una lettera dell'anno successivo¹⁹ –, decide di pubblicare a parte le proprie tesi. Ebbene, il già menzionato saggio fichtiano, il cui titolo in italiano è *Sul fondamento della nostra fede in un governo divino del mondo*, precede quello di Forberg e mira anche alla messa in evidenza del fatto che una tesi come quella espressa in *Entwicklung des Begriffs der Religion* non è in linea con i principi della dottrina della scienza o, più in generale, della filosofia trascendentale²⁰. Fichte, inoltre, approfitta dell'occasione presentatagli, come leggiamo proprio nell'attacco dello scritto, per esporre

[...] anche al più vasto pubblico, in vista di una verifica e di una consultazione collettiva, i risultati del suo filosofare intorno all'oggetto indicato nel titolo, risultati che finora si è limitato a esporre nelle aule universitarie. Egli avrebbe voluto fare ciò con quella fermezza e precisione con cui ogni scrittore è tenuto dal carattere sacro che questa materia riveste per tanti animi degni di rispetto [...]»²¹.

In linea con l'interpretazione di Moretto, possiamo affermare che agli occhi di Fichte lo scritto *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* del 1792, inizialmente pubblicato anonimamente e attribuito a Kant per quanto evidentemente influenzato dal criticismo, proprio per il suo

¹⁶ Ivi, p. 43.

¹⁷ Ivi, p. 41.

¹⁸ Sempre Rotta osserva a tal proposito che «[...] in quanto "l'unico ateo sincero della controversia", Forberg è considerato, però, anche l'unico vero allievo di Kant, che ha superato la teologia e la *Aufklärung* proseguendo sulla via kantiana, rifiutando l'idea di Dio come "essere al di fuori del mondo" e facendone, coerentemente, un semplice *Hilfsbegriff* ed una *Fiktion*» – ROTTA G. (1995), p. 146.

¹⁹ Cfr. GA III, 3, pp. 325-333, qui p. 328.

²⁰ Cfr. LÉON X. (1927), pp. 523-530 e RAMETTA G. (2017²), p. 199.

²¹ GA I, 5, p. 347; DR, p. 73.

“kantismo ortodosso” non era in grado di rappresentare al meglio la *Religionsphilosophie* fichtiana *tout court*, quella filosofia della religione cioè da considerare una disciplina specifica particolare dedotta dalla dottrina della scienza²². Era arrivato quindi il momento di sviluppare ulteriormente la disciplina da un’ottica esclusivamente trascendentale, bisognava cioè comprendere le condizioni di possibilità della religione²³: «noi non dobbiamo fare altro che rispondere alla domanda causale: *come* perviene l’uomo a questa fede?»²⁴. Ma in cosa consiste, per Fichte, la fede?

Così come per Forberg, la fede secondo il filosofo di Rammenau ha un fondamento esclusivamente pratico; la filosofia, che non può produrre i fatti ma li può solo spiegare, deve astenersi da una dimostrazione teoretica dell’esistenza di Dio. La fede è a tutti gli effetti un fatto e, in quanto tale, non può essere introdotta nell’umanità attraverso la filosofia. Questa fede è però possibile, vieppiù comprensibile, allorché si smette di attribuire a Dio i caratteri tipici degli esseri finiti come quelli di personalità e coscienza: soltanto identificando Dio con l’ordine morale e universale che governa il mondo è possibile concepire il sovrasensibile in quanto ordine salvifico dell’umanità. Leggiamo infatti che

L’ordine morale vivente e operante è esso stesso Dio; non abbiamo bisogno di nessun altro Dio e non possiamo concepirne nessun altro. La ragione non ha alcun motivo di uscire da quest’ordine morale del mondo per postulare, mediante una deduzione dal fondato al fondamento, un essere particolare quale sua causa; la semplice intelligenza non rende, dunque, sicura questa deduzione e non conosce un tal essere particolare; solo una filosofia, che fraintenda se stessa, può compiere una simile deduzione²⁵.

L’identificazione di Dio con l’ordine morale del mondo, che è «il *Divino* [*das Göttliche*] che noi ammettiamo»²⁶, permette di ricondurre la fede alla morale, al retto agire che rende libera l’umanità nella risposta al “tu devi in quanto devi”: «la costrizione, con cui ci si impone la fede nella realtà del mondo, è una *costrizione morale*, l’unica possibile in un essere libero»²⁷. La libertà è intrinseca al dovere morale, al *Sollen* che guida le azioni umane in virtù di una legge superiore che, se rispettata, si realizza nel mondo. Se per Forberg, però, anche l’ateo può

²² GA I, 5, p. 347; DR, p. 73. Per approfondimenti: TILLIETTE X., LAUTH R. (2003); MARTIN W. M. (2008).

²³ «Non vogliamo perciò che le nostre idee vengano considerate come il tentativo di convincere l’incredulo, ma piuttosto come una *deduzione della convinzione* del credente» (GA I, 5, p. 348; DR, p. 75, traduzione leggermente modificata).

²⁴ GA I, 5, p. 348; DR, p. 75 (corsivo mio).

²⁵ GA I, 5, p. 354; DR, p. 81.

²⁶ GA I, 5, p. 354; DR, p. 81. Sull’utilizzo da parte di Forberg del termine *Göttlichkeit* e da parte di Fichte di un più generico *Göttliche* si veda: FABRO C. (1969²), p. 560.

²⁷ GA I, 5 p. 353; DR, p. 80 (corsivo mio). Una dirimente analisi del significato sistematico del divino in Fichte si trova anche in: RIVERA DE ROSALES J. (2017).

agire moralmente, per Fichte questo non è affatto possibile: l'ateismo è inevitabilmente legato alla negazione di Dio e negare Dio, dal punto di vista trascendentale, vuol dire negare la moralità, vuol dire cioè non prestare ascolto alla voce razionale interiore, al "tu devi" che ci guida nelle azioni, e agire, di conseguenza, senza obbedire al proprio *Gewissen* in cui Dio opera attivamente. Religione e morale fanno un tutt'uno e un essere umano che nega, o che non sia certo dell'esistenza della *göttliche Weltregierung* non può dirsi veramente libero. Proprio per l'impossibilità di isolare Dio da quest'ordine superiore e infinito, non si può né deve dubitare della sua esistenza. In esplicita risposta a Forberg, scrive quindi Fichte – questo è senz'altro il passo più celebre dello scritto in questione:

È perciò un fraintendimento dire: è dubbio che ci sia o meno un Dio. Non è affatto dubbio, ma la cosa più certa che esista, anzi *il fondamento di ogni altra certezza, l'unica oggettività assolutamente valida*, il fatto che ci sia un ordine morale del mondo; che ad ogni individuo razionale sia assegnato un suo determinato posto in quest'ordine e si possa contare sulla sua attività; [...] che ogni azione veramente buona abbia successo e quella cattiva sicuramente fallisca, e che coloro che giustamente amano soltanto il bene tutte le cose concorrono al meglio. D'altra parte per colui che voglia riflettere un momento e confessi lealmente il risultato di questa riflessione non c'è dubbio che il concetto di Dio in quanto sostanza particolare sia impossibile e contraddittorio: ed è lecito dire ciò francamente e stroncare il chiacchiericcio scolastico affinché venga esaltata la *vera religione del retto agire gioioso*²⁸.

Da queste parole si intravede il legame profondo tra pensiero e azione, tra libertà e volontà, legame reso ancora più esplicito dall'affermazione per cui la fede è «l'elemento di ogni certezza»²⁹, nella misura in cui, coerentemente a quanto Fichte scrive in una lunga nota al testo, ogni dimostrazione presuppone qualcosa di non dimostrabile. Se nel caso della dottrina della scienza *tout court* (come vedremo) il principio è ciò che viene intuito, nel caso specifico della religione, invece, il principio fondamentale è assunto e confermato dalla fede, la quale corrisponde a una convinzione originaria logicamente incomprendibile; la fede viene giustificata mediante il concetto di una realtà sovrasensibile, di cui l'essere umano libero è immediatamente certo: «l'ordine morale è il dato assolutamente primo di ogni conoscenza soggettiva; ogni altra conoscenza oggettiva deve essere determinata e giustificata da questa la quale a sua volta non può venire assolutamente determinata da qualcos'altro»³⁰. Il saggio fichtiano si chiude con due citazioni, la prima tratta dal *Faust* di Goethe e la seconda da *Worte des Glaubens* di Schiller, citazioni che secondo l'autore sono in grado di riassumere la fede dell'essere umano che, in quanto credente, è insieme intelligente e buono³¹.

²⁸ GA I, 5, p. 356; DR, p. 83.

²⁹ «Das Element aller Gewissheit» (GA I, p. 351; DR, p. 78).

³⁰ GA I, 5, p. 354; DR, p. 82.

³¹ Cfr. GA I, 5, pp. 356 ss.; DR, pp. 83-85.

Aver identificato ateismo e immoralità e aver affermato con forza l'innegabile esistenza di Dio in quanto ordine morale, è noto, non ha messo al riparo Fichte dalle spade infuocate dei suoi contemporanei, tutt'altro. Infatti, il professare fichtiano di un teismo in cui non v'è spazio però per un Dio personale e l'esplicito distacco da quello che, nella succitata lettera a Reinhold, il filosofo definisce l'ateismo scettico di Forberg³², in realtà hanno scatenato diverse polemiche, tanto che le tesi esposte nel saggio sul *Philosophisches Journal* sono costate care a Fichte. La storia si fa senza se e senza, lo sappiamo, ma viene da chiedersi – almeno a chi scrive – come sarebbe stata l'immagine del filosofo Fichte se questi avesse effettivamente esercitato la censura sul saggio forberghiano e non avesse preso “frettolosamente” la parola su un tema tanto delicato prima di perfezionare la propria *Religionsphilosophie*, della quale solo nel 1806 con *l'Anweisung zum seligen Leben* si avrà un'elaborazione veramente esaustiva³³. Una risposta è, ovviamente, impossibile, pertanto passiamo oltre.

È la pubblicazione, nell'autunno dello stesso anno (1798), di un libello anonimo dal titolo *Schreiben eines Vaters an seinen studierenden Sohn über den Fichtischen und Forbergischen Atheismus (Lettera di un padre a suo figlio studente sull'ateismo fichtiano e forberghiano)*³⁴ in cui le posizioni di Forberg e Fichte – nonostante le diversità che abbiamo brevemente evidenziato – vengono fatte coincidere, ad accendere la discussione. In un passo significativo, e che al contempo ne rivela la parzialità e i limiti teorici, della *Lettera* leggiamo: «[...] I Signori Fichte e Forberg affermano a gran voce di non credere in Dio e considerano insensata la fede nella divinità tipica dell'intelletto comune»³⁵. L'autore, oltre a mettere in guardia il proprio figlio, si appella alle autorità facendo notare che «è inaudito che in una università cristiana venga insegnato apertamente un tale grossolano ateismo»³⁶. Questo ci fa capire come il vero bersaglio polemico dell'accusa fosse in realtà Fichte, la cui posizione in accademia era più rilevante rispetto a quella di Forberg, il quale all'epoca della *querelle* era professore al liceo e il cui scritto suscitò in generale meno interesse e reazioni. In breve, per l'autore della *Lettera* l'ateismo dei due autori consisterebbe nella negazione dell'assoluta sostanzialità di Dio, che, privato delle sue caratteristiche provvidenziali, verrebbe ridotto a un ordine al quale l'essere umano conforma la propria moralità. Non fu difficile per le corti tedesche del tempo accogliere l'accusa: i due filosofi vennero ammoniti per le loro pubblicazioni sul quaderno del

³² GA III, 3, p. 330.

³³ Si veda, tra gli altri studi: IVALDO M. (2016a), in particolare pp. 30-58.

³⁴ Il testo è contenuto in GA I, 6, pp. 121-138. La lettera è firmata con G.; per approfondimenti sul probabile autore rimandiamo sia all'introduzione degli editori della GA (cfr. ivi, pp. 15-24) sia al più volte citato studio di ROTTA G. (1995), in cui leggiamo che «l'ipotesi più attendibile per un'attribuzione dello *Schreiben eines Vaters*, in base ai suoi contenuti, è che esso provenga dalla cerchia dei seguaci berlinesi di Nicolai» (ivi, p. 182).

³⁵ GA I, 6, p. 121.

³⁶ Ivi, p. 122.

Philosophisches Journal e con un editto del 19 novembre del 1798 il fascicolo venne confiscato in tutta la Sassonia³⁷. In più, venne avvertita anche la corte di Weimar, alla quale fu richiesta una punizione o almeno un richiamo ufficiale per Fichte e Niethammer. La corte sottoscrisse l'accusa: i filosofi avrebbero dovuto smentire i loro scritti per poter proseguire la loro carriera a Jena.

Fichte, conosciuto anche per il suo spirito rivoluzionario e per il suo temperamento tutt'altro che pacato (Ernst Bloch, molto significativamente, nelle lezioni di Lipsia lo ha definito il «virtuoso-adirato»)³⁸, non volle scendere a compromessi e tentò di difendersi autonomamente, dapprima cercando appoggio tra gli studenti dell'università e in seguito minacciando di lasciare la cattedra in caso di un rimprovero ufficiale attraverso una lettera privata a un membro del governo. Il suo atteggiamento, però, gli si ritorse contro: le autorità di Weimar usarono le dichiarazioni fichtiane a proprio vantaggio e accolsero prontamente quella che venne fatta passare come lettera di dimissioni³⁹. Fichte fu costretto a lasciare la cattedra jenese precisamente il 29 marzo del 1799, ma nei mesi subito precedenti provò con tutte le sue forze a chiarire la sua posizione, dapprima attraverso il celebre e estremamente polemico *Appello al pubblico* (il cui sottotitolo è *Uno scritto che si prega di leggere prima che venga sequestrato*)⁴⁰, pubblicato nel gennaio del 1799 in risposta all'editto di sequestro da parte del Principe di Sassonia, poi attraverso lo *Scritto di giustificazione giuridica* (che precede di poco l'abbandono della cattedra) indirizzato al prorettore dell'Università. Il secondo scritto, meno burrascoso e con un'impostazione decisamente più formale rispetto a quella dell'*Appello al pubblico*, venne pubblicato in un piccolo volume a spese dell'editore e curato dallo stesso Fichte in cui era contenuta anche la *Verantwortungsschrift* di Niethammer⁴¹. Entrambi i filosofi rivendicavano la propria libertà di pensiero e, con tutta probabilità, furono spinti a comporre i due scritti in propria difesa in risposta al disappunto di Schiller di fronte alla veemenza e all'evidente risentimento nei confronti del Concistoro di Sassonia che aveva notato nell'*Appello al pubblico*⁴². A differenza di quanto accaduto a Fichte, a Niethammer – che, per quanto evidentemente più incline a scendere a patti, mai negò un sincero appoggio al collega

³⁷ Per maggiori dettagli rimandiamo a: ESTES Y, BOWMAN C. (a c. di) (2010), pp. 77-84.

³⁸ Cfr. BLOCH E. (2011), p. 47.

³⁹ Cfr. RAMETTA G. (2017²), p. 200. Si veda anche: GA I, 6, pp. 3-5.

⁴⁰ Il titolo originale completo è *J. G. Fichte's D. Phil. Doctors und ordentlichen Professors zu Jena Appellation an das Publikum über die durch ein Kurf. Sächs. Confiscationsrescript ihm beigemessen atheisticchen Aesserungen. Eine Schrift, die an erst zu lesen bittet, ebe man sie confiscirt* (GA I, 5, pp. 416-453; per le vicende connesse alla pubblicazione cfr. ivi, pp. 377-392; tr. it in: DR, pp. 85-126).

⁴¹ *Der Herausgeber des philosophischen Journals gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus* (GA I, 6, pp. 25-119, in particolare la *Verantwortungsschrift* fichtiana è alle pp. 29-89 e quella di Niethammer alle pp. 93-119); a queste vengono aggiunte diverse appendici (ivi, pp. 119-144). La traduzione italiana del testo fichtiano è in: DR, pp. 127-184.

⁴² Cfr. la lettera di Schiller a Fichte del 26 gennaio 1799 (GA III, 3, pp. 183-184).

– fu “solamente” impedito per tutta la sua carriera l’accesso all’ordinariato nell’Università di Jena.

Torniamo ora alla reazione di Fichte. Accanto ai due testi poc’anzi menzionati, rientrano a pieno titolo in questo delicato periodo della produzione del filosofo anche *Richiami, risposte, domande* e *Da una lettera privata*⁴³, il primo rimasto incompiuto e apparso per la prima volta nel 1845 nelle opere di Fichte curate dal figlio⁴⁴ e il secondo pubblicato sul nono fascicolo del *Philosophisches Journal* nel 1800⁴⁵, quando ormai la discussione era agli sgoccioli. Su questi due scritti, che qui ci limitiamo solo a menzionare, ci concentreremo maggiormente nella seconda parte.

Ebbene, sconcertato dall’accusa di ateismo, nell’*Appello al pubblico* il filosofo assume un atteggiamento molto critico e sprezzante nei confronti della propria epoca, sebbene si tratti di un disprezzo – Fichte lo dice apertamente – che la sua «coscienza gli vieterebbe di provare»⁴⁶. Lo scritto viene composto velocemente perché, secondo l’autore, «sopportare tranquillamente l’accusa di ateismo è una delle forme peggiori di ateismo»: il motivo della sua pubblicazione non è tanto legato al sequestro del fascicolo in sé, quanto piuttosto all’attacco personale che Fichte non riesce a tollerare, perché «chi mi dice: Tu non credi in Dio, intende dirmi: Sei incapace di fare ciò che propriamente contrassegna l’umanità e costituisce il suo vero carattere distintivo; non sei altro che un animale»⁴⁷. Sulla base delle argomentazioni esposte nel saggio incriminato, quindi, Fichte intende nuovamente sottolineare che è impossibile negare l’esistenza di Dio. Secondo il nostro,

moralità e religione sono assolutamente una cosa sola; entrambe costituiscono un attingimento del sovrasensibile, la prima mediante l’agire, la seconda mediante il credere. [...] La religione senza moralità è una superstizione che inganna l’infelice con una speranza falsa e lo rende incapace di qualsiasi miglioramento. Una pretesa moralità senza religione può ben essere una rispettabile condotta esteriore di vita, in quanto vi si fa ciò che è giusto e si evita il male per timore delle conseguenze nel mondo sensibile; ma non ama il bene né lo compie per se stesso. Appena però ci si elevi alla volontà del dovere, semplicemente perché esso è il dovere, a una *volontà* che non è *mossa* da nessun impulso sensibile, ma soltanto *dalla sovrasensibilità del pensiero* [...] si impongono subito, irresistibili, lo spirito e la certezza di *quest’altro mondo*⁴⁸.

⁴³ Il primo testo, il cui titolo in lingua originale è *Rück Erinnerungen, Antworten, Fragen*, è contenuto in: GA II, 5, pp. 99-186; il secondo, cioè *Aus einem Privatschreiben*, si trova in: GA, I, 6, pp. 363-389. La traduzione italiana di entrambi gli scritti è in: DR, rispettivamente alle pp. 185-220 e 221-240.

⁴⁴ Cfr. SW, V, pp. 335-373.

⁴⁵ Per la versione originale si veda: PJ IX, pp. 358-390.

⁴⁶ GA I, 5, p. 416; DR, p. 88.

⁴⁷ GA I, 5, p. 416; DR, p. 88.

⁴⁸ GA I, 5, pp. 428 ss.; DR, pp. 100 ss. (corsivi miei).

I veri atei – qui sono evidenti il coraggio e l'imprudenza fichtiani – sono invece proprio coloro che riducono Dio a una sostanza particolare e lo “producono” dogmaticamente a partire dal mondo sensibile. Dio, però, non può essere *colui* (quindi un Essere personale, antropomorfo) che distribuisce felicità o infelicità tra gli uomini⁴⁹. Per Fichte Dio (o, che è lo stesso, l'infinito) non ha una faccia e si identifica con la moralità superiore in virtù della quale gli esseri umani si impegnano a rispettare il dovere in quanto tale: non si agisce rettamente per ottenere una ricompensa, ma solo perché dobbiamo (*sollen*) prestare attenzione al dovere insito nella nostra coscienza del sovrasensibile, coscienza in cui è radicata una fede solida che non ci fa dubitare affatto dell'esistenza di Dio. È enucleata qui quella “dottrina del perfezionamento” per cui l'intenzione umana ha da essere rivolta all'eterno, dottrina che pone le sue basi nella serie pratica della *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* del 1794/95 e che viene sviluppata nella *Sittenlehre* del 1798⁵⁰.

Lo scontro tra l'affermazione di un Dio personale, lo stesso che Fichte definisce “idolo empio”, e quella di un Dio come ordine morale del mondo che si riflette nell'aspirazione umana verso il “puro dovere” e nell'azione retta, va di pari passo, nell'ottica fichtiana, con il conflitto filosofico tra dogmatismo e idealismo, laddove «a rigore, eudemonismo e dogmatismo devono andare necessariamente insieme, alla stessa maniera che moralismo e idealismo»⁵¹. Ma, da “buon idealista” e vero religioso, Fichte spera «che, prima o poi, essi [i razionalisti dogmatici che considerano Dio un essere sostanziale con i caratteri sopra menzionati – S. T.] si rendano conto della loro lamentevole condizione e considerino perduti tutti i giorni della loro vita di fronte all'esistenza nuovissima e meravigliosa, che un giorno si schiuderà loro»⁵².

Già dalla rapida lettura che ne abbiamo offerto, non è affatto complicato comprendere le ragioni per cui Fichte, con questa richiesta di ascolto, abbia in realtà reso ancor più insostenibile la propria posizione agli occhi dei contemporanei e delle autorità. Ecco perché, come sopra accennato, qualche mese dopo viene pubblicata la *Verantwortungsschrift* che, oltre a essere più accorta dal punto di vista linguistico e formale, è caratterizzata da un taglio

⁴⁹ Yolanda Estes riassume in poche righe chi sono i numerosi bersagli polemici di Fichte: «Fichte's *Appeal to the Public* offered a little something to put every shape of enlightened nose out of joint. Deists and fideists, material determinists and pietistic mystics, rationalist and empiricist *Popularphilosophen*: all were singled by Fichte's withering contempt. If Fichte was not already the victim of a malicious design by certain powerful factions among the *Aufklärer*, his public appeal made him the target of a vendetta by nearly every potentially enlightened soul in Germany; and if the obscurantists could not call an imperial diet, they surely wished they had access to burning brands» – ESTES Y., BOWMAN C. (a c. di) (2010), p. 90.

⁵⁰ Rimandiamo per approfondimenti a due importanti studi di Ivaldo, cioè IVALDO M. (2012), in particolare pp. 283-344 e il recentissimo IVALDO M. (2021), pp. 47-70.

⁵¹ GA I, 5, p. 435; DR, p. 108.

⁵² GA I, 5, p. 438; DR, p. 110.

maggiormente filosofico, nella misura in cui, per portare avanti la propria autodifesa e «dimostrare dall'esterno che per nessun motivo dalla nostra dottrina si può trarre una conclusione di ateismo»⁵³, Fichte muove da due assiomi logici: 1. *chi nega certe determinazioni di una cosa (in un concetto), non elimina con questo necessariamente la cosa stessa (il concetto)*; 2. *Chi nega certe prove di una cosa, non per questo nega necessariamente la cosa stessa*⁵⁴. Non intendiamo intraprendere, né è questa la sede adeguata per farlo, un'analisi approfondita di questi due assiomi o in generale dello *Scritto di giustificazione giuridica* che, in definitiva, non aggiunge nulla di particolarmente nuovo agli altri due testi su cui ci siamo finora concentrati⁵⁵; ci basti sapere che il ricorso ai due assiomi logici è funzionale alla messa in chiaro dell'impostazione di fondo della filosofia trascendentale⁵⁶, attraverso la quale è possibile assumere e comprendere – questo aspetto, vedremo, sarà uno dei capisaldi teorici su cui ci baseremo nella seconda parte del lavoro – che «per il fatto che qualcosa viene concepito, cessa di essere Dio; e ogni preteso concetto di Dio è necessariamente il concetto di un idolo»⁵⁷. In queste righe viene allora abbozzata l'idea dell'*Unbegreiflichkeit* di Dio, dell'impossibilità di determinarlo entro certi limiti e di attribuirgli una personalità e una coscienza, caratteristiche che, permettendoci di definire, concepire e comprendere la divinità “ingabbiandola” in schemi logici che la rendono un prodotto della sensibilità, ci allontanano dal suo autentico carattere sovrasensibile e infinito⁵⁸. Da un punto di vista prettamente filosofico, allora, «di Dio si dovrebbe parlare così: egli [anche Fichte utilizza “Er”, ma per una questione puramente linguistica o, più in generale, per farsi comprendere dai suoi critici – S. T.] non è (la copula logica) un essere, ma un *puro agire* (vita e principio di un ordine del mondo sovrasensibile), alla stessa maniera che puro io, intelligenza finita, non sono un essere, ma un puro agire»⁵⁹. L'agire dell'io finito *deve* essere conforme al dovere e il puro dovere coincide con Dio.

⁵³ GA I, 6, p. 44; DR, p. 146.

⁵⁴ Cfr. GA I, 6, pp. 44-60; DR, pp. 146-161.

⁵⁵ Fichte ammette questo già nell'*Appello al pubblico* in cui scrive: «A rigore, per difendermi, non dovrei fare altro che ristampare quell'articolo [cioè *Sul fondamento della nostra fede in un governo divino del mondo* – S. T.] e chiedere che lo si legga attentamente. Esso contiene in se stesso la propria difesa, e nemmeno ora io posso aggiungervi alcunché. – Mi limiterò semplicemente a dire in altro modo quello che ho detto in esso, in quanto nel giornale mi rivolgo a un pubblico di filosofi, e qui a uno misto» (GA I, 5, p. 423; DR, p. 95).

⁵⁶ Cfr. GA I, 6, pp. 44-57; DR, pp. 146-148.

⁵⁷ GA I, 6, p. 52; DR, p. 153.

⁵⁸ Dal punto di vista trascendentale – avremo modo di approfondire questo aspetto più avanti, in particolare a partire dal capitolo sulla fenomenologia – è il sensibile che deriva dal sovrasensibile, non il contrario. In relazione a questo, leggiamo: «Non è quindi affatto vero che il sovrasensibile debba essere incerto; esso è anzi l'unica cosa certa, e tutto il resto è certo solo per esso; non è affatto vero che la certezza del sovrasensibile debba derivare da quella del sensibile, piuttosto, viceversa, la necessità teoretica di ritenere quest'ultimo come esistente, e il dovere morale di rispettarlo come mezzo, deriva dal primo. Il mondo sovrasensibile è il nostro luogo di nascita e l'unico nostro punto di vista stabile; *il mondo sensibile è soltanto il suo riflesso*» (GA I, 5, pp. 430 ss.; DR, p. 103; corsivo mio).

⁵⁹ GA I, 6, p. 46; DR, p. 148.

Di pari passo a questa chiarificazione va la distinzione – che per ora potremmo definire netta, ma che nel corso dell'indagine aprirà a nuovi orizzonti teoretico-pratici – tra speculazione e vita, tra la fede nel dato immediato che corrisponde all'esistenza di un ordine morale sovrasensibile e il tentativo, attraverso dimostrazioni logiche, di rendere questa stessa fede dipendente da un «concetto [che, proprio per questo, si rivela] impossibile e pieno di contraddizioni»⁶⁰. In *Richiami, risposte, domande* Fichte è ancora più esplicito: «il vivere è, in verità, il non-filosofare; il filosofare è, in verità, il non-vivere, ed io non conosco una definizione dei due concetti più pertinente di questa»⁶¹. Ci sembra, arrivati a questo punto, di aver messo in luce gli aspetti più significativi della *querelle*, durante la quale moltissimi filosofi, letterati e teologici dell'epoca prendono parola a mezzo di scritti occasionali o *pamphlets*, siano essi critici o a supporto della posizione fichtiana – si pensi solo a titolo d'esempio alla celebre *Erklärung* kantiana sull'ALZ dell'agosto del 1799⁶² – che in generale evidenziano quanto a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo fosse sentita e partecipata la discussione del rapporto tra fede e sapere, tra prassi e teoresi, tra religione e filosofia.

Fichte, a ragione di ciò, nell'*Appello al pubblico* – che prima ancora della *Bestimmung des Menschen* è un testo dedicato un “pubblico misto” e non soltanto di filosofi – interpella diverse personalità di spicco, tra cui ad esempio J. J. Spalding (che nel 1748 pubblicò le *Betrachtungen über die Bestimmung des Menschen*)⁶³, il predicatore di corte F. V. Reinhard, ma in particolar modo, riprendendo un passo tratto dalla seconda edizione delle *Lettere sulla dottrina di Spinoza* del 1789, il nostro si rivolge a Jacobi con le seguenti parole piene di rispetto e ammirazione:

[...] tra i filosofi tu, nobile Jacobi, di cui stringo fiducioso la mano, per quanto possano essere diverse le nostre idee anche in merito alla semplice teoria, ciò che qui conta hai detto già da tempo proprio con idee simili alle mie e l'hai detto con una forza e un calore, con i quali io non potrò mai dirlo, l'hai cioè reso l'anima del tuo filosofare: «con una vita divina si prende coscienza di Dio»⁶⁴.

⁶⁰ GA I, 5, p. 356; DR, p. 83.

⁶¹ GA II, 5, p. 119; DR, p. 192. Prima della pubblicazione della *Bestimmung des Menschen*, Fichte formula una prima risposta alle sollecitazioni di Jacobi con il *Fragment*, breve scritto che l'autore allega alle lettere, entrambe datate 22 aprile 1799, destinate a Reinhold e a Jacobi (GA III, 3, pp. 325-337, in particolare pp. 330-333; SF, pp. 202-205). Nelle pagine del *Fragment* Fichte focalizza la sua attenzione sul rapporto tra filosofia e vita, tentando di chiarire il compito della dottrina della scienza e la relazione che questa intrattiene con la vita. Nelle ultime righe dello scritto leggiamo: «Vita è, del tutto propriamente, non-filosofare, filosofare è, del tutto propriamente, non-vivere, e non conosco una determinazione di questi concetti che sia più adatta di questa» (GA III, 3, p. 333; SF, p. 205). Gli abbozzi della risposta di Fichte a Jacobi, il primo del 1799 e il secondo del 1806/1807, non furono mai perfezionati dall'autore e si trovano rispettivamente in GA II, 5, pp. 194-195 e GA II, 11, pp. 37-40 (traduzione in: SF, pp. 227-234).

⁶² KGS, XII, p. 370. Cfr. *Infra*, p. 126; in realtà Kant prende le distanze dalla dottrina della scienza fichtiana già dagli esordi e in particolare a seguito della pubblicazione delle *Erste e Zweyte Einleitung in die Wissenschaftslehre* – cfr. DE PASCALE C. (2001), pp. 132 ss.

⁶³ Cfr. la nota al testo di Moretto: DR, p. 120.

⁶⁴ GA I, 5, p. 447; DR, p. 121.

Fichte chiede supporto anche a J. K. Lavater, celebre teologo svizzero, e a Reinhold, ai quali però si rivolge in forma privata nelle lettere d'accompagnamento alle copie dell'*Appello al Pubblico* che spedisce loro⁶⁵.

2. IL *SENDSCHREIBEN AN FICHTE* DI JACOBI

Jacobi accoglie prontamente la richiesta fichtiana di spendere qualche parola in sua difesa pubblicando – dopo aver ricevuto il consenso del destinatario – nel 1799 il *Sendschreiben an Fichte*⁶⁶ (la data della lettera è il 21 marzo), un testo che, come giustamente osserva Acerbi, «ha fatto epoca»⁶⁷. Nato come scritto d'occasione, il *Sendschreiben* si configura, superando in un certo senso le aspettative e gli scopi dell'autore stesso, come la prima vera e propria elaborazione sistematica di quella «filosofia delle cose divine» di cui ha ampiamente discusso Marco Ivaldo⁶⁸. Senza troppi sforzi teoretico-interpretativi, infatti, è possibile rinvenire nel testo jacobiano la solida ossatura di un sistema filosofico propriamente detto, sistema che poi verrà perfezionato negli scritti successivi alla *Lettera a Fichte* attorno alla concezione teistica di Dio e al quale, sempre con Ivaldo, possiamo attribuire l'apparentemente ossimorica ma molto significativa denominazione di «filosofia (o scienza) del non-sapere», allontanando così il pensiero jacobiano da eventuali interpretazioni errate, secondo cui esso sarebbe semplice misticismo e irrazionalismo⁶⁹.

⁶⁵ Cfr. GA III, 3, pp. 178; 187-193.

⁶⁶ Al testo della lettera, spedita dapprima a Fichte in forma privata (cfr. GA III, 3, pp. 224-281), seguono tre Allegati (*Beylagen*) e un'Appendice (*Anhang*). In questa sede verrà utilizzata l'ultima edizione italiana (2017) della *Lettera a Fichte* tradotta e curata da Aniberto Acerbi (= SF). L'edizione critica scelta contiene sia il testo tedesco sia la traduzione – tra le più valide, a parere di chi scrive – e il curatore, con notevole attenzione, segnala le differenze tra le due edizioni dello scritto jacobiano, cioè quella con cui l'autore partecipò attivamente alla *querelle* sull'ateismo di Fichte e quella, successiva, del 1816. Per ulteriori dettagli sugli aspetti tecnici del testo di Acerbi e sulle vicende editoriali connesse al *Sendschreiben* jacobiano: SF, pp. 31-39. Il testo tedesco è contenuto nel volume 2/1 (*Schriften zum transzendentalen Idealismus*, 2004) dell'edizione critica delle opere di Jacobi (JW, 2/1, pp. 186-258).

⁶⁷ SF, p. 20.

⁶⁸ Cfr. IVALDO M. (1996), pp. 38-47. A esser precisi, di “cose divine” *stricto sensu* Jacobi discuterà con Schelling e altri interlocutori tra il 1811 e il 1813, gli anni del cosiddetto *Theismusstreit* – su questo si veda, ad esempio, il già citato ESSEN G., DIAZ C. (2012), pp. 216-270.

⁶⁹ Una lettura, ormai più che superata anche perché decisamente datata, della filosofia di Jacobi come misticismo è quella di MAGNINO B. (1932). Ora, è chiaro che non possiamo qui intraprendere un'analisi completa delle numerose sfaccettature e complesse articolazioni della filosofia jacobiana né ripercorrere l'avanzamento degli studi specialistici a riguardo. Tuttavia, ci sembra opportuno almeno segnalare di seguito alcuni tra gli studi più significativi, accanto a quello di Ivaldo poc'anzi menzionato, intrapresi a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso, nei quali possiamo collocare la *Jacobi-Renaissance* che ha portato a rivalutare dal punto di vista filosofico la cosiddetta “dottrina della fede”: VERRA V. (1963); BOLLNOW O. F. (1966); OLIVETTI M. M. (1970); PISTILLI E. (2008); SANDKAULEN B. (2019). In ultimo, non possiamo non rimandare all'eccellente volume monografico di «Archivio di Filosofia» pubblicato nel 2020 a seguito di un convegno internazionale in occasione del bicentenario della morte di Jacobi tenutosi presso i Dipartimenti di Filosofia dell'Università Sapienza di Roma e dell'Università degli Studi di Firenze: PITILLO F., FRILLI G., VALENZA P. (a c. di) (2020).

Col senno di poi, siamo tuttavia costretti ad affermare che la scelta fichtiana di chiedere supporto a Jacobi non è stata proprio tra le più favorevoli per la sua carriera già decisamente in bilico; oggi, con tutta probabilità, la definiremmo il suo, per dir così, “suicidio mediatico”. In una lettera a Baggesen del 4 marzo, infatti, è lo stesso Jacobi ad ammettere di trovarsi in una situazione molto delicata e di esser preoccupato di dover prendere una posizione nei confronti di una filosofia tanto diversa dalla propria, quale quella fichtiana per l'appunto⁷⁰. Comprendiamo l'imbarazzo jacobiano anche nella premessa alla *Lettera*, in cui leggiamo:

si è accusata la sua [di Fichte – S. T.] filosofia di ateismo; *ingiustamente*, poiché la filosofia trascendentale, di per sé, è tanto poco ateistica quanto possono esserlo la geometria e l'aritmetica. Soltanto, per lo stesso motivo, in nessun caso può essere teistica. Qualora pretendesse di esserlo, e di esserlo in modo esclusivo, allora diverrebbe ateistica, o quanto meno assumerebbe un tale aspetto. Infatti, essa mostrerebbe come anche Dio, sorpreso nel suo “non essere in sé”, diventa, in senso assoluto, un che di reale solamente acquisendo dignità filosofica. Perché, allora, Fichte le ha attribuito questa prerogativa, quasi che essa lo volesse e lo potesse?⁷¹

Ora, l'«ingiustamente» iniziale (in tedesco «*mit Unrecht*») potrebbe far pensare alla possibilità di redimere la filosofia trascendentale. Purtuttavia, continuando nella lettura, si comprende come Jacobi intenda invero mettere in evidenza il carattere pleonastico della stessa accusa di ateismo nei confronti della filosofia di Fichte, quasi a voler schernire chi non sia in grado di riconoscere a prima vista che la dottrina trascendentale è e rimane necessariamente a-tea, nel senso letterale di «senza Dio». È a partire da tali premesse che Jacobi, con lo stile allegorico che caratterizza il *Sendschreiben* tutto, incorona Fichte a «Messia della ragione speculativa» e definisce sé stesso «Natanaele tra i pagani»⁷². Si presti, però, attenzione: Messia della ragione *speculativa*, non della ragione *tout court* – su questo torneremo più avanti.

Cerchiamo ora, invece, di ricostruire nei limiti del possibile la struttura del testo, ripercorrendo le tesi principali esposte da Jacobi che ci occorrono per la nostra trattazione. Ci focalizzeremo in particolare su tre questioni: 1) l'inevitabile ateismo delle scienze; 2) il significato di nichilismo; 3) la natura della ragione.

⁷⁰ Cfr. BRJ, II, p. 259.

⁷¹ SF, pp. 118-119 (corsivo mio).

⁷² Ivi, p. 122. Jacobi si definisce un «Natanaele, ma solo tra i pagani» in contrapposizione al «Natanaele Reinhold». Natanaele è il nome di un apostolo nel Vangelo di Giovanni; questi può essere identificato con l'apostolo Bartolomeo dei sinottici, ma non tutti accettano tale tesi. I parallelismi Reinhold-Natanaele e Jacobi-«Natanaele pagano» sono finalizzati a mettere in evidenza il pronto riconoscimento da parte di Reinhold della filosofia di Fichte come la filosofia speculativa *par excellence*, mentre Jacobi riconosce la validità dal punto di vista logico-consequenziale, pur non condividendone la sua (presunta) pretesa di onniscienza.

Sin dalle prime righe si evince senza troppa difficoltà lo scopo reale dello scritto jacobiano; possiamo senza indugi affermare che più che a una difesa di Fichte il *Sendscreiben* mira a ridefinire il perimetro del campo di interesse della speculazione, perché questa sembra essere affetta da un'infondata pretesa di onniscienza. Nello specifico, l'idealismo trascendentale, se preso in esame da questo punto d'angolazione, vestendo i panni di una «*mathesis pura*»⁷³, o comunque comportandosi come tale, secondo il nostro diviene necessariamente una dottrina ateistica – e che presta il fianco alle accuse di ateismo – proprio allorquando intende accostarsi a tematiche al di fuori della sua portata, ovvero nel momento esatto in cui pretende di occuparsi di Dio, perché la natura divina risiede proprio nella sua irriducibile alterità ontologica. In altre parole, Jacobi riconosce alla base del sistema fichtiano un'intenzione teistica, ma, a motivo di ciò, ammonisce l'autore della dottrina della scienza sull'inevitabile fallimento di una filosofia che intende, per dir così, spiegare “scientificamente” l'inspiegabile. Seguendo l'argomentazione jacobiana, dunque, quello di Fichte sarebbe oggettivamente un ateismo scaturito da un teismo che, volendosi scientifico, risulta invero impossibile. La giustificazione filosofica del teismo mediante strumenti logico-dimostrativi equivale secondo Jacobi alla negazione della natura extra-mondana, sovrasensibile, originaria di Dio. Ma se si nega a Dio la sua *vera* natura, di cui noi, in quanto essere umani, siamo *immediatamente* certi, anche tutto il resto perde di senso.

L'autore chiarisce a tal proposito che la conoscenza, implicando la dimensione soggettiva, conduce a mezzo del pensiero alla rimozione dell'oggetto dalla sua dimensione oggettiva: una tale operazione rende l'oggetto stesso una *costruzione* del soggetto conoscente; tale sarebbe il funzionamento anche della metafisica intesa come scienza. Esistono, secondo Jacobi, due vie opposte di quella che viene chiamata «scienza esaustiva del vero»⁷⁴: il materialismo e l'idealismo. Il materialismo è la dimostrazione a partire da una materia che si determina da sé, mentre l'idealismo concepisce il mondo a partire da un'intelligenza che si autodetermina e che determina, a partire da se stessa, il mondo in cui si trova. In ogni caso, la strada dell'autentica speculazione porterebbe necessariamente all'idealismo, pertanto notiamo che, nel presentare le due uniche vie d'accesso alla conoscenza metafisica, viene sottilmente sottolineata la superiorità – esclusivamente dal punto di vista logico-consequenziale – dell'idealismo, giacché il materialismo sfocia nella negazione del pensiero del soggetto e quindi o è costretto a risolversi nell'idealismo oppure dovrebbe sostenere il dualismo che

⁷³ SF, p. 121.

⁷⁴ Ivi, p. 120.

però contraddirebbe entrambe le vie: «infatti, per una mente che pensi fino in fondo, al di là del dualismo, all'inizio o alla fine, rimane solo l'*egoismo*»⁷⁵.

Sollecitato dalle riflessioni di Baggesen per cui i sistemi di Spinoza (materialismo e, quindi, ateismo) e Fichte, paragonati ai triangoli nella geometria, sarebbero gli unici possibili dal punto di vista speculativo⁷⁶, Jacobi descrive la filosofia di Fichte come uno «spinozismo rovesciato» (*umgekehrter Spinozismus*)⁷⁷: in particolare l'autore definisce i rapporti tra le due filosofie attraverso l'immagine di un cubo, attribuendo così ad entrambe in un certo senso “maggiore profondità” rispetto a quella che avevano nell'interpretazione di Baggesen. Nella lettura di Jacobi la filosofia di Fichte pone il lato del pensiero, che Spinoza definiva oggettivo, al posto di quello soggettivo e formale, giungendo così alla sostituzione della sostanza spinoziana con il soggetto conoscente, operazione che già Spinoza avrebbe potuto compiere. Fichte l'ha fatto, sicché la dottrina che è sorta è paragonabile a «una pura fiamma, da sé soltanto accesa, senza alcun bisogno di luogo e combustibile»⁷⁸. È la sola “pura e vuota” coscienza a costituire e a sancire l'inizio e la fine della conoscenza.

A motivo di ciò, e proprio perché concepire equivale a costruire a partire da schemi soggettivi⁷⁹, l'idealismo può e deve occuparsi solo di ciò che si può conoscere (la «conoscenza per somiglianze» di cui Jacobi discuteva già negli *Spinozabriefe*) e non di ciò che, per sua natura, trascende la concettualizzazione filosofica. Conoscere Dio coinciderebbe infatti con il crearlo attraverso schemi di natura soggettiva, e crearlo a partire da un io porterebbe conseguentemente alla negazione della sua essenza e della sua realtà: Dio – scrive il filosofo – non ha bisogno di una «dignità filosofica» per essere «un che di *reale*»⁸⁰. Jacobi afferma a gran voce che Dio non può essere saputo, ma solo ed esclusivamente creduto: a partire dalla tesi per la quale «un Dio oggetto di sapere non sarebbe affatto un Dio», l'autore sottoscrive anche le argomentazioni reinholdiane contenute nel di poco successivo *Sendschreiben an Lavater und Fichte* sostenendo che una fede artificiale, ovvero una fede prodotta dalla speculazione, è «altresì una *fede* impossibile»⁸¹ visto che nasce dalla rimozione dell'unica vera fede, cioè quella naturale.

Jacobi, anticipatore di un tema centrale della filosofia tardo ottocentesca e probabilmente per primo nella storia della filosofia, definisce *nichilismo* il risultato di quella che potremmo

⁷⁵ Ivi, p. 121 (corsivo mio).

⁷⁶ Ci riferiamo alla lettera di Baggesen a Jacobi del 21 settembre 1798, in: BRJ, II, p. 213.

⁷⁷ SF, pp. 54, 121.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ «Noi comprendiamo una cosa nella misura in cui ci riesce di costruirla e di farla sorgere dinanzi a noi nel pensiero. Se non possiamo costruirla e produrla nel pensiero, noi non la comprendiamo» (ivi, p. 126).

⁸⁰ Ivi, pp. 119 ss (corsivo mio).

⁸¹ Cfr. SF, p. 119. Torneremo su questo nel prossimo paragrafo.

definire una forzatura filosofico-scientifica della e nella dimostrazione del divino⁸². Un'immagine fortemente suggestiva e significativa con cui Jacobi descrive l'esito nichilistico di una filosofia come quella fichtiana, una filosofia cioè che nega la dimensione sovrasensibile proprio volendosene occupare, è la metafora, molto nota, della calza fatta a maglia. Così scrive l'autore:

Lo scorso inverno ad Amburgo, in un momento di buon umore, ho tradotto il risultato dell'idealismo fichtiano in un'immagine. Ho pensato ad una calza fatta a maglia. Per farsi un'idea della genesi e costituzione di una calza, diversa dalla sua consueta rappresentazione empirica, basta scioglierne il capo della trama e farla svolgere sul filo di questa identità dell'oggetto-soggetto. Si vedrà allora chiaramente come quest'individuo giunga all'essere col semplice andare e venire del filo, cioè attraverso un'incessante delimitazione del suo movimento, impendendo così che prosegue nel suo tendere all'infinito. E tutto ciò senz'alcun inserto empirico, ovvero, senz'alcuna altra mescolanza o aggiunta. In questa mia calza compongo delle strisce, dei fiori, il sole, la luna e le stelle, ogni sorta di figura, e sono consapevole che tutto ciò non è altro che il prodotto dell'immaginazione produttiva delle dita che oscilla tra l'io del filo e il non-io del telaio. Riguardandole *dal punto di vista della verità*, tutte queste figure insieme al tessuto della calza sono quell'unico e nudo filo. Nulla vi si è introdotto, né dal telaio né dalle dita: esso, esclusivamente e puramente, è quel tutto e in quel tutto non c'è altro fuori di lui⁸³.

La filosofia trascendentale, al netto di queste affermazioni, sarebbe traducibile in un gioco ininterrotto di ferri e filo, gioco che crea una serie di figure fittizie, fragili, suscettibili di dissoluzione immediata attraverso il solo tirare il filo, figure estremamente delicate perché inconsistenti, sospese nella sola rete trascendentale, senza un appiglio che non sia l'io. Tale gioco rimarrebbe incastrato «tra le dita» del tessitore; ciò che esiste diviene il risultato della creatività speculativa, dal momento che tutto inizia e si risolve nella soggettività del filosofo. L'idealismo di Fichte, riducendo tutto – Dio compreso – a “calcolo”, priverebbe il reale del suo significato ontologico producendo il nulla a partire dal nulla⁸⁴. Jacobi, in queste pagine, si riferisce in particolare all'immaginazione trascendentale, principale, se non esclusiva,

⁸² Per approfondimenti sulla visione jacobiana sulla relazione e la conseguente identificazione di idealismo e nichilismo si vedano: IACOVACCI A. (1992) e RADRIZZANI I. (2020b), pp. 38-43.

⁸³ SF, p. 128.

⁸⁴ Consigliamo la lettura dell'articolo di Valenza, in cui vengono fatti dialogare proprio i protagonisti della nostra presente trattazione (Fichte, Jacobi e Reinhold): VALENZA P. (2006b). In particolare, riteniamo dirimente l'analisi dello studioso sul significato sistematico del nichilismo nell'interpretazione jacobiana dell'idealismo: «Nichilismo nel *Sendschreiben* è il meccanismo della natura che prospetta una serie irrazionale di causa ed effetti, senza che vi si possa riconoscere dietro un'intelligenza. Nichilismo è anche l'agire ripetitivo, l'agire privo di senso, cioè di un fine. Nichilismo è infine il fenomeno che non abbia significato, che non rimandi ad un altro fuori di sé, un altro che non sia semplicemente una materia originaria, un'essenza, ma abbia le caratteristiche del fondamento che dà senso, che può esprimersi per simboli. Che questo fondamento possa essere il Dio separato dal mondo Jacobi lo afferma con chiarezza nel *Sendschreiben*, ma lo fa cogliere anche attraverso espressioni che denunciano la contrapposizione a Fichte: così il definirsi “ateo e senza Dio” nell'opporre la libertà come trasgressione al dovere, che richiama il ribaltamento dell'accusa di ateismo fatta da Fichte soprattutto nell'*Appellation*, o ancora l'opporre all'idealismo come nichilismo le “chimere” e il proprio “chimerismo”» (ivi, p. 198).

responsabile dei risultati nichilistici delle dottrine prima di Kant, poi di Fichte. Sansonetti, a tal proposito, ha opportunamente osservato che «per Jacobi è proprio nella teoria kantiana dell'immaginazione che si annida il principio del nichilismo che, non per nulla, troverà la sua affermazione massima in Fichte con il ruolo determinante, creativo, riconosciuto all'immaginazione trascendentale»⁸⁵.

“Tradurre” Dio in concetto, come ha fatto ad esempio Fichte che lo ha identificato con un ordine morale del mondo, conduce inevitabilmente a un assoluto nulla ontologico, esito che Jacobi intende evitare e sul quale cerca di mettere in guardia, con gli strumenti e la risonanza di cui dispone, in prima istanza il destinatario della lettera e, più in generale, la filosofia del suo tempo. Quella di Fichte, d'altro canto, è e resta l'unica speculazione possibile, la speculazione in quanto tale, «una filosofia pura, compiutamente immanente, cioè una filosofia tutta d'un pezzo»⁸⁶ a cui Jacobi contrappone la propria *Unphilosophie*, letteralmente “non-filosofia”: il punto di vista speculativo produce sì la *verità*, ma in nessun modo può attingere ciò che viene designato da Jacobi come il *vero*, cioè Dio e la libertà (altra tematica molto cara a Fichte) come attività spontanea che per sua natura sfugge alla lettera. Il vero e la verità sono, in questa prospettiva, distinti a livello ontologico ed epistemologico: il vero è l'essere originario che precede la realtà empirica; quest'ultima è l'unica realtà che possiamo effettivamente concettualizzare – quindi conoscere – e dalla quale è possibile ricavare la verità (meglio le verità, proprio perché quantificabili), che non contiene però tutto il senso primo e ultimo dell'essere⁸⁷. Con le parole di Jacobi:

Non capisco, perciò, in qual modo si possa essere soddisfatti con la conoscenza scientifica: rinunciare a tutte le verità, eccetto quelle scientifiche, rallegrandosi dell'idea che non ci sia un'altra verità – qualora uno sia giunto al fondo di questa verità, di questo sapere scientifico, così come Fichte, ed abbia ben chiaro, almeno quanto lo ho io, come nella mera occupazione scientifica non pratichiamo altro che un gioco con numeri vuoti, un numerare numeri, un calcolare nuove espressioni, sempre e unicamente per un *successivo* calcolare [...]. Ancora non afferro il giubilo sulla scoperta che ci siano soltanto “verità” (*Wahrheiten*) ma nulla di vero (*Wahres*) [...]⁸⁸.

Il filosofare fine a se stesso è un gioco, una creazione umana per «gestire la propria ignoranza»⁸⁹ e che, in quanto tale, non attinge *il vero* dietro *le verità*. A questa scansione dei

⁸⁵ SK, p. 55; cfr. SF, pp. 130 ss. Sull'interpretazione jacobiana dell'immaginazione trascendentale, con specifico riferimento alla dottrina kantiana, si veda l'approfondito studio di ZAC S. (1986); sull'immaginazione in Fichte: RADRIZZANI I. (2020b), pp. 41-43.

⁸⁶ SF, p. 126 (come vedremo, lo stesso Fichte utilizzerà l'espressione «Philosophie aus einem Stück» per descrivere la forma sistematica della dottrina della scienza; cfr. GA II, 9, p. 180).

⁸⁷ Cfr. SF, pp. 124, 132-136.

⁸⁸ Ivi, pp. 130 ss.

⁸⁹ *Ibidem*.

piani del sapere, Jacobi collega la sua concezione della ragione (*Vernunft*) che, seppur intimamente legata all'intelletto (*Verstand*), si distingue da questo. In questa cornice, la ragione della filosofia speculativa diventa la «ragione attributiva» e corrisponde precisamente all'intelletto; questo si occupa esclusivamente dell'ambito naturale secondo la concettualizzazione della catena dei determinati. La «ragione attributiva» ha come suo riferimento, nonché limite, la «ragione sostanziale»⁹⁰, la ragione propriamente detta. Attraverso un attento e originale studio etimologico della ragione, Jacobi, verrebbe da dire pre-heideggerianamente, rinviene la radice di *Vernunft* nel verbo *Vernehmen* (percepire) intimamente collegato a *Wahrnehmen*, letteralmente “percepire il vero”:

“Percepire” (*Vernehmen*) presuppone un percepibile, “ragione” (*Vernunft*) presuppone il vero: essa è la facoltà fella presupposizione del vero. Una ragione che non presupponga il vero è un'assurdità. Con la sua ragione non è data all'uomo la capacità di una scienza del vero, ma solo il sentimento e la coscienza della propria ignoranza di esso: *presentimento* del vero⁹¹.

La ragione è presentimento del vero. Presentimento, ma non sentimento (*Gefühl*). Così intesa, la ragione va a completare e a definire sistematicamente quella “filosofia della fede” che contraddistingue la riflessione jacobiana tutta⁹². Il *Glaube*, però, lungi dall'essere una credenza senza prove, è epistemologicamente considerata la matrice della più alta conoscenza, una conoscenza immediata fondata sulla percezione dell'esistenza e, di conseguenza, per via analogica, di un'alterità originaria alla quale ci si relaziona immediatamente, senza mediazioni intellettualistico-concettuali.

Il «realismo esistenziale» jacobiano – così lo definisce Ariberto Acerbi – trova la sua radice in una ragione rivelatrice che assume, potremmo dire, i tratti di un'intuizione trascendentale, dal momento che la ragione, coincidendo con la struttura oggettiva dell'esperienza, pone le condizioni di possibilità per il filosofare dell'intelletto⁹³. Già nel *David Hume* del 1787 Jacobi si era definito realista, circoscrivendo – in maniera più esplicita nella premessa alla seconda edizione del testo pubblicata nel secondo volume delle opere complete del 1815 – il

⁹⁰ Cfr. Allegato II in: *ivi*, pp. 151-156 (cfr. anche: JW 2/1, pp. 424 ss.): «È forse l'uomo ad avere la ragione o non è piuttosto la ragione?». In questo scritto la ragione viene intesa prima come sostantivo poi come aggettivo: nel momento in cui la ragione è sostantivo, quindi quando è ragione *stricto sensu*, essa coincide effettivamente con lo spirito dell'uomo; quando è ragione-aggettivo, cioè quando è ridotta a mero intelletto, essa non costituisce un ente per sé ma è uno strumento inventato dall'uomo. Per approfondimenti: IACOVACCI A. (1992), p. 137; DINI T. (2005), pp. 227-232.

⁹¹ SF, p. 132.

⁹² Si veda anche l'Allegato I, tratto anch'esso dagli *Spinozabriefe* (*Ivi*, pp. 149-151).

⁹³ Cfr. ACERBI A. (2010), pp. 13-80.

«realismo» nel riconoscimento della fede intesa come adesione immediata al reale⁹⁴. La dottrina di Jacobi si presenta sin da subito, e cristallinamente nel *Sendschreiben an Fichte*, come la nemica per eccellenza della speculazione fine a se stessa, come una dottrina che, al contrario della rigida scienza, vuole, per riprendere la felice espressione degli *Spinozabriefe*, «svelare l'esistenza» («das Daseyn [zu] enthüllen und [zu] offenbaren»)⁹⁵. Il realismo di Jacobi è pertanto il risultato dell'assunzione del primato della realtà esistenziale rispetto al momento dell'astrazione. È così che, insieme ai più illustri interpreti della dottrina jacobiana, possiamo affermare che la *Glaubensphilosophie* jacobiana è da leggere in realtà come una vera e propria *Lebensphilosophie*, una filosofia della vita con cui l'autore esorta a liberarsi dagli artifici dell'intelletto e ad affidarsi alla ragione rivelatrice del sovrasensibile che permette di *guardare e svelare l'esistenza* con tutte le sue sfocature. L'atto di fede, che rappresenta il ganglio della filosofia jacobiana, allora, non annulla la speculazione, bensì ne delimita il campo di interesse e il raggio d'azione, per evitare che questa cada nel vortice di una vuota insensatezza. Il *Glaube* si affida alla ragione capace di effettuare quel *Salto mortale* che mette al riparo la filosofia, e con essa l'esistenza, da quello che finirebbe con l'essere un 'salto nel vuoto'.

Dio, la libertà, o più in generale la sfera dell'immediatezza (il «vero» per l'appunto) non è una questione da risolvere, non rappresenta un campo di dimostrazione. Sulla scorta di queste premesse, la ragione *stricto sensu* da un lato assume la funzione rivelatrice del dell'incondizionato; dall'altro circoscrive l'indagine dell'intelletto, della «ragione-aggettivo», nella sua funzione attributivo-quantitativa. La percezione del vero, nella sua immediatezza razionale, funge infatti da *Weisung*, indicazione, orientamento. La ragione scuote l'uomo e lo orienta nella ricerca, pur sempre connaturata al suo stesso spirito, della conoscenza: la proposta di Jacobi rappresenta l'alternativa al razionalismo classico, l'alternativa – razionale, meta- e pre-intellettuale – all'inevitabile nichilismo delle scienze universali basate sul tentativo di concepire ciò che, per sua natura, è inconcepibile.

Ecco perché Jacobi, in modo indiscutibilmente coerente, definisce il suo sistema non-filosofico, perché è il concepire dell'intelletto che è richiesto nell'atto filosofico concreto. A tal proposito, scrive Jacobi:

Com'è certo che io sono dotato di ragione, altrettanto è certo che con questa mia ragione umana io non dispongo di una vita compiuta, né della pienezza del bene e del vero; e com'è certo che con quella non ho tutto questo, e lo so, altrettanto per questo io so: c'è un essere superiore e in lui ho la mia origine. E dunque, parimenti, la formula mia e della mia ragione

⁹⁴ Cfr. *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch e Vorrede, zugleich Einleitung in des Verfassers sämtliche philosophische Schriften*, entrambi contenuti in: JW, 2/1, rispettivamente alle pp. 9-114 e 375-436.

⁹⁵ JW, 1, p. 29.

non è *io*, ma più che io, meglio che io! – affatto un Altro. Io non sono e non vorrei essere, se *Lui* non esiste! [...] Così la mia ragione mi insegna istintivamente: Dio. [...] Mi costringe a credere, per amore e con amore, all'inconcepibile – all'impossibile secondo il concetto –, in me e fuori di me»⁹⁶.

In un certo senso, oltre a caricarsi (come si può notare dalla citazione appena riportata) di una connotazione profondamente pratica⁹⁷, la stessa che a parere di chi scrive aveva colpito particolarmente Fichte, la proposta di Jacobi potrebbe essere altresì considerata una filosofia prima del filosofare, una filosofia che definisce il principio, il compito e i limiti del sapere: il divino è e resta inattingibile dal sapere, ma è presente, vive nella ragione, quella ragione che, con le parole dell'autore, «ha *nel* suo sguardo il divino, e necessariamente ha Dio *davanti* agli occhi»⁹⁸. E allora possiamo definire quella di Jacobi una filosofia prima della filosofia. E, solo per questo, *non-filosofia*.

Una non-filosofia indirizzata anche alla morale effettiva, in atto, perché la vita morale è intimamente connessa alla rivelazione di Dio e al fatto della libertà: le dottrine che mirano a una elaborazione rigorosamente scientifica di leggi morali universalmente valide si muovono a un livello astratto che non è conciliabile con la vita concreta. Ivaldo, a ragione, sostiene che «la centralità che in Jacobi detiene il momento etico come ricerca sul senso globale della vita motiva la spinta alla critica del razionalismo anche in ambito conoscitivo e ontologico»⁹⁹. La dottrina jacobiana, infatti, intende contrastare la «morale dei filosofi» con un altro tipo di morale che deriva dal riconoscimento immediato di un *Tu*, di un «vero prima e al di fuori» di ogni verità scientifica: questa morale scaturisce dall'impulso del cuore e ha la sua radice in un'esperienza dell'essere che potremmo definire religiosa e che rappresenta l'unica via di fuga dal fatalismo, al quale, di contro, condurrebbe ogni via della dimostrazione¹⁰⁰.

⁹⁶ SF, p. 133.

⁹⁷ Su questo, oltre al già citato IVALDO M. (1996) – in particolare pp. 63-111 – rinviamo al recente studio di ACERBI A. (2021). Lo studioso, con cui siamo d'accordo, rileva che la ragione, nella concezione jacobiana presa anche da noi in considerazione, «consiste in una ragione sussistente, che è la fonte dell'essere e del valore d'ogni cosa. Solo il compimento di tale capacità riflessiva della ragione umana nel riconoscimento della propria dipendenza, le conferisce un autentico valore. Tale dipendenza non è solo uno stato, ma il motivo di quell'aspirazione infinita che muove e informa la vita umana, così nel conoscere come nel volere. In una tale disposizione finalistica, per la natura assiologico-normativa del suo contenuto, l'intenzione del vero e del bene coincidono. [...] La ragione cerca l'essere al fondo dei fenomeni e ne rinviene una traccia: il fenomeno è così preservato nella sua funzione mediatrice. In ogni caso, la ragione vi cerca l'essere, sapendolo irriducibilmente opposto all'apparenza o alla finzione. In quest'opera interpretativa, il gioco delle facoltà (percezione, intelletto, ragione) è regolato da una legalità oggettiva, interna al mondo. Infine, giunge alla "premonizione" (*Abndung*) di Dio, alla sua anteposizione teoretico-pratica come origine prima e scopo ultimo, vita razionale in sé compiuta, fonte di quelle perfezioni che la ragione umana coglie, come principi del proprio tendere e giudicare, ma che non può attribuirsi a titolo originario» (ivi, pp. 214).

⁹⁸ SF, p. 133.

⁹⁹ IVALDO M. (1996), p. 81.

¹⁰⁰ Cfr. JW, 1, p. 121.

Le due visioni, quella meccanicistico-fatalistica e quella finalistica, sono, per dir così, riassunte nei pregnanti *Aforismi sulla libertà dell'uomo*¹⁰¹. Essi, com'è noto, appaiono per la prima volta nella *Vorrede* dell'edizione del 1789 degli *Spinozabriefe*, vengono poi riprodotti con qualche variazione come *Annesso* al *Sendschreiben* e infine nel quarto volume delle *Opere complete*. Non potendo ovviamente analizzarli approfonditamente, ci basti sapere che nella prima sezione (*L'uomo non ha libertà*, nel testo originale *Über die Gebundenheit des Menschen*) viene rappresentato un sistema fatalistico *tout court*, che riduce l'*Ur-sache* a *Grund* al quale, per necessità, segue una *Folge* già sempre predeterminata e non una *Wirkung*¹⁰². Si tratta dunque di un sistema statico, in cui il *Wahr-nehmen* cede il posto al *Verstehen*, anche quando questo dovrebbe “gettare la spugna”. Nella seconda sezione, dal titolo *L'uomo ha libertà* (*Über die Freiheit des Menschen*) Jacobi propone l'alternativa, comunque razionale – perché derivante dalla ragione che percepisce il vero – al meccanicismo. Nell'*Appellation* Fichte si riferisce proprio a una delle proposizioni contenute in questa sezione, precisamente la numero cinquantuno, nella quale leggiamo:

LI. Le azioni che provengono davvero da questo potere [dalla libertà che è resa possibile dalla facoltà dell'amore puro – S. T.] le chiamiamo *azioni “divine”* e la loro fonte, le loro stesse disposizioni, “disposizioni divine”. Le accompagna una gioia che non può essere paragonata a nessun'altra. È la gioia che Dio stesso ha della propria esistenza¹⁰³.

Ebbene, potremmo definire la succitata coppia dicotomica *Freiheit* e *Gebundenheit* la “coppia minima” degli *Aforismi*: se in linguistica essa è una coppia di parole distinguibili dalla diversità di un solo suono, nella concezione jacobiana lo scarto tra l'ammissione della libertà nelle azioni umane e la sua inammissibilità all'interno di un pensiero orientato alla dimensione etica dipende solo ed esclusivamente dal “punto d'osservazione” della natura umana. Se questa è considerata nella sua complessità, nella sua *Zweideutigkeit*¹⁰⁴, allora le si riconosce un impulso originario che la spinge al bene, al bello, all'amore; se, al contrario, per ragioni teoretiche che investono poi necessariamente anche la sfera del pratico, essa è considerata una tra le svariate «nature viventi», allora le azioni dell'essere umano non dipendono dalla sua libertà bensì sono meccanicamente determinate.

¹⁰¹ Cfr. SF, pp. 159-167.

¹⁰² Sulla distinzione tra *Ursache* e *Grund* su cui si fonda la jacobiana critica della ragione si veda: SANDKAULEN B. (2000).

¹⁰³ SF, p. 167 (corsivo mio).

¹⁰⁴ Sulla *doppelte Richtung* dell'essere umano si veda la proposizione XLVII (*ibidem*). Per una lettura più dettagliata rimandiamo a: DINI T. (2005), pp. 40-45.

Se il Fichte filosofo è, per tutte le ragioni che abbiamo finora esposto, necessariamente ateo, non vale lo stesso discorso per il Fichte persona, elogiato a più riprese nel corso del *Sendschreiben*¹⁰⁵. La distanza tra i due, e su questo Jacobi insiste ripetutamente, è esclusivamente filosofica e riguarda principalmente la concezione di Dio che, nella visione teistica jacobiana, non può esser concettualizzato: «un Dio che non è personale [è] un Dio che *non è*»¹⁰⁶. Interessante, a tal proposito, è il rimando dell'autore alla *Lettera aggiunta: A Erhard O.*, tratta dallo *Allwill* del 1792, attraverso la quale sarebbe possibile comprendere le ragioni per cui le loro filosofie sono al contempo simili ma opposte¹⁰⁷. Salta subito all'occhio che Jacobi rimanda ad uno scritto che precede qualsiasi produzione fichtiana: Iacovacci osserva opportunamente che il destinatario della *Lettera aggiunta* sia il Kant della *Critica della ragion pura*, un Kant che viene rimproverato per la messa a punto di un *mélange* tra idealismo e realismo, quest'ultimo responsabile dell'ambiguo concetto del *Ding an sich*¹⁰⁸. Kant viene considerato anche nel *Sendschreiben* il precursore di Fichte; quindi, non ci stupisca il fatto che Jacobi attraverso la *Lettera aggiunta* possa rivolgersi, indirettamente, anche a Fichte. Il fittizio Erhard O. viene infatti accusato di essere un ammiratore della transitorietà, dell'informe, della realtà terrena e di obliare così la vera esistenza di uno spirito vivente – personale e dotato di intelligenza e volontà – che riempie l'infinito che, insieme con la natura, viene privato della sua vera natura: «non ho mai potuto capire» – scrive Allwill – «come una rappresentazione meccanicistica della creazione [...] debba essere più razionale, sublime ed approssimantesi all'essere supremo, che noi in un certo modo siamo costretti a presupporre, rispetto ad una sua rappresentazione antropomorfa. La fede in un essere supremo in senso assoluto, quale fonte di ogni essere e di ogni divenire, e la fede in un Dio che è spirito, sono entrambi dati all'uomo nell'*imperscrutabile fatto della sua spontaneità e libertà*»¹⁰⁹.

Ebbene, già solo dalle questioni fin qui trattate, si evince una distanza *apparentemente* incolmabile tra la dottrina di Jacobi e quella di Fichte. In ogni caso, come anche avremo modo di vedere nella seconda parte (seppur in maniera indiretta), Jacobi è stato un interlocutore fondamentale per il perfezionamento della filosofia trascendentale, nonostante

¹⁰⁵ Commoventi e piene di ammirazione sono ad esempio le parole con cui Jacobi fa riferimento alla richiesta di Fichte: «La mano che afferra, pieno di confidenza, le risponde con amichevole stretta. E accadrebbe lo stesso anche qualora dovessi chiamare la sua dottrina atea, allo stesso modo della dottrina di Spinoza. Non per questo la riterrei, personalmente, un ateo o un empio» (ivi, p. 139).

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ Ivi, pp. 191-196.

¹⁰⁸ IACOVACCI A. (1992), pp. 119-122. Su questo si veda l'*Appendice al David Hume*, dal titolo *Sull'idealismo trascendentale* (JW, 2/1, pp. 102-113; SK, pp. 67-78) in cui Jacobi lamenta la mancanza di coraggio di Kant nell'affermare «l'idealismo più forte che sia stato concepito». Per approfondimenti sul continuativo confronto jacobiano con la dottrina di Kant si veda, tra gli altri, il recentissimo volume: SANDKAULEN B., JAESCHKE W. (a c. di) (2021).

¹⁰⁹ SF, p. 201 (corsivo mio).

le diverse incomprensioni lamentate da Fichte nel corso della sua produzione successiva all'*Atheismusstreit*¹¹⁰. L'autore del *Sendschreiben*, di contro, come abbiamo accennato in apertura, sembrava essere cosciente sin da subito della propria impossibilità di sostenere Fichte anche dal punto di vista speculativo. Oltracciò, prevedendo di ricevere diversi attacchi a causa delle proprie tesi “non-filosofiche”, Jacobi delega l'arduo compito di una sua difesa a Reinhold (impegnato in quei giorni nella stesura del suo *Sendschreiben*), al quale si rivolge fiducioso scomponendone il cognome a chiosa della *Premessa*:

A lui, il puro e benevolo (*Rein- und Holden*), che per amore della verità con coraggio ha rinnegato se stesso ed ogni cosa, mi appello in anticipo qualora a motivo dello scritto seguente dovessi venir colpito in un modo o nell'altro. Tu, caro amico e fratello, devi scendere in campo e trarre il vecchio compagno sulle tue spalle fuori dalla mischia, come una volta fece Socrate con un altro più giovane. [...] Ora, vedi di cavartela! Da adesso, questo scritto non è più affar mio e mio possesso: è tuo¹¹¹.

3. L'INTERVENTO DI REINHOLD

Complici anche i rapporti personali con Jacobi (nel momento della stesura della prima lettera, destinata a Fichte e datata 27 marzo 1799, il filosofo austriaco soggiornava proprio presso la dimora jacobiana a Eutin) e le sollecitazioni di Lavater, che – pur avendo rinunciato a pronunciarsi in prima persona¹¹² – in una lettera del 16 febbraio lo esorta a esprimere «una parola saggia»¹¹³ sulla situazione, Reinhold partecipa attivamente alla disputa con il *Sendschreiben an Lavater und Fichte*. Nelle prime battute della prefazione, Reinhold (lo abbiamo già accennato) rimanda apertamente al proprio scritto sulle *Paradoxien* che, per l'occasione, viene concluso e mandato in stampa, precisamente il 26 marzo del 1799, cioè il giorno precedente la prima delle due lettere che compongono *Sendschreiben*¹¹⁴.

Per ora, attenendoci alle parole dell'autore, prendiamo in considerazione i due tomi in quanto complementari, lasciando un'analisi più approfondita e una possibile

¹¹⁰ Cfr. ad esempio: OESTERREICH P. L., TRAUB H. (2006), pp. 140-152; VALENTINI T. (2012b); RADRIZZANI I. (2020b).

¹¹¹ Ivi, p. 119.

¹¹² FG II, pp. 54 ss.

¹¹³ Cfr. RLW, pp. 410-411.

¹¹⁴ «Lavater e Fichte hanno invitato l'Autore a esprimere pubblicamente la sua opinione sull'ateismo imputato alla filosofia di quest'ultimo. Quest'opinione è ora contenuta in parte nello scritto *sui paradossi della filosofia più recente*, destinato anzitutto al pubblico filosofico, in parte nelle *due presenti lettere di risposta*. La prima, a Lavater, e che cerca di difendere quella filosofia davanti alla fede vivente della coscienza morale, è soprattutto dedicata ai *credenti* all'interno del pubblico colto –, la seconda, a Fichte, e che difende l'indipendenza della fede vivente da ogni sapere speculativo, è soprattutto dedicata ai *conoscitori* e *amici* di quella filosofia» (SLF, p. 3). In realtà, Reinhold compone prima le due parti della lettera a Fichte (27 marzo e 6 aprile) e in un secondo momento quella a Lavater (datata invece 1° maggio), ma nel testo le colloca all'inverso, probabilmente per evidenziare il primato della fede sulla speculazione.

problematizzazione alle successive fasi del lavoro. Entrambe le opere, stando alla lettera, da una parte lasciano trapelare, anche se in maniera non sempre trasparente, i dubbi di Reinhold sulla filosofia di Fichte abbracciata apparentemente senza riserve nel 1797¹¹⁵; dall'altra parte sono caratterizzate da una progressiva e visibile affinità tra le tesi che Reinhold comincia ad elaborare in questi due anni e quelle di Jacobi poc'anzi trattate. Certo è che un più esplicito riferimento alla dottrina jacobiana, accompagnato da un primo allontanamento dalla prospettiva fichtiana, prende forma nel *Sendschreiben an Lavater und Fichte*, ma forse occorrerebbe chiedersi e verificare se già nelle *Paradoxien* non sia possibile rintracciare degli elementi estranei alla dottrina trascendentale *tout court*.

Lo scopo delle *Paradoxien*, afferma Reinhold a chiosa del *Vorbericht* (datato 28 marzo 1798), è quello di chiarire e giustificare gli strumenti teorici e il contenuto di quella che, a partire dal titolo stesso dello scritto, viene denominata *neueste Philosophie*:

Il presente breve scritto tenta di fornire alcune delucidazioni sul carattere [della nuova filosofia] ed è anzitutto destinato a quei lettori che conoscono la filosofia più recente solo per sentito dire, o che non l'hanno capita abbastanza e si augurano che la loro comprensione venga facilitata¹¹⁶.

La “filosofia più recente” necessita, secondo Reinhold, di ulteriore spiegazione. Proviamo a comprenderne le ragioni. Dopo un *excursus* di natura storico-filosofica, in cui viene ripercorso a grandi tappe lo sviluppo del pensiero speculativo, Reinhold offre un parziale chiarimento sul motivo principale per cui la nuova filosofia tedesca non è immediatamente comprensibile: essa pone il più alto livello di speculazione al posto della popolarità e la libertà al posto della felicità. La libertà diviene il centro e il motore della filosofia e prende il posto della necessità incondizionata, cioè di quell'inconcepibile alla base di tutto il concepibile che aveva caratterizzato la visione filosofica della realtà fino a quel momento. La libertà, pur restando inconcepibile, con la nuova speculazione diventerebbe almeno comprensibile; scrive Reinhold che essa

viene compresa, nella misura in cui viene creduta, e creduta, nella misura in cui viene compresa, e viene creduta e compresa, nella misura in cui *agisce*, e agisce dove essa viene sia compresa sia creduta. Ma essa è anche quell'inconcepibile, che si deve porre a fondamento, quando qualsiasi concepibile deve essere spiegato *a partire dal fondamento*¹¹⁷.

¹¹⁵ Cfr. *Infra*, pp. 173-176.

¹¹⁶ PARADOXIEN, pp. 11 ss.

¹¹⁷ *Ivi*, p. 27.

La nuova speculazione, nel porre la libertà a fondamento, si distanzia non solo dalla filosofia precedente ma anche – e inevitabilmente – dal senso comune, per il quale ad esempio l’asserzione «le cose fuori dall’io esistono per l’io e attraverso esso» è un paradosso. Il paradosso, però, non è da considerare nella sua accezione negativa né come un’affermazione assurda e incomprensibile, bensì come l’oscillazione tra il dover (*müssen*) pensare ciò che un filosofo intende e il non poterlo fare (*nicht können*), quindi il non possedere gli strumenti teorici adeguati: la suddetta asserzione filosofica, specifica Reinhold, «non è per l’intelletto naturale né *del tutto incomprensibile* né *del tutto vera*, bensì solo *paradossale*»¹¹⁸, come è giusto che sia¹¹⁹. Se il sano e comune intelletto è, per dir così, legittimato alla non-comprensione delle teorie filosofiche, il “filosofo di mestiere” si trova in una posizione più delicata e ha il compito di trovare la verità, astraendo e riflettendo, non solo per se stesso, ma anche per gli altri (filosofi e non). Egli, di fatti, deve altresì essere in grado di uscire dal punto di vista della pura speculazione e di porsi su quello della coscienza comune, sicché i risultati della filosofia possano diventare comprensibili, in modo graduale, a una sempre più vasta rosa di lettori. Questo sembra essere, in definitiva, il compito che Reinhold intende adempiere.

In generale, come si evince già da queste osservazioni, il testo reinholdiano si profila come un’indagine sul rapporto tra il senso comune e la filosofia, un’indagine il cui scopo primario è quello di definire al meglio la relazione che si instaura tra i diversi approcci sul rapporto tra soggetto e mondo oggettivo, quelli che Reinhold denomina convinzione naturale, convinzione pratica e convinzione filosofica (o speculativa) – in tedesco *natürliche, praktische e spekulative Überzeugung*. Se il termine italiano mantiene un carattere strumentale (dal latino *convincere*, appunto, composto da *cum*, cioè “con” e *vincere*), il lemma tedesco è particolarmente significativo nella riflessione reinholdiana perché, già da una prospettiva linguistico-etimologica, esso è in grado di esprimere la fermezza e la natura originaria di una certezza. Una certezza tanto inscalfibile da diventare, per l’appunto, una convinzione. Infatti, la parola *Überzeugung* è composta dalla preposizione *über* (traducibile “sopra”, ma le si potrebbe attribuire un significato in termini di antecedenza) e dal sostantivo *Zeugung*, generazione, produzione, nel senso delle espressioni tedesche *Herstellung, Hervorbringung*. Certo, anche il verbo tedesco *überzeugen* è usato anche nel senso strumentale – portare

¹¹⁸ Ivi, p. 44. Sul significato dei paradossi a partire dalla definizione kantiana nella *Critica della ragion pura* si vedano le pp. 41-47.

¹¹⁹ Reinhold distingue i paradossi da altri tipi di affermazioni: «Le affermazioni di cui non si può pensare nulla si chiamano *assolutamente incomprensibili*; quelle di cui si crede di dover pensare che colui che le pronuncia non poteva pensare nulla si chiamano *assurde*; quelle, di cui si pensa di dover pensare il modo in cui l’assertore ha pensato si chiamano *vere* [...]» (ivi, pp. 42 ss.).

qualcuno attraverso prove al riconoscere o ammettere qualcosa – ma il sostantivo, come evidenziato nel dizionario etimologico della lingua tedesca curato dalla *Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften*, a partire dal XVIII secolo assume proprio il significato di «*feste Meinung, Gewißheit*» (opinione salda, certezza) e si differenzia da *Beweisführung*, che invece mantiene un’accezione tutta strumentale¹²⁰.

Non ci stupisca che nel definire il rapporto tra le tre convinzioni, Reinhold pone sin da subito l’accento sulla naturalità e sull’immediatezza delle prime due (convinzione naturale e convinzione pratica) e l’inevitabile artificialità della terza (convinzione speculativa). L’elemento che accomuna le tre prospettive è il *Selbstdenken* – che potremmo tradurre con pensare autonomo. Il *Selbstdenken* nella convinzione naturale (teoretica) considera l’esperienza sotto la spinta di una percezione esterna; nella convinzione pratica, com’è chiaro, esso si riferisce all’oggetto collegandolo alla dimensione pratica, quindi all’agire; nella convinzione speculativa, invece, si assiste a una completa e, per dir così, intenzionale astrazione dal reale che conduce la speculazione al massimo livello dell’idealità, in cui il *Selbstdenken* finisce con il corrispondere all’oggetto della sua stessa riflessione – il riferimento è ovviamente la filosofia trascendentale. Se la convinzione naturale e quella pratica sono caratterizzate da un residuo di non saputo in relazione all’ambito teoretico, la convinzione speculativa è il risultato dell’elevazione del filosofo al di sopra del percepibile e del percepito attraverso una continuazione, potremmo dire una forzatura, del *Selbstdenken*. La condizione della convinzione naturale è l’individualità, alla quale si collega la percezione del reale; con il passaggio dall’individuale all’universale, quindi con l’atto di estrema libertà del filosofo – libertà che Reinhold definisce assoluta¹²¹ – ha luogo la convinzione speculativa. Il filosofo astrae e riflette a partire dalla sua assoluta libertà, nella consapevolezza che, nella successione necessaria della determinazione di sé della libertà, devono essere presenti tutte le possibili convinzioni, fino alla *Zeugung*, alla vera e propria creazione per l’appunto, di un unico sapere puro, di una filosofia cioè ove non vi sia spazio per il dubbio e che sia in grado di raggiungere, in modo inevitabilmente mediato, la saldezza della *Überzeugung* naturale del senso comune.

È chiaro quindi che la convinzione speculativa, al contrario di quella naturale (sia essa teoretica o pratica), è frutto di un’intenzione, di una decisione che conduce *de facto* a un’astrazione dal reale. Tra le due convinzioni naturali, la convinzione *par excellence*, l’unica vera *convinzione pura*, è quella pratica perché legata all’immediatezza e l’imprescindibilità della fede in Dio e, di conseguenza, all’azione morale. Leggiamo, infatti:

¹²⁰ Cfr. <https://www.dwds.de/wb/%C3%9Cberzeugung>

¹²¹ Cfr. PARADOXIEN, pp. 60-70.

Mentre la verità della convinzione *naturale* è *pura* solo in senso *pratico*, cioè per la *fede* necessaria all'azione morale, e in senso *teoretico* è invece un'*approssimazione* alla verità pura attraverso l'autodeterminazione della percezione determinabile all'infinito, la verità della convinzione *speculativa* è un *progredire dalla pura verità alla pura verità all'infinito*, un continuo autodeterminarsi della libertà che è eternamente determinabile solo attraverso se stessa e che, nella convinzione naturale, per determinare se stessa *per il proprio agire al di fuori di se stessa*, deve eternamente uscire da se stessa¹²².

Il filosofo, nella sua ricerca della verità in cui si avvale del più alto grado di libertà – una libertà artificiale, riprodotta e non naturale, individuale, per l'appunto – non può né deve obliare la sua vera natura, mai può mettere a tacere la voce della sua coscienza morale (*Gewissen*), sicché deve esser in grado di fornire una spiegazione (filosofica) della convinzione naturale, spiegazione che solo nell'ambito teoretico-speculativo può esser colta nella sua essenza¹²³. Per il filosofo – in particolar modo per l'idealista trascendentale – nel quale coabitano le diverse convinzioni, la convinzione naturale e la convinzione pratica rappresentano la controparte *reale* e *realistica* del sapere. Parallelamente, il sapere prodotto a partire dalla libertà assoluta è e resta *ideale*. La filosofia deve limitarsi quindi a un confronto tra le due convinzioni, le quali – si badi bene – sono e restano distinte, altrimenti «viene annullata sia la convinzione *naturale* sia quella *artificiale*, e al loro posto sorge un sapere artificioso e immaginario, in cui né *il comune intelletto naturale* né *la ragione filosofante* sono a casa»¹²⁴.

Fin qui, le argomentazioni reinholdiane *sembrano* a tutti gli effetti fichtiane, tanto che lo stesso Fichte vi riconosce il senso intrinseco della sua dottrina¹²⁵; tuttavia, nelle ultime pagine del testo, emerge l'impossibilità di ricondurre l'astrazione della ragione filosofante alla saldezza della convinzione pratica: solo la fede ci mostra e “dimostra” che Dio è l'unica autentica fonte del reale nel suo complesso e, conseguentemente, della possibilità stessa dell'astrazione¹²⁶. Questo aspetto, accompagnato dal ricorso a temi puramente fideistici e ad

¹²² Ivi, pp. 90 ss.

¹²³ Ivi, pp. 96 ss.

¹²⁴ Ivi, p. 93.

¹²⁵ Cfr. GA III, 3, pp. 141 ss.

¹²⁶ «Il *sapere puro*, in quanto *artificiale*, appartiene alle cose che sono possibili solo attraverso l'arte, e in questo senso non è possibile attraverso se stesso, ma solo attraverso un intelletto già sano in sé, indipendente da ogni speculazione, e solo con il presupposto che il pensatore autonomo non fallisca nell'*astrazione artificiale* e nel *restare* in essa, e che non falliscano le *operazioni logiche* nel pensare e le *funzioni dell'immaginazione* [*Einbildungskraft*] nel rappresentare. Come l'*essenza finita libera* ha bisogno di quell'astrazione da tutto ciò che è reale, che, in quanto essenza reale, gli è possibile solo attraverso l'arte, e attraverso cui non gli rimane altro che la *semplice ragione*, per realizzare il *sapere puro* IN SÉ, allo stesso modo quest'ultimo, per realizzare FUORI DI SÉ ciò che è realizzare fuori di sé – per essere e diventare ciò che deve essere e diventare – ha bisogno della fede in Dio, cioè del presupposto incondizionato della realtà [*Realität*] dell'*assoluta libertà infinita*, che deve distinguere dalla (come libertà di un finito, libertà finita all'infinito), che, in quanto infinita, rimane per lui [per il sapere puro] eternamente

altri elementi lontani dal nucleo della filosofia trascendentale fino ad allora elaborata nelle lezioni sulla WL, come il riferimento alla dottrina platonica delle idee – che, secondo l'autore, avrebbe non solo accennato, bensì prefigurato «la differenza e la relazione tra il sapere speculativo e la convinzione naturale [...] nella definizione del rapporto tra le idee e le cose materiali»¹²⁷ – rivela che Reinhold non è mai stato un interprete passivo della filosofia di Fichte, o più in generale delle filosofie cui si è ispirato. Da una prospettiva storica, siamo condotti anche a pensare che la fine del saggio sulle *Paradoxien* sia stata composta proprio nei giorni precedenti la sua stampa e l'inizio del *Sendschreiben an Lavater und Fichte*, giorni in cui la discussione con Jacobi è, per altro, molto intensa.

L'accusa di ateismo contro la filosofia di Fichte porta Reinhold a riflettere ancor più urgentemente sulla necessità di trovare una vera e propria mediazione (filosofica) tra il punto di vista dell'intelletto naturale e quello della speculazione, che Reinhold identifica rispettivamente con la dottrina jacobiana e con quella fichtiana. Non è un caso che l'approccio reinholdiano presente in questi testi, anche al netto di affermazioni dell'autore stesso, viene definito il pensiero della *Zwischenposition* (o *Zwischenstandpunkt*). A tal proposito, nel *Vorbericht* al *Sendschreiben* leggiamo:

Si fraintenderebbe completamente l'Autore, se si considerasse il suo punto di vista tra Fichte e Jacobi [...] come un particolare e nuovo punto di vista filosofico. Egli considera piuttosto il punto di vista fichtiano come l'unico possibile per un sapere *speculativo* autentico e assolutamente conseguente: così come quello che Jacobi gli contrappone come il punto di vista originario della *convinzione vivente della coscienza morale*. Quel terzo punto di vista (quello dell'Autore) ora non è altro che quello di un uomo che, dopo aver riconosciuto l'indipendenza reciproca del sapere *speculativo* e della *fece vivente*, li mette a confronto, al fine di questo confronto si mantiene sospeso tra i due e a tale riguardo deve affermare qualcosa che coloro che hanno davanti agli occhi soltanto l'uno o l'altra né intendono né possono trovare vero¹²⁸.

Un uomo, non un filosofo: il definirsi uomo, nel confrontare i due punti di vista, implica la scelta del primato del senso comune? E ancora, potremmo chiederci, il sapere speculativo è effettivamente indipendente dalle convinzioni originarie dell'uomo? Da una prospettiva metodologica, il sapere speculativo non mutua nulla dalla fede, ma, andando avanti nel testo, vediamo che la fede – che forse sarebbe meglio tradurre con “il credere” – rappresenta in un certo senso la *conditio sine qua non* della filosofia. La convinzione speculativa (lo abbiamo visto) dipende infatti proprio dalla definizione primaria di *Überzeugung*, riferita alla convinzione che

inconcepibile, ma alla quale esso deve avvicinarsi all'infinito attraverso un tendere morale (e quindi al contempo necessario e libero)» (PARADOXIEN, pp. 105-106).

¹²⁷ Ivi, p. 101.

¹²⁸ SLF, pp. 6 ss.

l'essere umano avverte a livello della coscienza morale. Questo credere è indipendente da ogni altra conoscenza, è autonomo e costituisce, come Reinhold afferma richiamando apertamente la posizione fichtiana e rivolgendosi a Lavater, «l'elemento di ogni certezza» («das Element aller Gewissheit»)¹²⁹.

La fede, pur non essendo una forma del sapere teoretico, corrisponde comunque all'inizio della filosofia, ne costituisce il più solido fondamento:

Questa convinzione della coscienza morale non è un *sapere* (*non è un conoscere teoretico*), né naturale per mezzo della mera esperienza, né artificiale per mezzo della speculazione; bensì è un *credere* (l'unico conoscere pratico nel suo genere) indipendente dal sapere tutto [...]. Senza esso tutta l'esperienza diventerebbe per la coscienza di sé del pensatore autonomo fonte di dubbio e tutto il sapere speculativo dovrebbe diventare infondata per il filosofo. Esso (il credere) è a tutti gli effetti il *πρωτον Αληθιον*¹³⁰.

Nel *Sendschreiben* – a partire dalla sua struttura, per dir così, altalenante – viene marcata in modo ancor più evidente la separazione tra il punto di vista del senso comune e quello della filosofia trascendentale, in particolare attraverso la sistematica messa a tema della convinzione della coscienza morale, presente già nel testo delle *Paradoxien*, ma guardata, grazie anche alle riflessioni di Jacobi, con occhi più consapevoli. Questa *Überzeugung* è del tutto autonoma, sincera, autentica. L'esperienza e la speculazione non sono in grado né di rafforzarla né tantomeno di indebolirla. L'unico atteggiamento possibile è di natura pratica, è quello della *Gewissenhaftigkeit*, ovvero coscienziosità nell'agire¹³¹. Ma, allora, come si chiede Lavater, a cosa serve la speculazione?¹³²

Nella lettera a Lavater Reinhold pare porsi dalla parte di Fichte, chiarendo che la sua filosofia in realtà, presupponendo il dubbio e cercando di risolverlo teoreticamente, non si pone al di sopra della fede, alla quale attribuisce un primato pratico-esistenziale. La filosofia, infatti, se non varca i confini del suo compito, termina con la spiegazione delle motivazioni per cui si deve credere, anzi per cui si crede, e conduce ad agire moralmente. Riferendosi con molta probabilità al fichtiano *Sistema di etica* del 1798 in cui il dovere morale si rischiarà alla coscienza grazie alla libertà trascendentale della riflessione, Reinhold chiarisce a Lavater che

¹²⁹ Cfr. *Supra*, p. 16.

¹³⁰ SLF, p. 17.

¹³¹ «La forza di questa convinzione consiste unicamente e soltanto nella sua *autonomia* e onestà e questa essa l'ha in se stessa in quanto non è né più e né meno che pura coscienza morale. In questa sua proprietà essa può essere tanto poco rafforzata o indebolita quanto prodotta o cancellata da un indagare da lei indipendente, da nessuna esperienza e scienza. Il suo *modo di pensare* è in rapporto di azione reciproca soltanto con quella *disposizione* che prende il nome di *coscienziosità* ed è convinzione vivente solo in quest'azione reciproca e per via di essa» (ivi, p. 18).

¹³² Cfr. SLF, p. 34.

Sapere e coscienza morale sono inscindibili l'uno dall'altra. La coscienza morale si sveglia se compare *l'uso naturale dell'intelletto*; ma se essa una buona volta si è svegliata, allora sicuramente c'è anche quel tanto di *sapere* naturale nell'uomo quanto ne è necessario per accrescerlo e migliorarlo al fine del suo agire sulla via che gli traccia la coscienza morale. La futura natura del suo *sapere* dipende ora prima di ogni altra cosa dalla sua *coscienziosità*. Se agisce sempre solo per convinzione, *solo così come già sa di dover agire*, il *sapere* del quale ha bisogno per l'agire futuro gli si offrirà nella sua naturale sfera d'azione e la sua *armonia* con la fede vivente in Dio si presenterà da sé. Ma non appena egli agisce senza convinzione o contro la convinzione, si allontana dalla natura e da Dio, la fede della coscienza morale si offusca, si confonde il corso del suo sapere e lo allontana sempre di più dalla retta via del progredire nell'autentico rischiaramento naturale. La prudenza è divenuta scaltrezza, la sua formazione deformazione, l'*impulso* del suo agire amor di sé, la *natura* misconosciuta e profanata il suo *Dio*¹³³.

Per definire al meglio la relazione tra fede e sapere, Reinhold ricorre al concetto di rivelazione con cui sembrerebbe possibile comprendere le ragioni per cui la filosofia produce necessariamente dei ragionamenti sulla fede in Dio. Nel trattare la rivelazione al fine di situare e al contempo “giustificare” la necessità del sapere filosofico, nel *Sendschreiben* troviamo la distinzione tra «fede divina» e «fede umana»¹³⁴. Nell'unione tra esse ha luogo la realtà, l'azione, l'effettualità della fede vivente in Dio. La speculazione si situa tra i due tipi di fede e deve essere in grado di riconoscere che Dio, in quanto fondamento della realtà nel suo complesso e quindi anche della conoscenza, non è né mai potrà coincidere con il prodotto della meditazione filosofica. La fede divina è una coscienza – in questo caso Reinhold utilizza *Bewusstsein* – quieta, il cui oggetto è Dio e il soggetto è il divino in noi. Al contrario la fede umana, che è pur sempre una coscienza (*Bewusstsein*), è irrequieta e prende il via con la riflessione su ciò la coscienza morale (*Gewissen*) ci annuncia. Il *Gewissen*, il luogo della rivelazione divina, non necessita di un sapere teoretico che verifichi le sue convinzioni – è inevitabile notare la presenza della parola *Wissen* all'interno di *Gewissen* che conduce, a parere di chi scrive, ad una riflessione, già solo sul piano terminologico, sull'intima relazione che si instaura tra il credere e il conoscere. Oltracciò, il rapporto *Gewissen-Bewusstsein* mostra come il secondo sia piuttosto l'esser consapevole, se vogliamo tradurre letteralmente il termine, il che ci sposta immediatamente nell'ambito teoretico. La rivelazione divina ha invece carattere esclusivamente pratico: l'antica opposizione tra naturalismo e supernaturalismo viene superata dall'originarietà della rivelazione divina nella coscienza morale in cui Dio è presente, è vivente, è operante, senza necessità di concetti da un lato né di segni e testimonianze storiche dall'altro. Solo nel punto di vista speculativo ha valore la spiegazione in termini concettuali della rivelazione divina, spiegazione che segue all'astrazione del filosofo, che, con

¹³³ Ivi, pp. 37 ss.

¹³⁴ Cfr. Ivi, pp. 18-25.

l'introduzione del concetto, dovrebbe essere in grado di porre fine all'idolatria del divino-umano.

Se Dio viene “tradotto” in *Begriff* – Reinhold, al contrario di Jacobi, non esclude questa possibilità – allora l'infinito può e deve essere concepito come ordine morale del mondo. Il filosofo, però, deve essere consapevole che questa concezione corrisponde a una creazione (*ein Kunstwerk*) dell'egoismo speculativo e fantasticante che – proprio in quanto prima uomo e poi filosofo – egli dev'essere in grado di gestire senza attribuirgli un carattere originario. Interessante per le nostre future riflessioni è il fatto che in *Ueber die Paradoxien* l'idealismo trascendentale, agli occhi di chi l'ha frainteso, si profili come la «migliore sottigliezza del più grossolano egoismo»¹³⁵; Reinhold però distingue l'egoismo morale, dal quale la filosofia più recente è la dottrina più lontana in assoluto, e l'“apparenza” di egoismo metafisico di cui si caratterizza l'idealismo trascendentale, apparenza che l'avrebbe reso sospettabile per molti. In ogni caso, la questione della soggettività trascendentale, dell'io puro come principio della realtà, non sembra ancora rappresentare un grande problema per Reinhold; così come in una lettera a Baggesen del 1797¹³⁶, l'autore non affronta la questione in modo sistematico, bensì la considera in parte problematica solo da un punto di vista linguistico-espositivo. Non ancora, per l'appunto.

Tornando ora al *Sendschreiben*, Dio come ordine morale del mondo è e può essere, secondo Reinhold, esclusivamente la trasposizione dell'atteggiamento coscienzioso che l'uomo credente mette in pratica nel suo agire e a cui il filosofo, che pur dev'esser uomo coscienzioso, ricorre:

Senza coscienza morale e coscienziosità il filosofo dovrebbe considerare l'ordine del mondo come un mero ideale, un prodotto della sua speculazione, una cosa [oggetto, creazione – S.T.] del pensiero. Ma potrebbe celare difficilmente a se stesso che la sua ragione entra in contraddizione con se stessa attraverso questa *idea*; e che questa contraddizione non potrebbe essere oltrepassata, se non attraverso quel volere, mediante il quale e per il quale *l'ordine morale del mondo* cessa di essere un puro *oggetto del pensiero* e corrisponde invece alla *realtà più assoluta*. – e [quel volere] con il quale ha luogo la fede vivente in quell'ordine del mondo in quanto fondamento reale di tutto il finito, quella fede, di cui la filosofia può dimostrare la necessità per e attraverso il suo sapere, senza poterla creare, e che, una volta che è disponibile, può spiegare se stessa per se stessa e attraverso se stessa solo a partire da Dio. Per questa fede vivente che la filosofia stessa riconosce come l'unico e compiuto *elemento di ogni certezza*, *l'ordine morale del mondo* è *vivente e operante, fonte originaria* di ogni vita ed attività. Esso dice al credente senza alcun dubbio attraverso la voce della coscienza morale: *Io sono*, chiamandolo continuamente ad un essere più alto, a quell'*essere* che è sollevato al di sopra di ogni *pura esistenza* [*Daseyn*], sopra *l'esistenza sensibile*, e che è connesso con *l'essere sommo* che nessun concetto può comprendere. Quest'essere più alto è *la sua legge per noi, la sua volontà che deve diventare* la nostra,

¹³⁵ PARADOXIEN, p. 36.

¹³⁶ Cfr. BRJ, pp. 167-169.

che deve essere compiuta nell'*intera restante natura* e per questo accade realmente *in cielo come in terra*¹³⁷.

Nella lettera a Lavater, in definitiva, la filosofia fichtiana sembrerebbe dunque in grado di non confondere il piano della speculazione con quello della rivelazione immediata di Dio nella coscienza morale. Nelle due lettere destinate direttamente a Fichte, la difesa della speculazione, seppur presente, è tuttavia più debole: questo rende evidente quanto faticosa si riveli la ricerca del punto di vista in grado di coniugare le convinzioni morali e religiose con la teoria filosofica. Rivolgendosi a Fichte, l'autore insiste sul fatto che la principale differenza tra fede e sapere è che la prima è già sempre e incondizionatamente realizzata, mentre la speculazione si fonda su un continuo tentativo di realizzarsi. L'infinito reale, inconcepibile filosoficamente, è e rimane il «vero in sé e attraverso sé» (*an sich und für sich selbst Wahres*) e si distingue, nella sua essenza, dalla verità filosofica. L'eco delle istanze jacobiane è a questo punto evidente, anzi esplicita: Reinhold ricorre anche al termine *Wahrnehmung* per chiarire il carattere immediato della rivelazione di Dio nella coscienza morale, termine che nelle *Paradoxien* è usato invece in riferimento alla percezione sensibile¹³⁸. Questo, però, non vuol dire che le posizioni di Jacobi e Reinhold siano identificabili¹³⁹; George Di Giovanni, ad esempio, sottolinea come nei testi reinholdiani sia rintracciabile una critica implicita alla comprensione jacobiana del carattere trascendentale della riflessione filosofica. Reinhold, infatti, al contrario di Jacobi, individua il vero significato dell'astrazione filosofica nel suo (necessario) movimento autoriflessivo: l'astrazione, in quanto tale, distoglie il pensiero dal contenuto dell'esperienza e diventa il prodotto di una riflessione che torna su se stessa per individuare proprio nella sua circolarità (il *Selbstdenken* sul *Selbstdenken*) il fondamento di ogni esperienza; né tantomeno avrebbe riconosciuto che il principio della filosofia speculativa è,

¹³⁷ SLF, pp. 70 ss.

¹³⁸ Cfr. ivi, p. 98; PARADOXIEN, p. 88.

¹³⁹ Non possiamo soffermarci, con tutta evidenza, sul rapporto tra Reinhold e Jacobi in modo approfondito. Per un confronto diretto tra le dottrine dei due filosofi sulla relazione tra fede e sapere si vedano gli studi di AHLERS R. W. (2003), DI GIOVANNI G. (2003) e VALENZA P. (2008). Ad esempio, riteniamo utile riportare la posizione di Valenza, il quale ci fa notare come l'utilizzo di un linguaggio simile in Jacobi e Reinhold non nasconda la peculiarità delle loro prospettive: «Le parallélisme dans l'usage linguistique ne peut toutefois cacher la différence de perspectives. En fait dans leurs réflexions sur la révélation, tant Reinhold que Jacobi veulent distinguer et défendre la conscience croyante contre l'explication philosophique qu'on peut en donner: il s'agit pour Reinhold du rapport que nous avons vu de la foi divine et de la foi humaine, où la philosophie tire légitimité de la naissance des doutes qui peuvent surgir précisément à cause de la distance, jamais comblée, entre les deux niveaux de foi; il s'agit pour Jacobi de la différence entre sa "non philosophie" ou "non savoir" et la science ou le savoir philosophique comme savoir formel, dont l'utilité peut consister dans l'image qu'il donne de l'univers vide et sans signification, insoutenable comme l'était la chaîne nécessaire de causes et d'effets du fatalisme de Spinoza [...]. La constellation des termes et figures du nihilisme reste au contraire totalement étrangère à Reinhold, comme le rejet, par un acte de volonté, de tous les systèmes contraires à la conviction originare centrée sur la révélation de Dieu» (ivi, p. 69-70).

in origine, il principio della libertà¹⁴⁰. Lo stesso Jacobi, che in una lettera a Jean Paul del 16 marzo 1800 scrive «sono realista come, prima di me, non è stato ancora nessuno; e sostengo non esservi alcun ragionevole sistema di mezzo tra il totale idealismo e il totale realismo»¹⁴¹ prende evidentemente le distanze dal tentativo reinholdiano di trovare un punto di vista intermedio.

In ogni caso, nella seconda parte del *Sendschreiben* si fa più sempre chiaro che il problema fondamentale della speculazione sarebbe la sua limitatezza sul versante pratico: la libertà compresa e concettualizzata dal filosofo, non corrispondendo a quella che viene appresa nel sentimento, nella coscienza morale, non avrebbe valore effettivo nell'agire. Nell'astrazione la libertà «non è la libertà in quanto tale, bensì una libertà in sé in me e davanti a me»¹⁴², una libertà che mi sta di fronte (*vor mir*), isolata dall'azione e quasi con carattere impersonale (non *von mir*). Purtuttavia, solo lo scambio, meglio la sovrapposizione, tra la libertà naturale, originaria, e quella assoluta porterebbe alla negazione di Dio: la filosofia ha da presupporre la libertà naturale come unica libertà *reale* a quella assoluta della speculazione, altrimenti la realtà dalla quale il filosofo astrae verrebbe del tutto negata e non ci sarebbe nessuna verità al di fuori di quella creata. Il finito e l'infinito, così come la religione e la moralità¹⁴³, vengono provvisoriamente separati solo nel sapere; per mezzo della riflessione che segue all'astrazione, la loro unità deve essere ripristinata, ma non potrà mantenere il suo carattere originario e immediato, sarà solo ed esclusivamente una sua *Nachbildung* (riproduzione)¹⁴⁴.

Per chiarire meglio la separazione dei piani, quello del vero originario (*das ursprünglich Wahre*) che esiste in quanto tale, e quello derivato della speculazione, è illuminante il seguente passo tratto dal *Sendschreiben*:

Ciò che il filosofo *annulla continuamente* con la libera astrazione lo *ricrea continuamente* con la libera riflessione. Ciò che egli *annulla* con un *unico* ma durevole atto di astrazione è proprio la connessione *originaria* e perciò *inconcepibile* del finito con l'infinito in cui è contenuto il *vero essere in se stesso*, l'*originario vero reale*. Ciò che egli *ripristina* attraverso gli *atti* della riflessione *ripetuti* all'infinito non è *in nessun modo* quel vero reale originario e in quanto tale inconcepibile, né può mai diventarlo; esso è piuttosto un *vero per sé stesso e attraverso sé stesso all'interno di un sapere illimitato* – una *riproduzione* del vero in sé inconcepibile per mezzo di un *concepibile all'infinito* [...] Attraverso il *continuo* e *indivisibile* annullare e ricreare il *vero reale*, nella coscienza del filosofo *sorge* e *sussiste* nell'autentica speculazione filosofica quell'assoluta *unificazione* dell'*ideale* e del *reale* che costituisce l'*essenza* del *sapere puro* e che è, in questo sapere, il *vero assolutamente per sé e attraverso*

¹⁴⁰ DI GIOVANNI G. (2003), pp. 266 ss.; cfr. PARADOXIEN, pp. 36-53; SLF, pp. 40 ss.

¹⁴¹ Citato da SF, p. 216.

¹⁴² Ivi, p. 90. Il testo tedesco è: «keine Freiheit als solche, sondern eine Freiheit an sich in mir und *vor mir*» (corsivo mio).

¹⁴³ Nell'*Appello al pubblico*, come abbiamo visto, Fichte afferma invece che moralità e religione sono assolutamente una cosa sola. Entrambe costituiscono un attingimento del sovrasensibile, la prima mediante l'agire, la seconda mediante il credere (cfr. GA, I, 5, pp. 390-395; DR, pp. 100-105).

¹⁴⁴ Cfr. SLF, pp. 91-93.

se stesso. Questo vero è però nondimeno soltanto *verità speculativa*, nient'altro che sapere filosofico, artificiale. In esso il *vero originario*, CHE È INDIPENDENTE DAL SAPERE, è contenuto *soltanto in quanto* viene *imitato* e *si fa* imitare da quel sapere all'infinito, in quanto si fa *rappresentare, sostituire, ripresentare* da quel sapere all'infinito. Quell'infinito reale, assolutamente inconcepibile, *con il quale* attraverso il sentimento etico-religioso trovo unificata *indivisibilmente* la mia libertà come un finito e al quale *credo* con la *coscienza morale*, non può mai più trovarsi in quel sapere, con il quale viene stabilito soltanto un *finito all'infinito*¹⁴⁵.

Il sapere riproduce, rappresenta e *ri-presenta* (Reinhold utilizza i verbi *vorstellen* e *räpresentieren*) il vero originario che è già sempre e si *presenta* incondizionatamente e senza necessità di mediazioni intellettualistiche nella coscienza morale. La filosofia, nella sua “imitazione” del vero, crea delle verità e non può né deve obliare, nei suoi infiniti processi di astrazione e riflessione, il – così l'autore – “vero reale”, riconoscendosi esclusivamente come un tentativo di riprodurre quest'ultimo all'interno della speculazione e per la speculazione.

Quello che ci possiamo chiedere è: secondo Reinhold, Fichte è cosciente del carattere derivato della speculazione? La WL risulta essere in grado di legittimare le convinzioni naturali del senso comune senza appropriarsi impropriamente dell'unica dimensione originaria? C'è posto per la fede in una scienza che pare divincolarsi *in toto* dalla realtà effettuale? Ancora non intendiamo dare una risposta definitiva, ma, a quest'altezza della nostra indagine, possiamo senz'altro affermare che l'atteggiamento di Reinhold resta ambiguo: il valore della filosofia trascendentale, sì è visto, non viene del tutto messo da parte e la presunta identificazione dei piani della fede e del sapere viene ricondotta non al nucleo intrinseco della dottrina di Fichte ma – come leggiamo in diversi luoghi della lettera a Lavater – all'urgenza dell'occasione estrinseca di difendersi a seguito delle pesanti accuse. In particolare, Reinhold si riferisce all'*Appello al pubblico*, la forma e il contenuto del quale, a causa delle circostanze sotto le quali è stato composto e dell'assenza della solita meticolosità dell'autore, avrebbero addirittura potuto accrescere lo scalpore suscitato dal saggio sul *Philosophisches Journal*, in cui invece Fichte confuta più chiaramente la posizione di Forberg¹⁴⁶. Tuttavia, non risultano del tutto chiare le modalità con cui l'idealismo trascendentale sarebbe in grado di salvaguardare l'intoccabilità della fede, alla quale – è evidente sin dalle prime battute dello scritto – è riservato un “posto d'onore”¹⁴⁷.

Ancorché le riserve dovute agli equivoci che nascono dal chiamare “io” il principio del filosofare nelle *Paradoxien* e nel *Sendschreiben* vengano solo accennate o comunque messe in

¹⁴⁵ SLF, pp. 92 ss.

¹⁴⁶ Reinhold lo afferma in modo esplicito nell'appendice alla lettera a Lavater (ivi, pp. 114-119).

¹⁴⁷ Cfr. ivi, pp. 118 ss.; si veda anche la seconda appendice al *Sendschreiben*, dal titolo *Versuch eines Beweises, dass die bisherige spekulative Philosophie nicht spekulativ genug war*, in cui Reinhold tenta di sottolineare i meriti del criticismo e dell'idealismo trascendentale; in particolare solo quest'ultimo sarebbe riuscito a elevare la filosofia fino al più alto grado di speculazione (ivi, pp. 120-142).

secondo piano¹⁴⁸, possiamo allora esser d'accordo sul fatto che già questa fase del pensiero di Reinhold, come ci suggeriscono Valenza e Bondeli, non può essere considerata completamente fichtiana¹⁴⁹. Infatti, il tentativo di Reinhold di mediare i termini, soprattutto da una prospettiva pratica, non trova una risposta soddisfacente e pare concludersi con la tendenza alla sospensione *à la* Jacobi del sapere teoretico sulle convinzioni della coscienza. Reinhold, però, non ammette una concezione di un Dio personale: già nei testi di cui ci siamo occupati viene anticipata la posizione, che prenderà una forma sistematica nell'adesione reinholdiana al realismo logico di Bardili, per cui Dio è l'*Urmabres*, il vero originario inconcepibile sul piano *ideale*. L'esigenza reinholdiana di una filosofia etimologicamente intesa come *Liebe der Weisheit*, in cui *Weisheit* include il senso pratico di saggezza e quello teorico di sapienza¹⁵⁰, e che al contempo rispetti la distinzione tra vero originario e vero, non trova ancora la veste filosofica adeguata. Ma, d'altro canto, in tale prospettiva, non ci sembrerebbe corretto nemmeno sottoscrivere appieno le posizioni di Zahn o di Radrizzani, secondo i quali la dottrina di Reinhold è caratterizzata nel suo complesso da un dualismo di fondo tra teoria e prassi o, che è lo stesso, tra filosofia e vita¹⁵¹. Quello che è emerso dalle analisi condotte finora, in realtà, suggerisce qualcosa d'altro su cui intendiamo riflettere più attentamente successivamente. Soprattutto nel *Sendschreiben an Lavater und Fichte*, infatti, è presente un'embrionale impostazione ontologica capace, forse, di gettare le fondamenta teorico-pratiche per l'armonizzazione delle esigenze speculative della ragione filosofante e quelle del senso comune. È l'Essere, il vero originario, Dio in quanto *Realgrund* inconcepibile in sé – e della cui esistenza ci può avvertire solo la nostra coscienza morale grazie alla quale agiamo coscientemente – invero assumibile metafisicamente come risposta filosofica alle

¹⁴⁸ In un passaggio delle *Paradoxien* scrive Reinhold: «Non posso e non voglio indagare qui se e in che misura fosse inevitabile, nella filosofia più recente, chiamare la libertà pensante se stessa Io e porre, a tal proposito, l'Io come principio di tutta la filosofia» (PARADOXIEN, p. 36).

¹⁴⁹ Bondeli, nel momento in cui introduce il passaggio di Reinhold al realismo razionale, osserva come il passaggio di Reinhold dalla posizione di mezzo al realismo razionale si configuri in modo più esplicito come una conversione alla fede – cfr. BONDELI M. (1995a), p. 261. Valenza ritiene che «[...] il punto di vista intermedio di cui Reinhold parla si possa identificare in una filosofia che valorizzi più esplicitamente il non-sapere, evitando di sovrapporsi ad esso, senza per questo rinunciare al valore della speculazione. Forse questa filosofia potrebbe essere ancora l'idealismo trascendentale, su questo punto la posizione di Reinhold è tutt'altro che chiara, dal momento che quello fichtiano è assunto come l'unico punto di vista possibile per la speculazione, e tuttavia il punto di vista intermedio deve pur essere un punto di vista filosofico» – VALENZA P. (1994), p. 50.

¹⁵⁰ Cfr. PARADOXIEN, p. 60.

¹⁵¹ Nel 1974 Zahn affermava che Reinhold, malgrado i diversi tentativi, non è stato mai in grado di trovare una soluzione definitiva che coniugasse il realismo della fede con l'idealismo del sapere, né nella sua comprensione della dottrina fichtiana né tantomeno nell'elaborazione della propria dottrina – cfr. ZAHN M. (1974), in particolare pp. 199-201. Radrizzani conferma questa tesi e dichiara con ancora più fermezza che Reinhold non avrebbe veramente mai colto l'unità sistematica della filosofia trascendentale, restando sempre fedele al dualismo caratteristico della sua *Elementarphilosophie* derivante dalla limitazione del *Satz des Benusstseins* al solo ambito teoretico – cfr. RADRIZZANI I. (2020a), in particolare pp. 209-211.

questioni poste alla filosofia dal sano e comune intelletto. Il vero filosofo lo sa e, attraverso il sapere che crea, dev'essere in grado di mantenere intatte le certezze spontanee dell'essere umano. È proprio questa posizione, questa "ontologia minimale"¹⁵² fondata sull'origine divina della libertà, a parere di chi scrive, a porre le basi per il ritorno all'ontologia che caratterizzerà la filosofia reinholdiana nei *Beyträge zur leichtern Uebersicht* di cui intendiamo occuparci nel corso dei prossimi capitoli.

¹⁵² Cfr. VALENZA P. (2012), in particolare pp. 365-368.

II. IL GRUNDRISSE DER ERSTEN LOGIK DI BARDILI. ALCUNE INTERPRETAZIONI E CONSEGUENZE

1. IL REALISMO LOGICO DI BARDILI

Per un'analisi completa ed efficace del *Grundriß der ersten Logik* di Bardili ci vorrebbe, senza ombra di dubbio, una discussione a parte. Pertanto, in questa sede, ci occuperemo dell'opera che ha tanto entusiasmato Reinhold in modo sintetico e funzionale alla nostra ricerca, evidenziando – e problematizzando – i punti nevralgici della proposta bardiliana che poi verranno ripresi e interpretati nei *Beiträge* reinholdiani. Non ritenendo necessario introdurre biograficamente l'autore¹, esordiamo con il restituire, seppur brevemente, la sua attività filosofica facendo menzione solo di quelli che possiamo considerare i testi più importanti e offrendo una panoramica generale sullo stato dell'arte.

La critica è solita dividere in due fasi la produzione di Bardili: la prima, di impostazione psicologico-razionalista, va dallo scritto *Epochen der vorzüglichsten philosophischen Begriffe* (1788) fino ai *Briefe über den Ursprung der Metaphysik überhaupt* (1798); la seconda, di stampo prettamente logico-metafisico, vede la luce proprio a partire dal *Grundriß* (del 1800, ma apparso in realtà già alla *Michaelismesse* dell'anno precedente, occasione in cui Reinhold poté interfacciarsi con il testo per la prima volta) e include le opere scritte fino alla morte avvenuta nel 1808. Tra gli scritti di questo secondo periodo, quelli più sistematici sono i *Beiträge zur Beurtheilung des gegenwärtigen Zustandes der Vernunftlehre* del 1803 – titolo, questo, che ricorda molto le analisi storiografiche *à la* Reinhold – e i due volumi della *Philosophische Elementarlehre*, rispettivamente del 1802 e 1806². Non v'è dubbio sul fatto che l'opera principale – e al contempo più controversa e discussa, avendo in un certo modo contribuito al definitivo discernimento tra “idealismo assoluto” e punto di vista trascendentale, come ha affermato

¹ Per questo sono preziosi gli studi di GARBEIS F. W. (1979) – in cui è inclusa la bibliografia completa di e su Bardili (pp. 39-65) e PAIMANN R. (2009) che, ovviamente, è tra le ricerche più aggiornate e complete.

² Per una ricostruzione più approfondita si rinvia anche a: TOGNINI G. (1987). Sul legame tra il *Grundriß* e la successiva – e conseguente – *Elementarlehre*, ma più in generale sulla coerenza della prospettiva bardiliana nel suo complesso (dividere in fasi troppo rigide la produzione di un autore aiuta di certo a interpretare il suo pensiero, ma al contempo può risultare una forzatura) scrive Paimann: «Als Grundlegung, Analyse und Denken des Denkens setzt der *Grundriß der Ersten Logik* inhaltlich genau das voraus, was die *Philosophische Elementarlehre I* ausführt – Bardili macht demgemäß in seinem ersten Teil der *Elementarphilosophie* etwas explizit, was schon zuvor bei der Ausarbeitung des Weges zu einer ersten Logik Anwendung fand. Die Frage danach, was das Ziel der Philosophie sein muss und mit welchen Mitteln es zu erreichen ist, kann darum am Anfang des *Grundrißes* [sul fatto che il testo del 1800 sia il punto di snodo della filosofia bardiliana non si possono avere riserve – S. T.] trotz der zeitlichen Divergenz als beantwortet angesehen werden» – PAIMANN R. (2009), p. 131.

Lauth³ – di Bardili sia proprio il *Grundriß*. Com'è noto, questo scritto fu accolto in maniera positiva sostanzialmente solo da Reinhold, al quale dobbiamo tra l'altro il nome «*logischer* (o *rationaler*) *Realismus*» (realismo logico o razionale)⁴, ormai unanimemente utilizzato per riferirsi al sistema bardiliano. Per lungo tempo, probabilmente proprio a causa da un lato della considerazione negativa che ne avevano i contemporanei⁵ e dall'altro della prosa non sempre cristallina dei suoi scritti, la figura di Bardili è stata sovente trascurata dalla letteratura secondaria. Di conseguenza la sua filosofia, se e quando trattata, può dirsi di rado sufficientemente approfondita, sì da venir spesso velocemente archiviata perché oscura e contraddittoria⁶. Se da una parte non possiamo affermare che il *Grundriß der Ersten Logik* sia privo di questioni aperte o problemi irrisolti (si può dire per caso a proposito di qualche altro scritto nella storia della filosofia?), dall'altra il *Briefwechsel über das Wesen der Philosophie und das Unwesen der Speculation* tra Bardili e Reinhold, curato e pubblicato da quest'ultimo nel 1804, si rivela una preziosa risorsa per una migliore comprensione non solo del realismo di Bardili, ma anche del percorso che ha condotto l'autore all'elaborazione dello stesso⁷. In particolare,

³ Cfr. LAUTH R. (1985b). Lauth, a vero dire, si riferisce all'interpretazione di Reinhold, e in particolare alle sue lettere a Jabobi contenute in BLU V, su cui ci soffermeremo più avanti.

⁴ Siamo d'accordo con Ahlers, Bondeli e Ferraguto che distinguono il realismo di Bardili in quanto logico e quello di Reinhold in quanto razionale: cfr. AHLERS R. (2012), pp. 474-478; BONDELI (1995a), p. 282. Scrive a tal proposito Ferraguto in una nota di un saggio da poco pubblicato in cui viene evidenziata la continuità dello sforzo reinholdiano di mediare il realismo di Bardili e la prospettiva idealistica: «De fato, a expressão realismo racional, que caracteriza a versão reinholdiana do realismo de Bardili, não aparece no *Grundriß der ersten logik* de Bardili. O uso desta expressão de parte de Reinhold parece condicionado pela exigência de sintetizar o realismo racional e a posição da filosofia transcendental, antes de mais nada, em um “idealismo racional”, ou seja, em um idealismo consciente dos seus limites, que respeite a pretensão de realidade típica do realismo da consciência natural e, ao mesmo tempo, permita visualizar esta pretensão por meio das faculdades de variação fantástica, isto é, da abertura de um horizonte infinito e desvinculado de toda vinculação sensível, próprio da filosofia» – FERRAGUTO F. (2020b), p. 43. Cfr. BR, p. 83.

⁵ Manfred Zahn, in un densissimo studio in due parti del 1967, ricostruisce a grandi linee lo scritto di Bardili e sottolinea come la pubblicazione del *Grundriß* sia stata l'unica occasione che ha visto d'accordo Fichte, Schelling e Hegel (delle critiche dei quali ci occuperemo in seguito): cfr. ZAHN M. (1967a) - (1967b).

⁶ Facciamo un esempio: nel 1934 Giulio Grasselli pubblica un saggio sulla logica di Bardili, sollecitato da alcune osservazioni di Rosenkranz – e probabilmente anche di Karsch –, in cui, pur ammettendo alcune affinità tra il sistema di logica bardiliano e quello hegeliano e che il primo abbia avuto una certa influenza sul secondo, distingue nettamente le due posizioni. Lo studio è a mio parere poco accurato – ad es. l'adesione di Reinhold al *Grundriß* è considerata una ripetizione pedissequa delle argomentazioni bardiliane – e fa luce principalmente sulla non completezza della logica di Bardili, quest'ultimo introdotto come «uno di quei rivoluzionari pedanti» della Germania dotta dell'Ottocento. Ciononostante, lo studioso mette in luce, accanto all'«eccessiva astrattezza» della prima logica, il fatto che le argomentazioni bardiliane siano state fondamentali nello sviluppo dell'hegeliana «evoluzione obbiettiva del concetto». Il saggio, infatti, si conclude con l'affermazione che «tutto ciò che nello Hegel è giunto a chiara coscienza speculativa nel Bardili è appena performato o accennato in abbozzo. Considerando la formazione del pensiero tedesco che corre da Fichte ad Hegel, si può essere inclini a valutare l'influenza di Bardili sullo Hegel come una felice congiuntura risolvendosi nel fatto che il grande filosofo ha trovato un'utile materia di riflessioni nel libretto pubblicato nel 1800 dall'oscuro insegnante ginnasiale [...]. Non più che materia, torno a ripetere, ed anche brulicante di difficoltà: ma non perciò men feconda» – GRASSELLI G. (1934), pp. 140 ss.

⁷ Già Karsch era di questo avviso: «schon hier muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß der Schlüssel zu Bardilis System nicht in seinem *Grundriß der ersten Logik*, sondern in seinem Briefwechsel mit Reinhold und in seinem nachgelassenen Manuskript einer formalen Logik enthalten ist» – KARSCH F. (1925), p. 438; per approfondimenti sugli scritti di logica a cui si riferiva Karsch si veda la recente edizione curata da Paimann:

nelle prime pagine della seconda lettera contenuta nell'epistolario⁸, Bardili intende giustificare a Reinhold il proprio cammino verso quella che egli stesso considera una «metafisica anti-speculativa» che, nel suo sbocciare, è un *Gefühl*, un sentimento. Quella di Bardili – così l'autore – vuol essere una metafisica che in origine è *Glaube*, fede⁹. Nello studio e nell'approfondimento della filosofia in quanto scienza, Bardili afferma di non aver saltato nessun passaggio, essendosi formato a tutto tondo dalla filosofia greca fino alla nascita e allo sviluppo delle filosofie sistematiche, e avendo fondato la propria dottrina sulla possibilità di una critica psicologica dei concetti della metafisica in generale (il riferimento è ai *Briefe* del 1798). Questa critica, continua Bardili, è caratterizzata dall'avversione nei confronti di quei sistemi metafisici impostisi nella storia della filosofia come scienze del sovrasensibile, verso cui l'autore, da sempre interessato alle scienze naturali, nutriva forti riserve. Purtroppo, proprio a partire dallo studio della fisica come «bisogno dell'intelletto», da un'ininterrotta attenzione verso la matematica intesa come esercizio del e per il pensiero e da un forte interesse verso l'astronomia, Bardili dichiara di aver ben presto scorto, «contro la propria volontà», una sorta di urgenza intellettuale dell'essere umano, e nello specifico del filosofo, volta a costituire una scienza sull'origine della natura, sull'origine del reale, e di conseguenza *sul reale in quanto tale*. In un suggestivo passaggio della lettera in questione, leggiamo infatti:

Più la mia anima è libera e allegra, dico a me stesso, più il mio corpo è sano, più pura è l'aria intorno a me, più brillante è il cielo, più gioioso è il mondo in una bella mattina di primavera, più vividamente si risveglia in me l'idea di un Dio. Mi colloco in regioni pittoresche tra i fiori della primavera, ammiro il fascino dei loro colori, la molteplicità e la regolarità della loro organizzazione; mi costringo a immaginare [*vorstellen*]: non è nulla che vi ha fatto nascere se non la natura morta. Ma, rintracciando l'origine di ciò che, nel mio piacere, è spirituale [*geistig*], trovo che il riferimento alla legge dell'ordine, che mi entusiasmava, è in me stesso; e che di conseguenza, *senza chiara coscienza, e contro la mia volontà*, il mio entusiasmo si basava sul *pensiero* di un essere [*Wesen*] vivente, pensante, che ordina con comprensione, e non su quello di una natura morta. Con un passo leggero, quella grande idea si insinua nel filosofo [...]. L'uomo di mondo che rideva di lei nel tempio, [adesso] al crollo della sua grandezza terrena, la afferra; inaspettatamente cambia: ora chiama la sensibilità fantasma, e lei [quell'idea] *realtà*¹⁰.

Il passo citato, più poetico che filosofico, cela la peculiarità e la ricchezza della filosofia di Bardili, che viene elaborata a partire da un marcato – potremmo dire inevitabile data la

BARDILI C. G., *Kleine Schriften zur Logik*, PAIMANN R. (a c. di) (2012), fromann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt. Sulla paternità dello scritto uscito anonimo nel 1806 *Noch zwey Worte über das logische Grundverhältnis – erstes Wort* (che doveva esser seguito dalla “seconda parola”, cioè dal secondo volume), che la studiosa attribuisce a Bardili, non si è certi, dal momento che ci sono elementi che inducono a pensare che lo scritto sia in realtà di Reinhold. Ce ne occuperemo rapidamente nella storia dei rapporti tra Bardili e Reinhold.

⁸ BR, pp. 8-67.

⁹ Ivi, p. 18.

¹⁰ Ivi, pp. 20 ss. (corsivi miei).

formazione del filosofo – interesse verso la materia. Scriveva a tal proposito Bardili già nel secondo dei *Briefe über den Ursprung der Metaphysik überhaupt*:

Ciò che [degli oggetti della nostra conoscenza] è forma, lo troviamo già in un noi in quanto dato; ciò che è materia deve essere dapprima cercato»¹¹.

Lo scopo di Bardili è in principio quello di fondare una metafisica che non oblii la fisica, attraverso una dottrina filosofica in grado di armonizzare la, per dir così, spinta innata dell'essere umano («tutti gli uomini sono nati metafisici») ¹² verso il sovrasensibile con il sensibile, con la molteplicità empirica, esperibile e oggettivamente – *realmente* – presente. Secondo Bardili, infatti, il problema principale delle metafisiche precedenti risiede nel fatto che la coerenza delle dimostrazioni non intrattiene nessun legame con il reale, bensì dipende esclusivamente dall'individualità del filosofo, dal suo stato d'animo particolare, completamente slegato dalla materia nella sua oggettività; questo scacco metodologico sarebbe stato il movente primo della metafisica bardiliana. L'operazione di Bardili si configura in tal modo come una risposta al bisogno metafisico innato, da cui però, con il recupero della filosofia di Platone e quella di Leibniz, “estirpare” la coscienza particolare e individuale del fautore di una specifica dottrina¹³. La necessità di una ricerca sulla materia in quanto tale, e sul suo legame con il pensiero, avrebbe dunque spinto Bardili, che aveva rinunciato da tempo a qualsiasi tipo di «acquisizione imperitura nel regno del sovrasensibile», alla messa a punto di una «semplicissima *analisi del nostro pensiero* [*Analysis uneres Denkens*] per giungere anche solo una volta, a mezzo di una dottrina della ragione [*Vernunftlehre*], al puro [*aufs Reine*]»¹⁴, al *Prins*.

Fritz Karsch, uno dei primi studiosi che ha riportato l'attenzione sulla filosofia di Bardili, scriveva nella sua dissertazione del 1923 che il merito dell'autore del *Grundriß* sarebbe stato quello di aver sviluppato un sistema fondato sul dualismo logico tra materia e forma, a partire da un principio monistico di natura razionale, il *pensare in quanto pensare* (*Denken, als Denken*)¹⁵. Il realismo bardiliano rappresenta dunque un tentativo di conciliazione tra la materia, il principio a-logico, e la forma, che, in quanto tale, è logica. Il reale, tuttavia, per Bardili non

¹¹ BUM, pp. 5 ss.

¹² Ivi, p. 3.

¹³ Per maggiori approfondimenti sugli elementi fondamentali della filosofia leibniziana ripresi nel realismo di Bardili e Reinhold: FERRAGUTO F. (2020b), in particolare pp. 48-55.

¹⁴ BR, p. 22 (corsivi miei). Queste dichiarazioni sono del resto presenti anche nella *Prefazione al Grundriß* (cfr. per esempio: GEL, p. IV).

¹⁵ In italiano tradurremo *Denken* sia con il sostantivo “pensiero”, sia con il verbo sostantivato “pensare”, per sottolineare la differenza tra il realismo di Bardili e Reinhold e l'interpretazione fichtiana dello stesso. Per la seconda, infatti, utilizzeremo esclusivamente il sostantivo “pensiero”.

risiederebbe originariamente nella materia, bensì nella *logische Form* del pensiero¹⁶. Già a prima vista, quella di Bardili è una filosofia che si discosta dalle proposte dei suoi contemporanei, aspramente criticate dal nostro. D'altronde l'autore stesso, auto-proclamandosi – un po' come aveva fatto Jacobi – fautore dell'unico realismo possibile, non si aspettava di certo un grande assenso, tanto da mostrarsi sorpreso anche del fatto che Reinhold si fosse pronunciato a suo favore¹⁷. Tuttavia, sul carattere esclusivamente realistico della logica bardiliana pronunciamo già le nostre riserve (Paimann afferma a ragione che quello di Bardili potrebbe essere denominato anche idealismo materialistico)¹⁸, che verranno meglio dispiegate nel corso del nostro studio, riserve che però non possiamo avere nel considerare il contributo bardiliano estremamente rilevante nella cornice della filosofia classica tedesca. Ad esempio, sempre secondo Karsch, ma non solo, l'idea alla base della dottrina di Bardili avrebbe influenzato quella della hegeliana *Wissenschaft der Logik*¹⁹.

Ancora, Eduard von Hartmann, nel suo noto resoconto della storia della metafisica, dedicò un breve ma denso paragrafo alla filosofia di Bardili, ritenuta un importante punto di snodo. Particolarmente interessante è, per Hartmann, il rapporto di reciproca implicazione e interdipendenza, colto e ricostruito a livello logico, tra materia e forma: il pensiero, che per sua natura costruisce concetti, giudizi, sillogismi, dissolve la materia (*Stoff*) nella forma; allo stesso modo, però, il pensiero necessita della materia per elaborare le connessioni logico-formali. La materia, inevitabile punto di partenza, viene superata e “degradata” finendo per essere l'inessenziale (*Unwesentliches*) del pensiero, che a sua volta diviene il *reale* punto di partenza, in quanto unico presupposto della possibilità della conoscenza. La legge d'identità diviene la chiave d'accesso logica all'essere e ontologica al pensare. Così facendo, Bardili avrebbe scorto e offerto al criticismo un fondamento realistico²⁰. In ultimo, la stessa Paimann si pronuncia a favore di Bardili considerandolo uno dei partecipanti attivi del passaggio dall'illuminismo all'idealismo: il realismo logico – in particolare grazie al suo sviluppo a opera

¹⁶ KARSCH F. (1923); per le tesi di Karsch utilizzeremo tuttavia il saggio estrapolato dalla dissertazione e pubblicato sulle «Kant-Studien» due anni dopo (cfr. *Supra*, nota 7, p. 49).

¹⁷ Cfr. BR, pp. 8-10.

¹⁸ PAIMANN R. (2018), p. 145.

¹⁹ Cfr. ad esempio: GW, 11, pp. 17, 32. Su questo si sono pronunciati diversi studiosi. In linea di massima tutti (Bondeli, Paimann, Valenza, Ivaldo, ecc...) coloro che hanno approfondito la filosofia di Bardili si mostrano d'accordo – lo riconobbe addirittura Graselli nel 1934! – nel confermare la tesi di Karsch, secondo cui la dottrina di Bardili avrebbe sortito una decisiva influenza sulla logica hegeliana a partire dai manoscritti jenesi. Garbeis invece si mostra decisamente più titubante e distingue la visione bardiliana e quella hegeliana in quanto rispettivamente realismo e idealismo: «Sie haben denn beide [Bardili e Hegel] Denken und Sein identifiziert, nur daß Bardili das Denken realistisch als Sein interpretierte und demgemäß seinen rationalen Realismus usbildete, wogegen Hegel das Sein idealistisch als Denken interpretierte und so den logischen Idealismus (Panlogismus) schuf» – GARBEIS F. W. (1979), pp. 83-84. Düsing, invece, non conferma questa tesi, come ci segnala Bondeli – BONDELI M. (1995a), p. 280.

²⁰ Cfr. HARTMANN K. R. E. VON (1900), pp. 55-56.

di Reinhold, come giustamente aggiunge Ferraguto – si colora di toni tipicamente logico-trascendentali, ancorché Bardili rifiuti perentoriamente qualsiasi tentativo di accostamento della propria filosofia a quella di Fichte o qualsiasi altra forma di *idealismo*²¹.

Nei prossimi paragrafi, senza alcuna pretesa di esaustività, verranno messi in luce i presupposti e gli elementi fondamentali della dottrina di Bardili. In particolare, nella divisione ivi proposta, prefigureremo in certa misura la struttura della parte seconda della tesi, occupandoci: a) del principio supremo della *Erste Logik*; b) del rapporto soggetto-oggetto, cioè dell'applicazione del pensiero c) del “sostrato teologico” della logica bardiliana.

1. L'analisi del pensiero tra logica, ontologia e filosofia

Il *Grundriß der Ersten Logik* viene introdotto da Bardili come il risultato del proprio *Nachdenken*. Con questo compendio l'autore intende fondare, come si evince già solo dal titolo, una *logica prima*²². Ebbene, questo ci conduce subito a chiederci cosa intenda Bardili per logica prima e quale sia il rapporto tra logica e filosofia all'interno del *Grundriß*. L'opera di Bardili, in quanto *medicina mentis* – e non critica, sottolineando in questo modo la distanza metodologica da Kant – si configura come una *Vernunftlehre*, dottrina della ragione. Questa, per Bardili – e come vedremo anche per Reinhold – costituisce il fondamento e insieme il risultato della possibilità di un'unità sistematica tra logica e metafisica.

Nella *Nachschrift* (17 settembre 1799) alla prefazione (18 agosto 1799) del *Grundriß*, Bardili introduce strategicamente la propria dottrina ricollegandosi all'*Erklärung* kantiana sulla WL, da noi già menzionata: se per Kant il sistema fichtiano è insostenibile in quanto mera logica; quindi, frutto di pura astrazione da cui è impossibile dedurre un oggetto reale, per Bardili il problema sta a monte, cioè nelle logiche precedenti che non sono state in grado di adempiere il loro autentico compito. E così sarebbe proprio il realismo logico a rispondere alla vera esigenza del criticismo, fornendo finalmente alla logica il suo vero fondamento, il suo «Prius κατ' ἐξοχήν». Gli errori alla base della logica, che fino a Bardili sarebbe stata «una concrenza eteronoma di materia e forma», avrebbero dunque costretto l'autore, «che non poteva più essere soddisfatto dall'empiria»²³, alla loro rettifica: un oggetto reale, afferma il nostro, può essere derivato solo ed esclusivamente dalla logica, con cui penetrare l'altrimenti insondabile essenza dalla natura. Il compito mai intrapreso dalla logica è, a detta di Bardili, il suo vero fine e non già una «vana fatica». Anzi, in assenza di tale impresa non è possibile la

²¹ Cfr. PAIMANN R. (2018); FERRAGUTO F. (2020b).

²² GEL, p. VI.

²³ Ivi, p. XII.

fondazione di nessuna logica né tantomeno di nessuna filosofia, dal momento che la filosofia in quanto scienza universale è strettamente collegata alle operazioni logiche del pensiero. La reale fondazione dell'ontologia nella logica a partire dalla e in quanto logica diventa il *Leitmotiv* del *Grundriß*. Si badi però a non fraintendere il rapporto tra logica e filosofia: se lo scopo della filosofia è ottenere la conoscenza a priori dell'oggetto, quello della logica, che sta alla base della filosofia, è anzitutto quello di porre (dimostrativamente) un oggetto reale. Logica e filosofia non vengono dunque del tutto identificate da Bardili, ma da un lato la logica pura, col suo metodo, è una parte fondamentale e fondante della filosofia e dall'altro la filosofia è necessaria per giungere all'a priori grazie alla sua capacità riflessiva e astrattiva: possiamo affermare che la logica pura è l'*Organon* della filosofia e che le due discipline convivono in un rapporto di reciproca determinazione epistemologica.

Per derivare un oggetto reale dalla logica, occorre secondo l'autore anzitutto “purificare” la disciplina dalle derive soggettivistiche a cui è stata condotta, in particolar modo dal criticismo kantiano e da Fichte (del secondo Bardili ammette di non avere una conoscenza approfondita)²⁴, sebbene, come Paimann ci fa notare, la relazione di *Wechselbestimmung* tra logica e filosofia così come la posizione mediana tra l'intelletto comune e le scienze occupata dalla logica permettano invero di trovare dei punti di contatto tra la prospettiva bardiliana e le prime formulazioni della dottrina della scienza o delle tarde esposizioni della logica trascendentale di Fichte²⁵. Purtuttavia, come avremo verrà sottolineato a più riprese nel corso del lavoro, per Fichte è a partire dalla dottrina della scienza che possono essere fondate la logica e le altre scienze “parziali”, empiriche. L'interesse primario di Bardili, al contrario, è quello di porre immediatamente l'oggettività a mezzo della sua formalizzazione, con la quale pensare la realtà nella sua effettività – la *Realität* nella sua *Wirklichkeit*²⁶. L'ambizione di Bardili,

²⁴ Cfr. *ivi*, pp. 95-98.

²⁵ Cfr. PAIMANN R. (2009), pp. 133-135. Interessante è, da questo punto di vista, anche la spiegazione e la scansione della dottrina di Bardili a partire dalla coscienza comune, passando per una prospettiva prekantiana, e infine per mezzo della stessa dottrina di Kant, spiegazione che l'autore fornisce a Reinhold sempre nella lunga lettera che abbiamo già preso in considerazione: BR, pp. 24-67.

²⁶ Se nel tedesco contemporaneo standard i due termini possono essere usati come sinonimi, in ambito prettamente filosofico essi aprono a orizzonti diversi. La distinzione tra i due lemmi, come segnalato nell'*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, nasce in seno all'ambiguità del concetto di *realitas* che emerge a cavallo del XVIII secolo, in particolar modo in Leibniz e nella filosofia inglese. Da tale ambiguità scaturisce una domanda epistemologica e insieme ontologica sulla concezione dell'oggetto e dell'essere oggettivo (*objektives Seyn*) che rimanda alla distinzione tra *realismo* e *idealismo* e alla questione dell'indipendenza e la conoscibilità di una “realtà in sé”, a dire cioè la realtà oggettiva. Non potendo ripercorrere in questa sede l'intero sviluppo filosofico-etimologico dei due termini, ci limitiamo a chiarire che con *Wirklichkeit* ci riferiamo all'empirico, alla molteplicità intesa fenomenologicamente, mentre con *Realität* ci riferiamo all'unità ontologica dell'essere su cui si fonda il molteplice. In caso di confronto, dunque, si ritiene necessario utilizzare i lemmi tedeschi perché nella lingua italiana la traduzione immediata di entrambi sarebbe “realtà”, sebbene il sostantivo *Wirklichkeit* possa esser tradotto anche con “effettività” o “fatticità” – del resto la radice di *Realität* è latina (da *res*, cosa), mentre *Wirklichkeit* rimanda al verbo tedesco *wirken*, da intendersi come “produrre effetti”. Come emergerà in seguito, in Fichte (e in Schelling), la discussione si muove attorno alla relazione tra *Wirklichkeit* e *Sein*, nella quale il *Sein*

infatti, non è quella di dedurre le condizioni di possibilità della concettualizzazione della realtà, compito questo del trascendentalismo da cui la logica bardiliana intende discostarsi *in toto*, bensì quella di cogliere la logicità del reale.

La logica, sin dall'antichità, è stata concepita come scienza del pensiero, ma, secondo Bardili mai nessun filosofo avrebbe effettivamente e definitivamente ricavato la vera struttura logica dell'essere. Come affermerà Reinhold, Bardili vuole riformare la logica per poter rendere giustizia alla filosofia, rendendola finalmente una scienza universale e oggettiva, ponendola cioè dalla parte dell'oggetto nelle sue componenti strutturali e fondamentali. A tal fine, è necessario isolare il pensare, liberarlo cioè dalla determinazione epistemologica di un qualsivoglia agente, al fine di elevare la riflessione filosofica al concetto puro di pensiero. Il presupposto della dottrina di Bardili è che l'unico essere certo non è quello del soggetto, ma quello dell'oggetto che, a livello logico-noematico e ontologico, è indipendente tanto dai giudizi quanto dalle rappresentazioni²⁷. Come ha messo in luce Karsch, l'esigenza di Bardili è quella di riscattare una sola, pura ed esclusiva legalità logica (*logische Gesetzmäßigkeit*) sciolta dalla coscienza del soggetto pensante. Questa *Gesetzmäßigkeit* originaria sottende non solo il pensiero empirico, ma anche l'essere delle cose e le leggi vitali degli organismi²⁸. Il pensare, nella sua purezza, è e rimane oggettivo a prescindere dalle sue differenti "declinazioni", o, nel lessico prettamente bardiliano, ripetizioni. In definitiva, se non si assume una logica comune del reale e del pensiero che la compone, non si può determinare, nell'ottica del realismo logico, un criterio oggettivo che faccia interagire e corrispondere pensiero e essere, criterio che Bardili rintraccia nel principio d'identità²⁹. La filosofia deve riconoscere il principio d'identità come strutturalmente costitutivo degli oggetti e della loro esistenza, affinché si possa rinvenire l'originaria corrispondenza tra la struttura del reale e gli schemi con cui esso viene concettualizzato.

Se da un lato la prospettiva trascendentale, che avrebbe aggravato la già precaria salute della logica, si fonda su un'attività dipendente dalle facoltà conoscitive del soggetto, implicando che la realtà acquisisca il suo significato per via della sintesi, dall'altro lato l'operazione di Bardili prima e di Reinhold poi tenta di controbilanciare *a parte objecti* la

corrisponde all'assoluto – già nella *Grundlage* troviamo infatti la differenziazione tra *absolutes Seyn* e *wirkliches Daseyn*, che verrà radicalizzata e chiarita fenomenologicamente nei testi fichtiani di cui ci occuperemo (cfr. GA I/2, pp. 410). Per un più attento esame si vedano le voci *Realität* in: RITTER J., GRÜNDER K. (1992), Bd. VIII, pp. 185-211 (in particolare il rapporto tra *Realität* e *Idealität* alle pp. 186-194) e *Wirklichkeit* in: RITTER J., GRÜNDER K., GÖTTFRIED G. (2004), Bd. XII, pp. 826-846.

²⁷ Cfr. GEL, pp. 17-19.

²⁸ Cfr. KARSCH F. (1925), p. 439.

²⁹ Zahn specifica: «Elle est une identité des structures de l'être logique et ontologique, non une identité de la pensée avec l'être réel» – ZAHN M. (1967a), p. 77. Su questo si veda anche: HARTMANN N. (1972), pp. 35 ss.

possibilità di cogliere, e conoscere, la struttura fondamentale dell'essere. Con la totale inversione dei criteri di conoscenza del reale, a partire cioè dall'*analisi* del pensiero in quanto tale nella sua identità con se stesso fino alla definizione delle strutture elementari della realtà, il realismo logico mira a restituire la consistenza ontologica al reale, la quale sarebbe venuta meno per via della potenza del soggetto trascendentale – ancorché, occorre ammetterlo, il carattere trascendentale non venga colto pienamente da Bardili.

Per capire meglio l'intelaiatura logica del testo bardiliano, bisogna rivolgere l'attenzione ai caratteri interni e specifici del pensiero puro. Il *pensare in quanto pensare nel pensare e attraverso il pensare* (*A als A in A durch A*) viene presentato come il presupposto fondamentale della logica-ontologia elaborata nel *Grundriß*³⁰. *Ca va sans dire* che un'operazione come l'*analisi* del pensiero nel suo carattere pre-rappresentativo può aver luogo solo nell'ambito logico. Sul piano discorsivo-espositivo, infatti, il pensiero così inteso viene restituito con la locuzione *Denken, als Denken*, per mezzo della quale Bardili cerca di mettere in evidenza l'unità e l'identità con se stesso del pensiero. L'inciso *als Denken* – in cui l'*als* non viene sostantivato come nella dottrina dell'immagine di Fichte – che accompagna pressoché tutte le occorrenze del termine all'interno del *Grundriß*, del *Briefwechsel* e dei *Beyträge* reinholdiani, vuole infatti ricalcare l'unità logica del principio d'identità $A=A$. In questo modo Bardili intende esprimere l'incorruttibilità, l'immarcescibilità del pensare originario che, immediatamente cioè senza mediazione di alcun tipo, si presenta ontologicamente libero da ogni contingenza. Dislocandoci semanticamente, potremmo considerare il *Denken, als Denken* allo stesso tempo come il nero e il bianco dello spettro dei colori: se consideriamo i diversi colori come quelli che per Bardili corrispondono ai diversi giudizi, sillogismi, concetti ecc., il *Denken, als Denken* è il nero in quanto colore a-cromatico con luminosità teoricamente nulla che deriva dalla combinazione (unità o, nel lessico specifico "sintesi sottrattiva") di più colori di pigmenti non rinvenibili a occhio nudo (potremmo dire senza *Analysis*); d'altra parte esso è il bianco in quanto colore comunque a-cromatico, con alta luminosità senza però una tinta specifica, che contiene tutti i colori dello spettro elettromagnetico (nella teoria dei colori in questo caso si parla di "sintesi additiva"). Siamo di fronte a colori a-cromatici che, presi isolatamente, superano le differenze delle diverse tinte. Ancora, come in fisica lo spettro elettromagnetico rappresenta il complesso di tutte le frequenze delle radiazioni elettromagnetiche, nella filosofia di Bardili il pensiero puro contiene – e insieme precede, essendone il fondamento onto-logico – l'insieme di tutte le possibili dimostrazioni.

³⁰ Cfr. GEL, pp. 15, 71, 87, 90, 115, 167, 180, 201, 204, 213, 295, 324, 332, 358. In relazione al presupposto (*Voraussetzung*) si vedano le dichiarazioni di Bardili in BR, pp. 85 ss.

Anche la trattazione bardiliana del *pensare, in quanto pensare* inizia con un'analogia che, per quanto più mirata della nostra, non viene introdotta dall'autore. Infatti, il parallelismo tra il pensare e il contare (*Rechnen*) avvia bruscamente lo scritto:

§1. Chi conta, pensa. Ma pensa, senza descrivere nient'altro nel pensiero se non il suo stesso pensare. Solo nel calcolare [*Berechnen*] descrive il suo pensiero in un oggetto esterno al pensiero stesso.

§2. Chi conta, senza calcolare, non pensa a niente al di fuori di ciò che l'azione del suo stesso pensare esprime, e comunque pensa; pertanto descrive l'azione del suo pensare nel modo più nitido e puro possibile³¹.

Il *pensare* nella sua purezza può essere accostato all'atto del *contare* (*Rechnen*), ma non a quello del *calcolare* (*Berechnen*): il *pensare*, così come il *contare*, per Bardili riposa sull'infinita ripetibilità di un'unità sempre identica a se stessa, la cui purezza non viene "affetta" da elementi esterni al pensare stesso, come avviene invece nel processo del calcolo³². Il contare, da non confondere però con il rappresentarsi i segni numerici – come poi farà Fichte nella sua recensione al *Grundriß* – che presuppone un soggetto, è un'attività auto-determinantesi, in se stessa conclusa: il contare è un'operazione che si dispiega entro i limiti della propria struttura aprioristica, situandosi in un orizzonte, per dir così, sovrasensibile (o non-sensibile, ultrasensibile, *unsinnlich*) di collegamenti esclusivamente logici. Il *pensare, in quanto pensare* abita quindi una dimensione precategoriale: la *logica prima* ha il compito di formalizzare la struttura intrinseca del pensare, in quanto la sua formalizzazione è la *conditio sine qua non* della possibilità di conoscenza del reale. Il *Denken, als Denken* viene presupposto e analizzato in quanto identità che si ripete in ogni atto umano, identità libera da qualsiasi differenza di quantità o qualità, modalità e relazione, vieppiù scevra dalla possibilità della sua negazione, visto che la negazione introduce un non-pensiero (*Nicht-denken*)³³. Il pensiero originario non patisce cambiamento, negazione, distinzione: è retto dal principio di identità e dal principio di non-contraddizione.

Dal momento che nel giudizio come legame tra un soggetto e un predicato sopraggiungono per la prima volta le differenze, è la copula che li mette in relazione a rappresentare la dimostrazione logica di questa identità assoluta e immutabile che è il pensiero puro. Questo, infatti, nel suo costituire il fondamento dei giudizi, non ha spazio per ciò che lo contraddice, ovvero lo nega, ovvero lo distingue da se stesso. La negazione quindi,

³¹ GEL, p. 1.

³² Cfr. §3 – ivi, p. 2.

³³ Cfr. ad esempio: ivi, pp. 6, 9, 11, 24, 117, 296-297.

argomenta Bardili, non può essere mai collocata in ciò che in un giudizio è l'*Est* in quanto copula³⁴. In definitiva, per Bardili nei giudizi, e altresì nei sillogismi (in questo caso nella loro conclusione, nell'*also, ergo*), la copula rimane l'elemento inalterato e inalterabile che esprime la forma logica del pensiero; la negazione dell'esistenza di un determinato oggetto, del resto, a livello logico-proposizionale, non corrisponde alla negazione dello "è" della copula, bensì a quella dell'oggetto determinato, al quale viene negato l'attributo di esistenza³⁵.

La logica del *Grundriß* vuole così portare a compimento la scienza del pensiero, la *Lehre vom Denken*, il cui postulato fondamentale deve essere l'esistenza di un'unità suscettibile a infinita ripetizione che si può cogliere, sul piano logico, nella sua *Einheitsfunktion*: la legge d'identità, condizione sotto la quale esiste il pensiero (A è eternamente A) non è un singolo giudizio, bensì *describe* ciò che il pensiero, ripetendosi, produce in ogni giudizio; orbene, essa è un imperativo sempre "affermativo", che non può cioè essere negato – l'imperativo dell'essere eternamente uno³⁶. A partire da tali assunzioni, la *Vernunftlehre* di Bardili si profila come teorizzazione e formalizzazione degli *Essentialia constitutiva* del pensiero puro attraverso cui coglierne l'essenza principale e il carattere "ontologicamente logico". Nelle prossime pagine, seguendo le argomentazioni dell'autore e riportando in parte la sua critica al punto di vista trascendentale, cercheremo di capire meglio il processo conoscitivo nell'ottica del realismo logico. Bisogna però mettere in chiaro che, pur presentandosi come testo sistematico, il *Grundriß* contiene, nella sequenza delle molteplici tematiche affrontate, diversi "anacoluti argomentativi". Oltretutto, l'iniziale divisione in paragrafi dell'opera non è rispettata e a un certo punto viene abbandonata, per cui, con il supporto della letteratura critica già in parte dichiarata, cercheremo di fare ordine e di enucleare i nuclei tematici che ci saranno utili al successivo approfondimento del realismo reinholdiano.

2. Pensiero e applicazione – oggettività e soggettività – forma e materia

La principale caratteristica della logica prima risiederebbe nella messa in luce della realtà della conoscenza, una conoscenza che non deriva da un produrre (*Hervorbringen*) rappresentativo, bensì dalla fondazione di una metafisica che prende atto della limitatezza del ragionare

³⁴ Ivi, pp. 6-10.

³⁵ «Nella proposizione "questo non è", ciò che è negato non è lo "è" come copula (non potendo la negazione introdursi nell'affermazione) ma soltanto l'esistenza dell'oggetto» – IVALDO M. (1987), p. 108; si veda ad esempio: GEL, p. 296.

³⁶ «Un imperativo – si tratta qui dell'intero (e non solo della metà pratica) pensiero concepito a partire della legge d'identità (A è eternamente A), non può mai diventare un non-imperativo, in relazione a un oggetto esso può permetterlo o vietarlo» (ivi, p. 17).

umano. Solo in tal modo, cioè a partire dal riconoscimento della dimensione originaria del pensiero grazie a un'«innata» «disposizione logica», la filosofia può ottenere la legittimazione della sua pretesa scientifica.

Utilizzando la terminologia bardiliana, solo a seguito della presupposizione del *pensare*, in quanto *pensare* può esser inverata la sua applicazione (*Anwendung*). La distinzione tra pensiero e applicazione del pensiero, legata a quella tra materia e forma, è una delle colonne portanti del sistema di Bardili e della critica alla filosofia di Kant e dei suoi successori. Pensiero e pensiero applicato, infatti, pur nel loro legame assoluto, debbono essere riconosciuti nella loro specificità. Se il *Denken, als Denken* funziona secondo il principio d'identità e della ripetibilità dell'uno, con l'applicazione del pensiero (*Anwendung des Denkens*) si entra nell'ambito della concettualizzazione dell'oggetto di conoscenza. Kant avrebbe misconosciuto, secondo Bardili, il vero significato del *pensare*, permettendo, con la sua *Critica della ragion pura*, di conoscere (*Erkennen*) ancor prima di pensare³⁷, ovvero scambiando il *pensare* con il *rappresentare* (*Vorstellen*). Infatti, Kant, considerando il *Denken* una determinata modalità rappresentativa, cioè quella che riguarda gli oggetti al di fuori dell'esperienza, ha trascurato l'identità logica tra pensare e essere; inoltre, nella teorizzazione dell'appercezione trascendentale, ha attribuito al pensiero un'accezione empirico-psicologica³⁸. In assenza del pensiero puro a fondamento dell'argomentare filosofico, che ne costituisce quella che potremmo chiamare estrinsecazione sebbene il pensiero non esca mai da se stesso, non avrebbero luogo né percezioni temporali né percezioni spaziali. Solo grazie alla costante attività del pensiero nella ricerca del fondamento può essere compresa l'oggettività rintracciabile e operante in ogni singolarità. L'oggettività scaturisce dalla, per dir così, soggettivazione del pensiero, solo qualora quest'ultimo venga dapprima penetrato nel suo in sé. È bene chiarire che l'identità che caratterizza il pensiero puro si distingue dalla schellinghiana indifferenza assoluta di soggetto e oggetto: nel sistema di Bardili oggetto e soggetto sono subordinati all'identità assoluta (ed esclusiva) del *Denken, als Denken*.

L'errore princip(i)ale della filosofia trascendentale, il suo «oblio dell'essere», deriva secondo Bardili da un non ben definito campo di applicazione del pensiero causato dal capovolgimento del principio e dalla confusione tra piano onto-logico e piano rappresentativo: il pensiero, nella prospettiva kantiana, viene considerato a partire dalla sua necessaria applicazione, mentre per Bardili il pensiero in sé non è un atto della coscienza, ma

³⁷ Cfr. GEL, p. 17.

³⁸ Cfr. GEL, pp. 75-79. Su questo: BONDELI (1995a), pp. 285-286. I paragrafi a cui Bardili fa riferimento nella sua critica alla filosofia di Kant sono i §16 e §22 della KrV. Sulla rappresentazione in Kant, che qui non possiamo approfondire, rimandiamo tra i tanti studi a: CAPOZZI M. (2002), pp. 343-351.

opera indipendentemente da essa. In questo modo viene negata da Bardili la possibilità in generale di una logica trascendentale a seguito della riduzione della filosofia critica a mero psicologismo e soggettivismo³⁹. L'oggettività può aver luogo solo a partire dal *Denken, als Denken* nella sua applicazione, attraverso cui la materia, dissolvendosi nella forma cui originariamente co-appartiene, diviene oggetto della conoscenza. Con l'applicazione del pensiero alla materia, da cui si ricava un oggetto *reale*, ha inizio la vera e propria conoscenza (*unser Erkennen*):

Questo oggetto, in quanto oggetto, non è l'inizio del pensare stesso – il pensare stesso non inizia e non finisce – bensì [è l'inizio] dell'applicazione del pensare alla materia, è un pensiero [*Gedanke*] puro, alla base di ogni conoscere [...]⁴⁰.

Ebbene, l'anti-trascendentalismo di Bardili⁴¹ si esplica nella de-soggettivazione del principio e nel dispiegamento, nella “particolarizzazione”, dello stesso nella sua applicazione alla materia. Ripercorrendo *grosso modo* la spiegazione di Bondeli⁴², vediamo che il concetto di applicazione nel realismo logico si articola in tre momenti:

1) la divisione originaria (*Ur-Teilung*, da cui *Urteil*, giudizio)⁴³ tra pensiero (A) e materia (C), entrambe necessariamente presupposte – nella denominazione *realismo logico*, la designazione del sistema di Bardili come realismo deriva dalla presupposizione della materia nella sua molteplicità e l'attribuzione del carattere logico dalla presupposizione del pensiero puro. L'applicazione coincide con la negazione (*Vernichtung*) della materia, cioè della molteplicità, nel e attraverso il pensiero, che ne è la forma unificante. Senza questo processo di negazione, «il pensiero non arriva a qualcosa che sia qualcosa di pensato [*zu einem Etwas*,

³⁹ Cfr. GEL, pp. 350-360.

⁴⁰ Ivi, p. 69.

⁴¹ Oltre che dallo stesso titolo completo dell'opera, la tradizione in cui si inserisce Bardili è chiarita anche dalla dedica del *Grundriß*: esso è destinato infatti a noti avversari del criticismo come Herder, Schlosser, Eberhard e soprattutto a Nicolai.

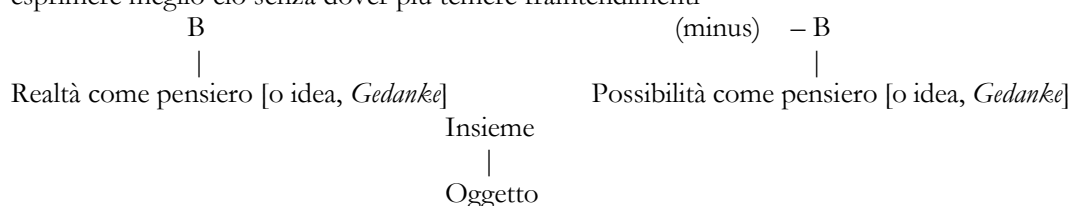
⁴² BONDELI M. (1995a), pp. 296-299.

⁴³ Sull'ambiguità della *divisio originaria* nel testo bardiliano siamo in completo accordo con Valenza: l'utilizzo dell'idea di divisione originaria rimane ambigua, perché con la «divisione non si intende il rapporto tra la coscienza finita e l'assoluto che sarebbe espressa dal giudizio, né si intende la posizione di sé della coscienza. Non è il primo caso perché il “*Prins*” è indicato non come un mistero, ma un'operazione comprensibile, l'A infinitamente ripetibile come A, e poi Bardili non introduce il tema della coscienza finita, lo stesso pensiero applicato è ancora pensiero in generale, non coscienza dei singoli oggetti. Non è il secondo caso perché, come abbiamo visto, è stato escluso che il pensiero sia un'attività soggettiva. Siamo così restituiti alla definizione prima data del pensiero come operazione e regola assoluta» – VALENZA P. (1994), p. 59. Zahn invece – grazie però a un riferimento al secondo volume della *Elementarlehre* – colloca la divisione originaria nel *plus* della materia a cui si applica il pensiero: «ce n'est que par le “plus” de la matière, c'est-à-dire par l'application de la pensée à ce “plus” que se produit une séparation, séparation originaire (*Ur-Teilung*) de la pensée et de la réalité. De son côté, la non-identité de la matière doit être postulée pour qu'il soit possible de penser la pensée dans son application – ZAHN M. (1967a), p. 77.

als Etwas Gedachtem]»⁴⁴ – vedremo successivamente come Reinhold, invece del termine *Vernichtung*, si serva di *Aufhebung*;

2) dall'articolazione tra materia e forma (A + C) – in cui nessuna delle due può risolversi nell'altra – si ottiene un oggetto che al suo interno si scinde secondo la forma nella sua possibilità, *Möglichkeit* (– B) e secondo la materia nella sua realtà o effettività, *Wirklichkeit* (B), a dire cioè che l'oggetto è insieme Non-B e B. Scrive Bardili:

[...] in altre parole, ciò significa che il pensiero attraverso la sua applicazione alla materia si procura [*verschafft sich* – potremmo tradurre anche con “produce” – S. T.] un oggetto = B, Non-B, oppure, nel modo in cui, dopo aver sotteso il pensare [*Denken*] che lo mostra, posso esprimere meglio ciò senza dover più temere fraintendimenti



come un qualcosa in un pensiero, come rappresentazione, e precisamente, superata la mancanza di un pensiero in essa, non più mera rappresentazione, ma anche senza un altro plus, essenziale e necessario alla possibilità del pensiero di un qualcosa⁴⁵.

B – B rappresenta la formula dell'estensione in generale, da cui Bardili ricava l'oggettività di spazio e tempo, da non trattare come forme pure dell'intuizione, bensì come «modi speciali» del pensiero, il cui modo generale è, come detto, la sua infinita ripetizione⁴⁶. La conoscenza appare sostanzialmente come il legame di possibilità e realtà, per cui l'oggetto in generale è costituito da un legame di fondo tra due opposti: l'oggetto è insieme *Konjunktion* e *Disjunktion* di B e – B. Si tratta in fin dei conti di ripensare, in termini anti-trascendentali, la riflessione A+C in (B – B + C) che rappresenta l'unificazione tra pensiero e materia – nel suo senso metafisico, come in Ploquet a cui Bardili si ispira apertamente⁴⁷.

3) La possibilità, infine, di concepire un oggetto concreto determinato (+b), che corrisponde al *plus* cui si riferisce Bardili nella citazione testé riportata. In altre parole, la reciproca irriducibilità di forma e materia (A+C) ha luogo in relazione a un particolare carattere che moltiplica e diversifica gli oggetti tra loro (che produce il *Neben- und Nacheinander*

⁴⁴ GEL, p. 67.

⁴⁵ Ivi, pp. 68 ss.; si vedano anche le pp. 167 ss.

⁴⁶ Cfr. ivi, pp. 71 ss.; 96 ss., 101 ss. Tognini osserva che Bardili, nella critica a Kant sul tempo, sovrapporrebbe «lo schema di Eberhard a quello della deduzione soggettiva kantiana [...]». Questo, continua lo studioso, «consente anche di derivare immediatamente il tempo, come primo modo speciale, attraverso una teoria che potrebbe ricordare la concezione kantiana dell'autoaffezione attraverso il tempo; ma, come Bardili non parte in effetti dall'io penso kantiano, così il risultato che ritiene di dover ottenere è l'identificazione della temporalità con l'impulso fondamentale che compete al soggetto pensante in quanto esteso e fisiologico» – TOGNINI G. (1987), p. 816.

⁴⁷ Su questo: FERRAGUTO F. (2018), pp. 659 ss.

degli oggetti particolari), un «moltiplicatore» della forma della materia: $A + C = B - B + b$ ⁴⁸. Dal processo di negazione della materia a opera del pensiero, resta nella materia un residuo ineliminabile che, come chiarisce Ferraguto, è l'espressione di un impulso (*Impuls*, e non il *Trieb* tipico del linguaggio fichtiano); con le parole di Bardili «un qualcosa dell'impulso (attraverso la vita animalesca)», che il pensiero, non potendo riportare a sé, “trasferisce” alla materia cui viene applicato⁴⁹; si tratta di un impulso che, come gli altri elementi tirati in ballo, ha da essere *pensato a partire dal pensiero*. L'elemento residuale della materia non più annullabile si identifica quindi con la sua forma intrinseca. Il tratto precipuamente realistico della logica bardiliana risiede nel fatto che la materia in quanto materia non può essere conosciuta in senso assoluto, ma di essa può essere conosciuta solo la forma. La materia “in sé” resta dunque una X inconcepibile, che corrisponde, dovrebbe ormai esser chiaro, a ciò che resiste al processo di dissolvimento della materia nel pensiero. Bardili specifica che questa X inconcepibile non equivale alla kantiana cosa in sé, che sarebbe compromessa dall'iniziale capovolgimento dei piani⁵⁰.

La congiunzione simultanea di questi tre momenti, che abbiamo dovuto necessariamente condensare in pochi passaggi, corrisponde alla legge suprema che è condizione della comprensione della natura, della quale si può “ripercorrere” il ritmo, *Rythmus*:

Quando tutte le contraddizioni vengono superate, e viene in esser la determinazione esaustiva delle idee fondamentali, allora *l'uomo e la natura entrano in un unico ritmo, o, l'intero ritmo si mostra lì nell'uomo, come interrotto attraverso la materia, in un divenire consapevole*. La filosofia deve essere la stessa per la natura e per l'uomo. Una mera logica umana che non fosse allo stesso tempo valida per la natura non sarebbe logica. Il pensiero, come un pensiero attaccato, soggettivamente, a un'individualità, non sarebbe altro che un vano rattoppo [*Flickwerk*]; non sarebbe nemmeno un pensiero⁵¹.

La formula generale di questa legge logica $\frac{-B+b}{B}$ consente di cogliere il movimento della natura e del pensiero. La natura, a mezzo dell'applicazione del pensiero, si mostra per dir così nella “sua vera natura”, ovvero come un sistema organico costituito di potenze, le quali

⁴⁸ GEL, p. 171.

⁴⁹ Cfr. FERRAGUTO F. (2015a). Su questo: GEL, pp. 104-106.

⁵⁰ Non potendoci soffermare ulteriormente su questo punto, riportiamo la sintesi di Ivaldo: nella sua critica a Kant, Bardili «trova ingiustificate la separazione kantiana fra fenomeno e cosa in sé e la limitazione della conoscenza universale e necessaria al fenomeno [...]. Secondo Bardili Kant rifiuta alle idee della ragione quel carattere categorico che egli, ma senza prova, attribuisce alle categorie» – IVALDO M. (1987), p. 111. Cfr. GEL, pp. 50 ss; 102. Sulla cosa in sé si veda anche: BUM, p. 6. Sulla specifica natura del realismo bardiliano, inoltre, Tognini aggiunge che «l'unica rettifica che Bardili introduce rispetto a un realismo dell'estensione è la clausola per la quale pensiamo “dall'oggetto” [*aus dem Objekt, aus der Materie*, come se ci fosse una fuoriuscita dalla materia in sé – S. T.] la sua struttura corporea (estensione), piuttosto che pensare l'oggetto come identico con essa» – TOGNINI G. (1987), p. 815.

⁵¹ BR, p. 86 (corsivi miei). Sul ritmo della natura cfr. anche: ivi, pp. 93, 105, 216, *passim*.

corrispondono ai diversi gradi di compenetrazione e/o negazione della materia nella forma del pensiero. La scala di potenze della natura va dalla conoscenza più elementare del mondo a quella più complessa, componendosi a salire da pianta, animale, essere umano (che ovviamente raggiunge il più alto grado di conoscenza grazie alla struttura logica del pensiero di cui può divenir cosciente) e Dio.

Ora, a partire dall'«impulso del pensiero», e anche questa volta come per il parallelismo tra pensare e contare in maniera brusca e non del tutto cristallina, Bardili elabora una teoria della coscienza, che ci sembra utile riportare al fine di collegarci alle prossime riflessioni e di rendere coerente il nostro studio nel suo complesso. Posta l'identificazione, a cui si ispirerà poi Reinhold, tra soggettività e individualità, che segue alla riduzione della filosofia trascendentale a psicologismo, Bardili intende mettere in chiaro il ruolo della coscienza nell'atto conoscitivo. Così come l'impulso, in quanto elemento residuale ineliminabile, non può essere negato, bensì *pensato* come ciò che nel pensiero rimane impulso, allo stesso modo la vita dell'uomo, *das Leben des Menschen*, in quanto vita, deve essere pensata come ineliminabile nel dissolvimento materiale del pensiero. Con le parole di Bardili:

La vita dell'uomo in quanto vita è la sua coscienza [*Bewusstsein*], *che* (non come) egli vive. La coscienza, *che* egli vive (quindi anche ciò che è essenzialmente connesso ad essa in quanto impulso, il sentimento in quanto sentimento, la pulsione in quanto pulsione) [qui Bardili usa il termine *Trieb* – S. T.], questa coscienza, *che* egli vive, nell'uomo in quanto uomo non può essere negata attraverso il pensiero nel pensiero, piuttosto dev'essere pensata, accanto agli elementi ad essa connessi, a partire da esso. Essa [la coscienza] è una forma, ma non una forma del *pensare in quanto pensare*, bensì della materia, e precisamente della materia, nella misura in cui da essa scaturisce un impulso per il pensiero⁵².

La coscienza è una forma della materia, non del pensiero puro, ed è per questo che secondo Bardili occorre ricollocarla nella filosofia, accompagnandola di nuovo nel mondo materiale di cui partecipa dati i suoi caratteri di molteplicità e mutevolezza. La coscienza, accanto agli elementi sopra elencati come il sentimento, le pulsioni ecc..., e insieme con l'apprensione, l'appercezione e le rappresentazioni, va a costituire quella che Bardili definisce individualità, della quale, per ricollegarci all'applicazione del pensiero di cui abbiamo sopra discusso, deve essere eliminato ciò che è materia. Il «divenir cosciente individuale», in quanto materia, è un oggetto del pensiero, e non il pensiero in sé. Esso è, per l'appunto, il *plus* richiesto per la possibilità dell'applicazione del pensiero⁵³.

⁵² GEL, pp. 106-107 (corsivi miei).

⁵³ Il «passaggio» da individuo a essere umano è tematizzato in: BR, pp. 291 ss.

La trattazione di Bardili, a parere di chi scrive, risulta però su questo punto oscillante e alle volte incoerente (essendo fondata più su presupposti che su dimostrazioni), ancorché il *fil rouge* alla base rimanga nitido. Kant e, dopo di lui, Reinhold e Fichte si sarebbero arrestati a livello della rappresentazione soggettiva, quindi individuale⁵⁴, astraendo non da questa, ma a partire da questa; essi non avrebbero dunque mai *pensato* la realtà, dacché l'*immagine* prodotta dall'applicazione del pensiero alla materia, cioè dall'*antitipia* della conoscenza, secondo Bardili ha da essere necessariamente ricondotta alla radice ontica dell'oggetto, del quale la materialità (o l'elemento irrazionale) – riassume bene Guidetti rifacendosi a Karsch – «non è assenza di logico, ma possibilità di *diverse modalità* di pensiero. In tal senso, l'alogico, lungi dal presentarsi come la negazione del logico, è viceversa la condizione imprescindibile per il suo contatto con l'infinita molteplicità dell'essere»⁵⁵. Cionondimeno, non possiamo evitare di notare come tale elemento alogico vada a compromettere la compattezza del sistema.

Tornando a Bardili, nel pensiero l'oggetto non è “semplicemente” rappresentato, ma viene *realmente* conosciuto (*erkannt*), grazie all'elevazione dei momenti della forma alla loro possibile concettualizzazione, affinché il reale venga pensato dal soggetto conoscente nella sua intrinseca logicità. La rappresentazione, infatti, se non prodotta a partire dalla presupposizione dell'identità originaria, è concepita da Bardili come una forma subordinata di applicazione del pensiero: essa, *ri-presentando* «il momentaneo e il mutevole di un fenomeno in quanto fenomeno [...] è già secondo la sua natura, l'esatto opposto di ciò che, nel e attraverso il pensiero, è stato reso il *realmente pensato* di un oggetto»⁵⁶. E questo può aver luogo proprio nell'applicazione del pensiero, grazie a cui l'essere umano si riconosce come tale, visto che «solo nel divenir consapevole umano emerge l'intero processo attraverso il quale la pianta, così come qualsiasi rappresentazione animale, viene prodotta secondo il suo

⁵⁴ Cfr. GEL, p. 95.

⁵⁵ GUIDETTI L. (2008), p. 27. Che quella di Bardili possa essere definita, come fa lo studioso, un'ontologia dell'immagine non mi convince del tutto, soprattutto perché, come lo stesso Guidetti afferma dopo qualche riga, Bardili non fornirebbe una vera risposta alla domanda su ciò che dona senso alle immagini, sebbene a mio avviso il pensiero puro, accompagnato dal riferimento all'Essere, possa essere considerato ciò che da senso a tutti i momenti del pensiero nella sua applicazione. Certo, l'immagine in quanto tale non sembra avere una consistenza ontologica di per sé: si veda ad esempio GEL, p. 266 in cui l'immagine, *Bild* ($B - B + b$) costituisce in un certo senso il passo che precede la possibilità della conoscenza della natura, la cui formula è $\frac{-B+b}{B}$. Per Karsch, invece, il vero principio del sistema bardiliano è la materia: «Bardilis Erkenntnislehre wurzelt, wie schon erwähnt, in seiner Onto-logie. Erkenntnis ist für den logischen Realismus Erkenntnis der Natur, in überwiegender Betonung der apriorischen Erkenntnis. Es gibt ja die von jedem denkenden und erkennenden Subjekt unabhängige, realseiende, objektive Natur, gerade auf Grund der Materie. Also werden im Erkennen *nicht Inhalte erzeugt*, wie die Idealisten meinen, *sondern der Inhalt der Welt „reflektiert“ sich nur, „wiederholt“ im erkennenden Subjekt*» – KARSCH F. (1925), p. 449 (corsivi miei). Rimandiamo su questo punto anche a HARTMANN N. (1972), p. 41.

⁵⁶ BR, p. 38. Su questo si veda anche GEL, pp. 78-80. Cfr. VALENZA P. (1994), p. 59 e ZAHN M. (1967a), pp. 79 ss.

fondamento e la sua essenza»⁵⁷. La coscienza, in questo modo, lungi dal coincidere con il pensiero, è il *plus* che rende possibile il passaggio dall'animalità $\frac{-B^2 + b^2}{B}$ (Bardili parla in questo caso di *Tiermensch*, ovvero l'uomo che non si eleva al pensiero – al contrario di Reinhold, infatti, Bardili non riconosce all'animale una vera e propria capacità rappresentativa) all'umanità $\frac{-B^3 + b^3}{B}$ (pensiero razionale), unica potenza che può penetrare veramente il pensiero nella sua essenza, attraverso la cui formalizzazione logica la filosofia diviene una dottrina universale⁵⁸.

3. *Il pensiero tra logica, coscienza morale e teologia. Quale ontologia?*

Consci della parzialità della nostra restituzione del sistema bardiliano, ci chiediamo adesso quale, viepiù se sia effettivamente presente una declinazione della logica prima in ambito pratico. Anzitutto, sembra che il processo di applicazione non sia propriamente in grado, perlomeno nella modalità in cui viene trattato da Bardili, di sopprimere la trascendenza del pensiero puro, corroborata progressivamente dalla sua caratterizzazione all'interno del *Grundriß*. Nel testo, infatti, il pensiero viene rimandato direttamente a un Essere o, in altri luoghi, si identifica con un «Essere necessario», «*Ens unum, verum, bonum*», ecc., che si manifesta nell'uomo (anche solo nella «ragion pratica») e che la filosofia ha da dimostrare⁵⁹.

Come suggerisce Valenza, nella cornice della polemica antikantiana che fa da sfondo al sistema bardiliano, il riferimento all'Essere (caratterizzato da evidenti «tratti eleatici»), potrebbe corrispondere al tentativo di ottenere l'unità di ragione teoretica e ragione pratica, superando così i risultati delle due *Critiche* kantiane⁶⁰. E questo, a nostro avviso, sarà uno dei principali moventi dell'adesione reinholdiana al *Grundriß* che verrà successivamente discussa. Infatti, i risultati – o dovremmo forse chiamarli presupposti? – che possiamo definire teorici della logica bardiliana vengono estesi contemporaneamente all'ambito pratico: il riconoscimento (*Anerkennung*) dell'*A in quanto A, in A e attraverso A* risveglia la “monade sognante”; l'uomo che ri-conosce il pensiero incondizionato è altresì un uomo morale – colui

⁵⁷ BR, p. 128. Hartmann in questo senso ha chiarito che «per l'esistenza nella natura di quei tipi fissi, i quali debbono giacere contemporaneamente a fondamento del soggetto conoscente, Bardili si richiama alle idee platoniche. Questi tipi costituiscono l'“essere”, il quale precede intemporalmente ogni divenire» – HARTMANN N. (1972), p. 39.

⁵⁸ Cfr. GEL, pp. 326-330.

⁵⁹ Cfr. ad. es. *ivi*, pp. 90-95; BR, pp. 29, 153, 206, 240.

⁶⁰ VALENZA P. (1994), p. 59.

che «pensa logicamente, agisce, nella misura in cui un pensiero logico è alla base del suo agire, moralmente»⁶¹.

Ora, però, definire la logica di Bardili una filosofia pratica sarebbe una forzatura, vieppiù poco aderente alla natura specificamente logico-dimostrativa del *Grundriß*. A ben vedere, infatti, anche l'interrogazione sul ruolo del *Gewissen* – che abbiamo visto essere un tema fondamentale degli scritti sull'*Atheismusstreit* – nel *Briefwechsel* sembra essere una preoccupazione di Reinhold, ancorché, come sottolineeremo in seguito, il tanto rivendicato “primato del pratico” nei *Beyträge* non emerga in modo cristallino⁶².

Se da una parte il pensiero incondizionato, al quale vengono attribuiti i caratteri di illimitatezza, intellegibilità, immutabilità e che nel corso dell'esposizione bardiliana finisce con il coincidere con Dio, viene collocato, nonostante la sua *strutturale applicabilità*, in una sfera altra che trascende il molteplice; dall'altra possiamo invece notare che le stesse attività assolute e pre-soggettive del *pensare* e del *contare* vengono ascritte a Dio, sicché il pensiero («*dieses wahre Eins*»), inteso come A ripetibile in quanto A all'infinito, si identifica anche con la sua manifestazione⁶³. Rimane dunque ambigua l'autentica natura del *Denken, als Denken* che sembra quasi “condannato” a soggiornare permanentemente in uno *Spannungsfeld* tra immanenza e trascendenza che non è in grado di assicurare da un lato la sua intrinseca logicità e dall'altro la sua *reale* collocazione. Ad esempio, nel capitolo conclusivo del *Grundriß*, leggiamo che la formula $\frac{-B+b}{B}$ «rimanda inevitabilmente e con incontestabile apoditticità a un'essenza delle essenze» e che nella coscienza morale [*Gewissen*] – introdotta *ex abrupto* – si manifesta Dio «il quale, in quanto Dio, è tutto ciò che è in se stesso e attraverso se stesso»⁶⁴. Ebbene, oltre all'elemento alogico di cui abbiamo sopra discusso che si insinua nel sistema bardiliano compromettendone in parte la rigorosità, non siamo in questo caso di fronte all'abbandono del campo prettamente logico in favore di quelli della fede prima e della speculazione poi? A ben guardare, infatti, la rivelazione nel *Gewissen* e il necessario passaggio per il *Bewusstsein* obbligano Bardili a ricorrere a due mezzi rappresentativi che, attraverso l'*analisi* del *Denken, als Denken*, aveva intenzione di ricusare⁶⁵.

⁶¹ BR, p. 286.

⁶² Sulle declinazioni pratiche del realismo razionale torneremo nel capitolo terzo della seconda parte. Per il momento, però, ci sembra opportuno segnalare che nel quarto quaderno dei *Beyträge* Reinhold riporta quattro lettere di Bardili *Sulla relazione dell'intelletto con la giustizia* (*Über das Verhältnis des Verstandes zur Rechtschaffenheit* in BLU IV, pp. 1-103) in cui Bardili critica – così Reinhold nel *Vorbericht* – la «vecchia, la nuova e la più recente confusione della conoscenza, contro cui si erige il suo [di Bardili] sistema» (ivi, p. IV). Per approfondimenti si veda il commentario dei curatori dell'edizione critica dei BLU (RGS 7/2, pp. 886-892).

⁶³ GEL, pp. 46, 152 ss.

⁶⁴ Ivi, p. 333.

⁶⁵ Cfr. PAIMANN R. (2009), p. 197.

Nel ripercorrere il suo sistema, Bardili chiarisce che, dal momento che – B (la possibilità di un oggetto) corrisponderebbe a una negazione al vertice del sistema, a partire dal *plus* prodotto da B – B (+b, la *Wirklichkeit* determinata dalla *Möglichkeit*) occorre risalire a un ulteriore *Plus*, ovvero a Dio, «la possibilità di tutto il possibile», l'*Ursubstanz*:

8) questo Dio *ha rivelato al mio pensiero un *modus inalterabilis* del suo essere κατ' ἐξοχήν*; vale a dire A in quanto A in A, attraverso A (principio di identità).

Ricondurre il molteplice (il *Weltsystem*) a Dio (*Weltcopula*), continua Bardili, è la più alta forma di religiosità, nonché

il più sicuro fondamento della mia moralità, perché si fonda già sempre sul riconoscimento di ciò che si eleva dalla sensibilità, in quanto la *più alta e unica realtà* [*Realität*]: e solo con questo presupposto si può pretendere da me, che io, in quanto uomo, mi lasci determinare nelle mie azioni attraverso ciò che ha *realtà* e non dal sensibile. Se il sovrasensibile non avesse *realtà*, e anzi la ricevesse solo attraverso intuizioni, e si pretendesse comunque che io mi faccia guidare da ciò, allora non si saprebbe cosa si vuole [*so weiß man nicht, was man will*]⁶⁶.

L'unità logico-ontologica su cui si fonda la «semplicissima analisi del nostro pensiero» viene, insomma, da una parte a-logicamente e dall'altra teo-logicamente trascesa, impedendo all'autore di superare genuinamente la dicotomia tra soggettività e oggettività, in quanto il suo tentativo sfocia necessariamente nella divinizzazione del pensiero. Abbiamo quindi scoperto il motivo per cui Bardili stesso, nella lunga lettera a Reinhold con cui abbiamo avviato la trattazione, afferma che la sua «metafisica anti-speculativa» è in principio fede. La divinizzazione del pensiero, a sua volta, conduce, nonostante il concetto di applicazione cerchi di arginare tale aspetto, a una forma di dualismo metafisico – chiaro anche nel passo appena riportato – che vede da una parte Dio, «in sé e per sé sussistente, eterno, infinito» (e guida delle azioni rette) e dall'altra la materia⁶⁷. Occorre però, al contempo, porre mente al fatto che questa commistione dei livelli filosofico e logico e questa “conversione” della logica in teologia e del pensiero in pensiero di Dio non significano necessariamente la fine di tutti gli sforzi per stabilire un sistema. Perché se, come chiarito nelle primissime battute, la

⁶⁶ GEL, pp. 358-360 (corsivi miei).

⁶⁷ BR, pp. 208. Manfred Zahn, a tal proposito, sottolinea come Karsch avesse trascurato i problemi del sistema bardiliano: «Il faut reconnaître à cet auteur la mérite d'avoir entrepris pour la première fois pareille étude et d'avoir aussi présenté de façon très exacte et systématique l'ensemble de la doctrine de Bardili. Assurément, Karsch se préoccupe avant tout d'exposer la pensée de Bardili et s'occupe moins des discussions philosophiques à son sujet. Cependant on pourra dir avec Garbeis que ce qui est important historiquement c'est moins le contenu de la pensée de Bardili que la contradiction qu'elle a déchaînée» – ZAHN M. (1967a), pp. 61 ss. Sul secondo punto, cioè sulla poca rilevanza del contenuto dell'opera di Bardili, non siamo tuttavia in completo accordo.

filosofia per Bardili non deve essere identificata *in toto* con la logica, allora il fallimento della logica non implica necessariamente il fallimento filosofico. Pare infatti andare in questa direzione la dichiarazione di Bardili in una lettera a Reinhold in cui leggiamo che la logica prima intende *dimostrare* filosoficamente ciò che le religioni, in quanto relazioni individuali umane con l'essenza delle essenze, intendono, e cioè la distinzione della materia da un Essere superiore. In definitiva, potremmo descrivere lo sforzo bardiliano come il tentativo di fondare epistemologicamente la religione, recuperando la logicità intrinseca all'essere che, per essere, rimanda necessariamente a un Essere: fuor di giochi di parole, sembra dunque che l'ontologia bardiliana sia e rimanga un presupposto del realismo più che un vero e proprio risultato⁶⁸.

Il *Grundriß*, in conclusione, apre a diverse aporie, alle quali la logica prima non sembrerebbe in grado di rispondere, aporie che mettono a repentaglio l'esito effettivamente dimostrativo-razionale del realismo. Sarà piuttosto Reinhold con la sua interpretazione del realismo e la sua "fenomenologia razionale" a sciogliere, anche grazie a un parziale recupero del trascendentalismo, alcuni nodi della filosofia di Bardili, nodi che ci obbligano a collocare il realismo logico, che pur presenta evidenti elementi di originalità, in un versante metafisico che, con Kant, poteva considerarsi superato⁶⁹. Garbeis, a tal proposito, scrive che la metafisica di Bardili *ipso iure* non ha bisogno di dimostrazioni logiche e *ipso facto* è esente da confutazioni logiche⁷⁰. Tuttavia, seppur fondato in risposta a una fondamentale incomprendimento del criticismo più che al criticismo stesso, è inevitabile rilevare e registrare come il sistema bardiliano abbia costituito un passaggio fondamentale nella costituzione di un movimento di depotenziamento del soggetto in vista di una sua possibile ri-collocazione nella relazione soggetto-oggettiva.

⁶⁸ Anche su questo punto rimandiamo a: VALENZA P. (1994), in particolare alle pp. 62-63, dove viene messo in luce che «anche nella sua [di Bardili] filosofia precedente, discrepanze tra spiegazioni immanenti e affermazioni della trascendenza di Dio si erano presentate con chiarezza anche maggiore. La capacità dimostrativa del realismo alla fine appare presupporre l'ontologia più che averla come esito».

⁶⁹ Ferraguto si discosta da questa interpretazione: cfr. FERRAGUTO F. (2018).

⁷⁰ GARBEIS F. W. (1979), p. 73. Lo studioso, nel corso della già citata ricerca su Bardili, afferma a più riprese, piuttosto perentoriamente, che Bardili dev'essere considerato a tutti gli effetti un metafisico. Ad esempio leggiamo: «Bardili Denkplan war, die Logik des Weltgeistes (ratio) zu systematisieren und aus dieser dann die Logik des Menschengesistes (intellectus) abzuleiten; so muß Bardili als prinzipieller Metaphysiker verstanden werden [...]» – *ivi* p. 72.

2. ALCUNE INTERPRETAZIONI DELLA LOGICA DI BARDILI

1. *Reinhold sulla logica di Bardili e sullo stato della filosofia*

1. *Reinhold e il realismo razionale*

Numerosi sono i luoghi in cui Reinhold delinea i tratti e dichiara i meriti di quello che egli stesso definì *logischer Realismus*; il primo riscontro si trova nell'articolata recensione del *Grundriß der ersten Logik* divisa in tre parti pubblicata da Reinhold sull'*Allgemeine Literatur-Zeitung* del 1800⁷¹. La recensione viene avviata dialetticamente facendo riferimento dapprima a Kant (in particolare alla seconda edizione della *Kritik der reinen Vernunft*), poi al fichtiano *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, infine alle *Ideen einer Apodiktik* di Bouterwek. L'interesse di questi testi risiede per il filosofo austriaco nella discussione del rapporto tra filosofia e logica: se per Kant dopo Aristotele la logica non può incontrare cambiamenti, per Fichte la logica è una scienza particolare, parziale e non specificatamente filosofica, una scienza che non offre strumenti per la fondazione (*Begründung*) della dottrina della scienza; al contrario sarebbe proprio a partire dalla WL che la logica dev'essere fondata e verificata. Bouterwek invece afferma che la logica dev'essere fondata a partire dalla filosofia trascendentale, la quale a sua volta non può che fondarsi sulla logica, istituendo un rapporto di reciproca condizionatezza tra logica e filosofia, dacché tutto il sapere è dal punto di vista formale un sapere logico scandito da concetti e proposizioni.

Considerato da Reinhold il riformatore della logica, e di conseguenza della filosofia tutta, Bardili, al contrario dei succitati autori, inverte il rapporto tra le due discipline affermando la necessità di fondare una logica pura, la *Erste Logik* per l'appunto, che possa condurre alla conoscenza del principio originario della realtà che coincide con il pensiero nella sua forma oggettiva e, di conseguenza, extra-soggettiva, cioè il *Denken als Denken*. Tale tentativo risulta invece impossibile, anche solo da intraprendere, per la filosofia trascendentale. Dopo aver situato teoreticamente la dottrina di Bardili, dottrina emancipatasi da idee "vecchie e stantie", Reinhold prosegue la prima parte della recensione, così come le altre due densissime sezioni, con l'utilizzo di molte citazioni tratte dal *Grundriß*: l'intento del recensore è quello di mostrare e dimostrare l'innovatività del principio ontologico della conoscenza introdotto da Bardili, principio in grado di ascrivere alla filosofia un carattere universale e oggettivo. Parallelamente allo studio e all'"appropriazione" del punto di vista realistico di Bardili, Reinhold esorta i suoi

⁷¹ REINHOLD K. L. (1800), *Rezension von Bardilis Grundriß der Ersten Logik*, «ALZ», 5 maggio, num. 127, pp. 273-279; 6 maggio, num. 128, pp. 281-287; 7 maggio, num. 129, 1800, pp. 289-292. Per approfondimenti si veda: BONDELI M. (1995a), pp. 261-271.

maggiori interlocutori, tra cui Baggesen, lo stesso Fichte, Hufeland, a leggere e studiare il *Grundriß*. Ad esempio, leggiamo in una lettera del 3 dicembre 1799 indirizzata a Baggesen, amico e costante punto di riferimento per Reinhold,

Se ti interessi ancora della tua vecchia amica Filosofia, debbo invitarti a prestare attenzione a un piccolo libro apparso alla fiera [di San Michele] di quest'anno: il *Grundriß der ersten Logik di Bardili*. In base alla reputazione, esso sarà dapprima poco conosciuto e poi misconosciuto – ma [è necessario] porre una così grande attenzione su questo libro e lasciarlo agire più di qualsiasi altra opera di un filosofo. Una completa idea fondamentale in vista di una nuova rivoluzione e riforma di tutta la filosofia⁷².

Come chiaro già nella recensione, occorre, dunque, una nuova “popolarizzazione”, ma questa volta, con tutta evidenza, non della filosofia kantiana, bensì di una filosofia che si oppone nettamente al criticismo, o più in generale al trascendentalismo, superandone le contraddizioni. La nuova logica sarebbe infatti in grado di conciliare materia e forma della filosofia, rispettivamente (e provvisoriamente) definite da Kant e Fichte⁷³. Ed è proprio l'esaltante incontro con l'opera bardiliana, accompagnato dalla convinzione dell'urgente necessità di una rivoluzione della filosofia, a spingere Reinhold a mettersi a lavoro sui BLU, in cui sono presenti anche alcuni saggi dello stesso Bardili, un testo di Jacobi e uno di Köppen⁷⁴.

Nella prefazione al primo quaderno, come nelle prime battute della recensione al *Grundriß*, Reinhold afferma che per una definitiva rivoluzione in filosofia è necessario mettere in discussione la logica e non la metafisica, come fatto invece fino ad allora⁷⁵. Proprio questo sarebbe stato, a detta del filosofo austriaco, il grande merito di Bardili, aver cioè reso

⁷² FG II, p. 262 ss.

⁷³ Scrive Bondeli, citando anche una lettera di Reinhold a Hufeland: «[...] nach erneuter Lektüre des zur Michaelismesse 1799 erschienen “Grundrißes” von Cristoph Gottfried Bardili, steht für Reinhold fest, daß dieser Werk den eigentlichen philosophischen Ort seiner bisherigen Denkversuche darstellt: „daß die Entdeckung jenes Ortes durch Kant nur vermittelt einer vorläufigen Festsetzung der Materialien – durch Fichte vermittelt vorläufiger Bestimmung der Form der Philosophie vorbereitet und eingeleitet wurde – die Entdeckung selber aber – Bardili aufbehalten war“» – BONDELI M. (1995a), p. 262.

⁷⁴ I contributi di Bardili, presenti anche nel *Briefwechsel* con Reinhold, sono: *Beilage zum Sendschreiben an Fichte* (BLU I, pp. 155-164), *Ueber Bardilis erste – Kants transcendente – und die bisherige allgemeine – Logik. Ein Sendschreiben Bardilis an den Herausgeber* (BLU II, pp. 72-103), *Ueber das sinkende Ansehen der Philosophie* (BLU III, pp. 111-127), alcune lettere raccolte nel saggio di apertura del quarto volume con il titolo *Ueber das Verhältnis des Verstandes zur Rechtschaffenheit* (BLU IV, pp. 1-103); il saggio di Köppen è il quarto del secondo volume ed è molto interessante perché tratta specificatamente della filosofia trascendentale di Fichte – *Einige Gedanken über philosophische Systeme überhaupt und insbesondere die Wissenschaftslehre* (BLU II, pp. 141-178); quello di Jacobi, già menzionato, è *Über das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zum Verstande zu bringen, und die Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben* (BLU III, pp. 1-110). Nel secondo volume Reinhold pubblica anche una recensione di Hamann del 1781 alla prima edizione della *Critica della ragion pura* – *Eine zwanzig Jahr alt, aber noch ungedruckte Recension von Kants Kritik der reinen Vernunft* (BLU II, pp. 206-212).

⁷⁵ Per approfondimenti su questo: VALENZA P. (2018).

possibile, attraverso il superamento della divisione tra il carattere logico e il carattere metafisico della conoscenza,

*un nuovo punto di vista [...] dal quale e per il quale la certezza logica, metafisica e matematica si risolvono in un'unica e medesima certezza reale, e la verità soggettiva e oggettiva in un'unica e medesima verità reale. Questo punto di vista si colloca oltre la sfera di qualsiasi dogmatismo e scetticismo, idealismo e materialismo. Esso può essere considerato come il terzo punto della linea retta del sentiero che a suo tempo Platone ha tracciato per la filosofia in quanto scienza e che Leibniz dopo di lui ha perseguito nel modo più determinato*⁷⁶.

La già menzionata linea metafisica Platone-Leibniz, alla quale Reinhold aggiunge il nome di Bardili diviene, nella prospettiva reinholdiana, il principale termine di confronto della «filosofia trascendentale fichtiano-schellinghiana»⁷⁷, che è stata l'esito naturale della prosecuzione del criticismo e che nei *Beyträge* rappresenta uno dei principali bersagli polemici. Chiarisce Valenza che «la centralità di Platone e Leibniz è da attribuire anzitutto al fatto che la loro ricerca si rivolge all'universale e poi al fatto che questo universale è oggettivo, regola del pensiero e del reale, immutabile: le idee di Platone, la dottrina della verità in Leibniz fondata sul principio di contraddizione»⁷⁸. Sebbene l'idealismo trascendentale sia stato la *conditio sine qua non* della logica di Bardili, Reinhold non lo identifica più, in contrasto con la sua adesione alla WL dichiarata nel 1797, con la filosofia scientifica *par excellence*: esso non è, per dir così, il capolinea della ricerca filosofica. Dopo la breve ma intensa ricerca di un punto di vista intermedio tra la speculazione di Fichte e la filosofia della fede di Jacobi precedentemente trattata, la scoperta della logica bardiliana conduce Reinhold a ripensare il principio della filosofia; attraverso la dottrina di Bardili, infatti, sarebbe stato finalmente possibile conciliare la metafisica con il senso comune.

Il tessuto teoretico dei *Beyträge* è costantemente intriso da una forte tensione tra soggettività e oggettività, potremmo addirittura dire tra arbitrarità (o relatività) della conoscenza da una parte e universalità e oggettività dall'altra. Questa lotta tra diversi modi di concepire la funzione della conoscenza, idealistico-trascendentale o logico-metafisica, secondo Reinhold, scaturisce da come viene, potremmo dire, pensato il pensare. Non è un gioco di parole, né tantomeno una futile preoccupazione di un filosofo incerto, di un «giunco al vento»⁷⁹.

⁷⁶ BLU I, pp. IX ss.; BR, p. 281.

⁷⁷ BLU I, p. XIV.

⁷⁸ VALENZA P. (1994), p. 53. Si veda a tal proposito anche: BR, pp. 34-35, 89-90, 125-140.

⁷⁹ Cfr. FERRAGUTO F. (2018). Questo contributo è molto utile anche per la comprensione dell'interpretazione del realismo bardiliano da parte di Reinhold che, come vedremo meglio, in prima istanza cerca di conciliare i risultati di Bardili con quelli della filosofia trascendentale. Si veda anche: BR, pp. 92-93.

Chiariamo anzitutto che il *Grundriß* rappresenta sì il supporto teoretico dell'autore, ma l'adesione di Reinhold alla *logica prima*, come emergerà sin da subito, è tutt'altro che una pedissequa ripetizione del procedere argomentativo di Bardili. I saggi dei *Beyträge* sono molto densi e forse occorrerebbe analizzarne molteplici per dare un *più agevole quadro della situazione*, ma, in questa sede, per motivi prettamente strutturali, faremo riferimento perlopiù al saggio *Was ist das Denken, als Denken?* presente nel primo volume, in cui Reinhold si concentra sulla spiegazione dell'essenza del pensiero originario “scoperto” da Bardili e del parallelismo tra pensare e contare utilizzato, come visto, dall'autore del *Grundriß*. Oltre a ciò, qui getteremo brevemente le basi per la successiva comprensione della “fenomenologia” di stampo realista basata sul riconoscimento dell'esistenza del pensiero indipendentemente dal soggetto pensante e sulla successiva applicazione (*Anwendung*) del pensiero sulla natura, che è manifestazione del «vero originario», cioè di Dio⁸⁰, ma non coincide con questo. Orbene, come approfondiremo nei capitoli della seconda parte, la fenomenologia reinholdiana potrebbe invero aver influenzato molto quella di cui Fichte discute nella *WL 1804*².

Il saggio *Was ist das Denken, als Denken*, chiarisce Reinhold, non è ancora la vera e propria *analisi* dell'applicazione del *pensare in quanto pensare* (che corrisponde al filosofare propriamente detto), bensì funge da sua introduzione e propedeutica. Per capire l'essenza del *Denken, als Denken* non si può far riferimento ai concetti della filosofia trascendentale, perché fino alla “rivoluzione” di Bardili il pensiero originario non era stato mai rintracciato. Lo scopo del realismo logico è pertanto quello di evidenziare, e poi chiarire, il carattere originario, ontologico, del *pensare in quanto pensare* nella sua applicazione. Dottrine come lo scetticismo, il materialismo e l'idealismo non hanno saputo presupporre il carattere permanente e immutabile del *pensare*, facendo fede così solamente a quello che Bardili chiama il pensiero applicato (*das angewendete Denken*), in cui «originariamente il *pensare in quanto pensare* si congeda»⁸¹. Nell'ottica del realismo razionale di Reinhold, pertanto, occorre rintracciare dapprima il fondamento reale della conoscenza, come si legge già negli scritti sull'*Atheismusstreit* (come visto) e ancora in diversi luoghi dei BLU. Reale nel senso di antecedente – ontologicamente e non cronologicamente – alla realtà empirica. La filosofia

⁸⁰ BLU I, pp. 66-112. Si segnalano di seguito dei saggi molto utili – e ai quali faremo riferimento nella seconda parte della nostra indagine – per comprendere il pensiero di Reinhold nella sua adesione al realismo bardiliano: *Was heißt philosophiren? Was war es und was soll es seyn?* (BLU I, pp. 66-89); *Was ist das Denken, als Denken?* (Ivi, pp. 100-112); *Die Elemente des rationalen Realismus oder der philosophischen Analysis* (BLU II, pp. 179-205); sul significato fenomenologico del realismo razionale: *Elemente der Phänomenologie oder Erläuterung des rationalen Realismus durch seine Anwendung auf die Erscheinungen* (BLU IV, pp. 104-185); *Hat der rationale Realismus mehr als ein Princip?* (BLU IV, pp. 219-224); sulla soluzione del compito della filosofia: *Neue Auflösung der alten Aufgabe der Philosophie* (BLU VI, pp. 1-117).

⁸¹ BLU I, p. 102.

deve scavare sotto la *Wirklichkeit* e afferrare la *Realität*⁸². Per realtà, tuttavia, non dobbiamo intendere i dati empirici da cui il soggetto è condizionato (questa è appunto la *Wirklichkeit*), bensì la ripetizione della stessa identità in ogni atto, sia esso conoscitivo o pratico, che Reinhold in linea con Bardili chiama *Denken*, pensiero (o pensare) – espresso nel *Grundriß* con la formula *A als A in A durch A*⁸³. E, presa nella sua assolutezza, nella sua infinita ripetibilità, questa identità prende il nome di *Denken, als Denken*; come visto in precedenza, in Bardili la congiunzione *als* dopo la virgola e tra il primo e il secondo *Denken* punta a rendere il più possibile limpida la mancanza di contingenza nel pensare quando questo viene inteso in senso ontologico. Il pensiero, nella sua immutabilità, non è il pensiero “semplice”, bensì il pensiero preso nella sua semplicità. Il pensiero, così inteso, dunque, non è rappresentazione (*Vorstellung*); non è né idea né opinione: il *Denken, als Denken*, è identificazione del e con il tutto. Riprendendo il parallelismo bardiliano tra pensare e contare⁸⁴, Reinhold spiega che il contare (*das Rechnen*) è il determinare la ripetibilità finita e determinabile dell’unità attraverso la ripetibilità infinita, e quindi indeterminabile, dell’uno nello stesso uno identico a se stesso oppure, per farla più semplice, il contare coincide con il determinare la moltitudine e l’unità relative del molteplice attraverso l’unità assoluta dell’identico. Ma, nel terzo paragrafo – intitolato *Wesen des Denkens, als Denkens* – del saggio che stiamo qui analizzando, viene chiarito che anche il contare nella sua essenza è invero un pensiero applicato:

Il contare è un *pensiero applicato*, e il pensare, *in quanto pensare*, considerato e *isolato* dalla sua applicazione, *non è un contare* – non è nient’altro, niente di più e niente di meno della sopra descritta *infinita ripetibilità*, o *pura identità*. L’infinità ascritta all’essenza del pensare, in quanto pensare, deve essere distinta, in quanto assoluta, da quella relativa, o matematica⁸⁵.

Nella sua interpretazione della dottrina bardiliana, Reinhold distingue quindi l’infinità matematica (o relativa) da quella assoluta: la prima consiste in una serie finita senza fine, mentre quella interna all’essenza del *pensare, in quanto pensare* è un’infinità assoluta, giacché è infinita solo attraverso se stessa. La ripetibilità infinita dell’uno nel contare non è determinata dalla stessa unità che si ripete, come invece avviene nel pensare, bensì essa viene determinata dall’esterno: essa viene determinata da un molteplice (*Mannigfaltiges*), che viene poi a sua volta

⁸² Cfr. *Supra*, p. 54.

⁸³ È bene chiarire anzitutto che la ricerca (e la “tutela”) della realtà della conoscenza è il fil rouge, e insieme il punto d’angolazione, della rendicontazione storico-filosofica di Reinhold da Bacone a Bouterwek. Altri riferimenti alla realtà della conoscenza come primo compito della filosofia si trovano in numerosi luoghi nei sei volumi della rivista: cfr. BLU I, pp. 77-78, 89, 91, ss.; BLU II, pp. 116-121, 164, 200; BLU III, pp. 167, 203, 210; BLU IV, pp. 221-223; BLU V, pp. IV, 70-72, 155-170; BLU VI, pp. 2, 68-69 – in generale di questo fascicolo è molto significativo il saggio di apertura.

⁸⁴ *Supra*, p. 57.

⁸⁵ BLU I, p. 106. Si veda anche: BR, pp. 73, 77.

superato dalla pluralità che, in questo caso, è relativa. La formula *A als A in A durch A* è valida, dunque, solo ed esclusivamente per il *Denken, als Denken*: il processo del pensare ricorda quello del contare, ma non può essere identificato con esso, perché il pensare non dipende da nulla di esterno, essendo esso stessa la realtà nel suo complesso⁸⁶. Per Reinhold il *pensare in quanto pensare* di Bardili si rivela fondamentale per l'adempimento del primo compito della filosofia, vale a dire il rinvenimento del vero originario a partire dall'«amore per la verità» (*Liebe zur Wahrheit*) che spinge il filosofo a interrogarsi sull'*Urwesen*, sull'essenza prima. Il *Denken, als Denken* diventa, nell'interpretazione reinholdiana, l'*Urwahres am Wahren*⁸⁷. Approfondiremo ancora il sistema che Reinhold espone nei *Beyträge* nella seconda parte, istituendo un confronto con il significato che il realismo assume in relazione allo sviluppo interno della dottrina della scienza. I caratteri fondamentali della prospettiva reinholdiana finora esposti sono invece propedeutici alla restituzione delle istanze critiche che Reinhold muove al trascendentalismo fichtiano e schellinghiano.

2. I problemi delle “filosofie dell'apparenza”. Reinhold VS Fichte e Schelling

Nel quinto quaderno di quello che possiamo chiamare, ormai senza troppe esitazioni, il suo “manifesto realista”, Reinhold espone apertamente le motivazioni che lo hanno condotto ad abbracciare il punto di vista bardiliano. Nel saggio in questione, forse uno dei più chiari e lineari all'interno dei *Beyträge*, dal titolo *Rechenschaft über mein Systemwechseln*⁸⁸, l'autore offre una rassegna delle sue svolte filosofiche, mettendo al contempo in risalto il filo rosso della sua indagine filosofica. Sin dai *Briefe über die Kantische Philosophie*, lo scopo di Reinhold è quello di trovare e/o elaborare una filosofia sistematica dato che «la filosofia senza sistema è come un circolo quadrato» (*viereckigter Cirkel*)⁸⁹: del resto, tutte le filosofie che fino all'incontro con il

⁸⁶ Scrive Bondeli a tal proposito: «thinking is characterised by the capacity to ascertain identity which is akin to calculating. A general mode of establishing identity is repeatability (A as A), while special modes are substance (A in A) and reason (A through A). Altogether, this assertion of identity can be expressed by means of the formula “A as A in A and through A” (“A als A in A und durch A”)» – BONDELI M. (2018b), p. 673. Anche Bondeli non identifica completamente il contare e il pensare, ma legge la somiglianza tra le due attività (il pensare è simile, *akin*, al contare) in relazione alla loro capacità di accertare l'identità. A parere di chi scrive, però, sarebbe più corretto tradurre *Rechnen* con l'inglese *counting* e non *calculating* (più vicino al tedesco *Berechnen*). Torneremo su questo punto, che di primo acchito potrebbe sembrare una piccolezza linguistica, successivamente, in particolar modo quando discuteremo della lettura fichtiana del *Grundriß*. Per approfondimenti sulla relazione tra filosofia e matematica si veda anche: ASCHOFF F. (1994), p. 350.

⁸⁷ BLU III, pp. 169-174.

⁸⁸ BLU V, pp. 23-46.

⁸⁹ Ivi, p. 31. Sull'interesse di Reinhold e Fichte di elaborare un sistema filosofico a partire da un principio unitario si vedano i seguenti studi: SCHRADER W. H. (1979); i già più volte citati VALENZA P. (1994); BONDELI M. (1995a); RUMORE P. (2003); il completissimo volume collettaneo sulla *Philosophie ohne Beyname* BONDELI M., LAZZARI A. (a c. di) (2004) e, ovviamente, il quarto numero della collana “Reinholdiana”, già menzionato: BONDELI M., IMHOF S. (a c. di) (2020).

Grundriß bardiliano hanno caratterizzato il percorso speculativo di Reinhold hanno una forma sistematica. I cambi di sistema di Reinhold, però, come egli stesso afferma, non indicano la negazione della verità dei sistemi precedentemente elaborati e/o accolti; questi rappresentano invero le tappe necessarie di un percorso ben definito, tappe senza le quali non sarebbe possibile raggiungere l'autentica destinazione della ricerca filosofica, a dire cioè una filosofia che abbia i caratteri di realtà, universalità e oggettività⁹⁰. Il concetto di oggettività, a cui si contrappone per l'appunto quello di soggettività, fulcro della critica a Fichte e Schelling, diviene il discrimine per il superamento delle filosofie ritenute da Reinhold insoddisfacenti, a partire dalla dottrina kantiana. Il problema principale del criticismo risiede nell'aver invertito il processo fondativo della conoscenza. Con le parole di Reinhold:

*Kant credette di poter e dover ribaltare il metodo di fondazione abituale, ovvero egli, invece di cercare la realtà del conoscere nella realtà dell'essere, cercò la realtà dell'essere nella realtà del conoscere. Che l'essere in sé per il conoscere attraverso questo metodo fosse da superare oppure trovato dipendeva unicamente dalla struttura della conoscenza reale in sé che viene posta alla base di ogni procedimento. QUESTA conoscenza reale nella Critica della ragion pura non è altro che l'esperienza (il sapere empirico), proprio secondo il concetto kantiano, per cui essa è la coscienza di ciò che i sensi percepiscono o i fenomeni in un determinato contesto*⁹¹.

La conoscenza nel sistema kantiano verrebbe dunque fondata a partire da un soggetto trascendentale che avvalga la possibilità di conoscere la realtà per mezzo di regole soggettive elaborate a partire da percezioni coscienziali. In questo senso, le condizioni materiali sulle quali si fonda la conoscenza nella dottrina di Kant verrebbero, per dir così, re-interpretate liberamente dal soggetto: la conoscenza reale concepita in tal modo non può che essere e rimanere qualcosa di assolutamente soggettivo. L'oggettività viene conseguentemente ridotta a mera «forma della spontaneità del soggetto – forma dell'atto del collegare, forma del pensare», a, per dir così, “vittima della sensazione”. La ragione in un sistema del genere, secondo Reinhold, non è altro che «spontaneità soggettiva e soggettività spontanea»⁹² e, se intesa così, non può essere – come non lo è l'intelletto – l'organo per mezzo del quale ottenere la conoscenza di un'assoluta oggettività, o per affermare l'esistenza di un essere in

⁹⁰ In base a queste affermazioni, risulta anche più nitida la motivazione per cui Reinhold definisce la WL *conditio sine qua non* del realismo bardiliano: «Non considero più l'idealismo trascendentale come la filosofia in quanto scienza. Tuttavia, lo riconosco ancora come un sistema [*Lehrgebäude*], che è incomparabilmente più filosofico e conseguente del razionalismo dogmatico di Wolff, dell'empirismo dogmatico di Locke e dello scetticismo empirico di Hume. So che esso [l'idealismo trascendentale] non può essere confutato attraverso i principi di queste altre dottrine e che è stato la condizione [*Bedingung (conditio sine qua non)*], senza la quale Bardili non avrebbe trovato il suo realismo razionale né io stesso avrei scorto il bisogno e la vera caratteristica [*Beschaffenheit*] di questa scoperta» (BLU I, p. XII).

⁹¹ BLU V, p. 31.

⁹² Ivi, p. 32.

sé *reale* del tutto indipendente dall'umano sapere⁹³ e anzi da cui quest'ultimo dipende. La realtà della conoscenza e dell'essere verrebbe fondata nel criticismo a partire dalla riduzione dell'essere a semplice fenomeno (*Erscheinung*); in tal modo le leggi dell'essere sono quelle della natura e le leggi del conoscere non sono «altro che le forme dell'agire e del patire soggettivo in relazione a ogni fenomeno»⁹⁴.

Reinhold risulta critico anche verso se stesso, in particolare verso la sua *Elementarphilosophie*, considerata, al pari della filosofia kantiana, un innesto di soggettivismo e empirismo⁹⁵:

La mia *filosofia elementare* dedusse il risultato principale dell'intera *Critica della ragion pura*, il fatto che *non c'è nessun essere reale in sé per la conoscenza reale*, dalla via più breve della *coscienza* e della *rappresentazione* e ricondusse la filosofia critica, che fino ad allora aveva *due fondamenti* distinti e indipendenti l'uno dall'altro cioè *l'esperienza* e *l'autocoscienza morale*, alla *coscienza* [unica] di entrambi, così come ricondusse il *primo* [*das Erste*] nella *conoscenza*⁹⁶.

L'errore fondamentale di entrambi i sistemi, del criticismo e della conseguente ricerca del suo principio fondativo ovvero la filosofia elementare, consiste dunque nell'assenza di un essere reale in sé, nella soppressione di un'essenza originaria precedente tutte le determinazioni particolari del pensiero, da cui consegue l'inevitabile ancoraggio all'esperienza sensibile. L'assoluta soggettività e le sue forme trascendentali, e con esse la – presunta – pretesa del soggetto di porsi a fondamento della conoscenza, entrano in contraddizione con le sensazioni particolari e transeunti: il problema della filosofia trascendentale risiede nel legame indissolubile tra l'io penso originario del soggetto e un "io sento" derivante dalla sfera sensibile che, non rintracciando un essere reale a partire dal quale avviare l'indagine filosofica, non può di certo essere il principio dell'oggettività.

Se l'elaborazione del sistema della "filosofia degli elementi" (*Elementarphilosophie*) era stata una caduta (*Abfall*) – continua Reinhold – dallo spirito della filosofia critica, diversa è la considerazione di Reinhold del suo avvicinamento alla *Wissenschaftslehre*⁹⁷. All'affannosa ricerca del principio primo teoretico e pratico e accompagnato da un presentimento (*Ahnung*) dell'assoluto in sé, Reinhold si è affidato, anche se per breve tempo e con qualche riserva⁹⁸,

⁹³ Questa critica ricorda quella che Jacobi muove al criticismo nel saggio *Über das Unternehmen des Kritizismus* (BLU III, pp. 1-110). Per approfondimenti mi sia concesso rimandare a: TARLI S. (2020).

⁹⁴ BLU V, p. 33.

⁹⁵ Ivi, pp. 33 ss. Cfr. BONDELI M. (1995a), p. 319.

⁹⁶ BLU V, pp. 33-34. Per approfondimenti sulla *Elementarphilosophie* e sulla sua importanza per lo sviluppo dell'idealismo si vedano: KLEMMT A. (1958) e il più recente volume collettaneo: KERSTING W., WESTERKAMP D. (a c. di) (2008).

⁹⁷ Ivi, p. 36.

⁹⁸ Cfr. BJR, in particolare la seconda parte dell'epistolario; torneremo su questo in seguito.

alla soluzione fichtiana, quella cioè secondo cui l'assoluto, il vero in sé, debba esser rintracciato nel sapere, ovvero nella pura soggettività.

Ora, il concetto di “soggettività” (*Subjektivität*) era tutt'altro che di uso comune in filosofia: come ci ha segnalato Karl Homann⁹⁹ la questione della soggettività nella filosofia trascendentale, ancora oggi molto dibattuta – come vedremo nella seconda parte –, diventa centrale proprio negli anni a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo. Anche se il «processo di formazione della soggettività nella realtà storica inizia di certo prima dell'apparizione del termine»¹⁰⁰, l'acuto occhio storiografico di Homann vede in Adam Weishaupt l'inizio della problematizzazione del concetto di soggettività. Fondatore dell'ordine degli illuminati e critico della dottrina kantiana, Weishaupt sarebbe stato dunque il primo a mettere in dubbio, in particolare nel testo *Über die Gründe und Gewissheit der menschlichen Erkenntniß. Zur Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft* (1788), la mancanza di un fondamento reale nel criticismo kantiano che, riconducendo tutta la conoscenza al soggetto, diviene un punto di vista insostenibile. Accanto a Weishaupt, Jacobi, Schulze, Bouterwek, Hegel – quest'ultimo considerato il primo vero teorico della soggettività – e altri autori, nella ricostruzione di Homann viene trattato chiaramente anche l'utilizzo di questo concetto da parte di Reinhold¹⁰¹. Se nei *Briefe über die Kantische Philosophie* il termine è assente, e comunque non rappresenterebbe un problema, e nella *Neue Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen* compare solo una volta e senza accezione critica, nei *Beyträge*, anche grazie alle considerazioni bardiliane, la soggettività diviene una questione altamente problematica, nonché il “campo minato” che Reinhold percorre con fare critico e tono ammonitorio. Seguendo il procedere argomentativo di Homann, l'accusa reinholdiana al soggettivismo della filosofia trascendentale si muove su tre livelli: 1) teoretico; 2) pratico; 3) sull'idea di assoluto.

Secondo Pierluigi Valenza sono gli scritti di Jacobi, in particolar modo il *David Hume* e il *Sendschreiben an Fichte*, il «luogo di formazione del concetto reinholdiano di soggettività»¹⁰². Effettivamente, come visto in precedenza, la *Zwischenposition* di Reinhold lascia intendere che l'adesione reinholdiana alla WL è tutt'altro che definitiva, anche solo se prestiamo attenzione alla trattazione della questione della libertà, che nel caso del filosofo viene caratterizzata come “assoluta”. Questo tipo di libertà, che designa in particolare la filosofia di Fichte – perché prima di questa la filosofia non era «abbastanza speculativa» – nasce dalla facoltà di astrarre

⁹⁹ HOMANN K. (1967).

¹⁰⁰ Ivi, p. 203.

¹⁰¹ Ivi, pp. 189-193.

¹⁰² VALENZA P. (1994), p. 93. Su questa linea interpretativa si sono mosse le riflessioni di Iacovacci in: IACOVACCI A. (1989), che viene completato da un contributo di due anni dopo, sempre su «Archivio di Filosofia» – IACOVACCI A. (1991). In questi due studi, Iacovacci sottolinea quanto lo scambio epistolare con Baggesen e Jacobi abbia condizionato la lettura reinholdiana della filosofia trascendentale.

del tutto dalla realtà empirica, la quale viene riprodotta a livello speculativo¹⁰³. Se nelle *Paradoxien* e nel *Sendschreiben an Lavater und Fichte*, questo non sembrava essere un demerito, nei *Beyträge* tale considerazione viene sviluppata ulteriormente sulla scorta dei risultati ottenuti dalla lettura reinholdiana del *Grundriß*, grazie al quale Reinhold avrebbe definitivamente aperto gli occhi sul carattere ineludibilmente empirico dell'io della dottrina della. Basare il filosofare esclusivamente sulle potenzialità conoscitive dell'io, che nell'ottica di Reinhold coincide col soggetto cosciente – iniziatore e garante della verità del sapere acquisito – equivale ad affidarsi completamente all'intuizione intellettuale che comporta, conseguentemente, l'allontanamento del sapere dalla sua vera, *reale* origine, ovvero il pensiero in quanto tale, che la filosofia trascendentale riduce a mera rappresentazione (*Vorstellung*). La soggettività del processo conoscitivo trascendentalmente inteso, però, non riguarda la validità esclusivamente logico-formale del pensiero, su questo Reinhold è chiaro. Il carattere soggettivo deriva piuttosto dal fatto che l'oggettività, quindi la realtà, della conoscenza si fonda sull'esperienza empirica di un soggetto trascendentale.¹⁰⁴

Nelle lettere indirizzate a Jacobi in BLU V, in particolare nella seconda (datata 11 settembre 1802) Reinhold chiarisce ulteriormente la sua posizione sulla filosofia di Fichte, il quale

*vede l'assoluto nel puro agire autonomo [Selbstthun] e lo considera tale; lo vede in un agire in quanto agire, un agire che è oggetto e soggetto e nel quale, con la distinzione tra oggettivo e soggettivo, viene perduta anche quella tra l'infinito e il finito. In e per questa intuizione l'infinito non è determinato in nessun modo dal finito, dal momento che [a causa dell'intuizione] svanisce qualsiasi distinzione tra essi. Pertanto, per mezzo di questa intuizione, l'assoluto in quanto indeterminato, quindi in quanto assoluto diventa anche pensabile per il fautore della dottrina della scienza [Wissenschaftslehrer]*¹⁰⁵.

La “fallacia” trascendentale condurrebbe Fichte allo scambio tra pensiero e rappresentazione, al capovolgimento del rapporto tra essere e esperienza, sicché l'intuizione intellettuale determina che sia l'individuo a ratificare, arbitrariamente e in base alla propria singola – e singolare – intuizione, la verità della conoscenza¹⁰⁶. Il pensiero diverrebbe,

¹⁰³ Cfr. PARADOXIEN, pp. 69-70; SLF, p. 130. Per approfondimenti sul tema della libertà in Reinhold: STOLZ V., HEINZ M., BONDELI M. (a c. di) (2012).

¹⁰⁴ Cfr. BONDELI M. (1995a), p. 320.

¹⁰⁵ BLU V, p. 80

¹⁰⁶ Su questo: FERRAGUTO F. (2019), in particolare pp. 219-221. Relativamente alla “fallacia trascendentale” Ferraguto rimanda allo studio di Ferraris: FERRARIS M. (2004); in particolare mi sembrano interessanti i capitoli due e cinque in cui Ferraris fa notare che Kant farebbe passare la sua descrizione dell'esperienza, cioè del mondo così come appare al senso comune, come una spiegazione scientifica fondata apriori, e quindi prescrittiva. Le conseguenze principali di questo “scambio” sarebbero quattro: 1) per esperire sensibilmente qualcosa è necessario conoscere scientificamente, ma nell'esperienza ordinaria si può incontrare qualcosa senza conoscerlo; 2) “conoscere” è e resta un termine polivalente, che può indicare diverse modalità di approccio al

secondo l'interpretazione reinholdiana della filosofia di Fichte, un «identificare determinato» attraverso l'identità – non posta ma creata – del finito e dell'infinito. Quest'identità artificiale, meglio “artificiosa” (*künstlich*)¹⁰⁷, essendo il risultato dell'intuizione intellettuale, rende il pensiero un identificare a sua volta indeterminato, un ininterrompibile ricondurre all'identità tutto ciò che è distinto nell'intuizione empirica e nel pensiero da questa determinato. Secondo Reinhold, per Fichte la distinzione tra finito e infinito viene meno nel sapere e per il sapere stesso, mentre rimane intatta nel “non-sapere” (*Nichtwissen*), un “non-sapere” puro che abbraccia gli ambiti della moralità e della religione, ambiti fondati comunque a partire dal sapere e quindi non autonomi: la speculazione, una speculazione fine a se stessa, diviene insieme punto d'inizio e meta della riflessione filosofica. L'armonia tra pensiero, volontà, sapere e fede, nella concezione trascendentale, secondo Reinhold viene arbitrariamente stabilita¹⁰⁸ dall'individualità del filosofo che basa la sua riflessione su un errore metodologico.

Uno dei saggi su cui la critica si è finora maggiormente concentrata, probabilmente quello che ha causato le critiche hegeliane all'interpretazione reinholdiana delle filosofie di Fichte e Schelling, è contenuto nel primo volume della rivista e ha come scopo quello di rintracciare la genesi del Sé, ovvero del principio della filosofia moderna (*Ideen zu einer Heutogonie oder natürlichen Geschichte der reinen Ichheit, genannt, reine, Vernunft*)¹⁰⁹; il colpevole della progressiva soggettivazione della conoscenza è stato, come già accennato, Kant. Egli avrebbe posto a principio del filosofare la «pura ragione», quella che nelle pagine dei *Beyträge* viene definita egoità, soggettività, un'attività che, malgrado il suo carattere specificatamente soggettivo, si erige ad attività assoluta. La dottrina della scienza fichtiana, attribuendo immediatamente realtà alla forma soggettiva del pensiero, avrebbe quindi continuato, nonché completato,

mondo oggettivo; 3) Kant rimanderebbe l'esistenza degli oggetti alle rappresentazioni del soggetto conoscente – critica, questa, già anticipata da Jacobi e Reinhold nel dibattito post-kantiano; 4) lo sviluppo delle scienze positive ha relativizzato i limiti posti da Kant in relazione all'inconoscibilità delle “idee della ragione”. Non possiamo soffermarci sull'interpretazione di Ferraris, per cui rimandiamo al suo studio. Ciò che ci interessa evidenziare è che anche Reinhold sottolinea i problemi del trascendentalismo a partire dallo “scambio” tra ontologia e epistemologia, o con termini tipici del realismo reinholdiano, tra *Denken* und *Vorstellen*.

¹⁰⁷ Cfr. ad esempio: BLU V, p. V in cui si legge che lo scambio tra rappresentazione e pensiero è il principio della «filodossia metodica, artificiale». L'aggettivo “*künstlich*” è utilizzato nei BLU prevalentemente, se non esclusivamente, con connotazione critica, a differenza del *Sendschreiben an Lavater und Fichte*, dove potremmo invece tradurlo con “artistico”. Il carattere artificiale della speculazione trascendentale diventa infatti per Bardili (e per Reinhold) un grande problema che la *Philosophie als solche* deve risolvere. Infatti, nel *Beylage zum Sendschreiben an Fichte* (BLU I, pp. 155-164 – questo testo deriva da un estratto di una lunga lettera di Bardili a Reinhold del 3 febbraio del 1800 in: BR, pp. 85-107), Bardili scrive: «la vera filosofia non è niente di artificiale [o artificioso, per l'appunto – S. T.]. Essa rivela il fondamento originario [*den Grund und den Boden*] ed è umana, naturale, divina [*menschlich, natürlich, göttlich*]» (BLU II, p. 158; BR, p. 91).

¹⁰⁸ BLU V, p. 82. In questo passo è molto interessante la sottile differenza che Reinhold fa emergere – senza argomentare ulteriormente – tra i verbi *Herstellen* e *Aufstellen*, entrambi traducibili con «stabilire», «elaborare», «formulare». L'autore, però, pare ascrivere al secondo verbo un senso di assoluta arbitrarietà.

¹⁰⁹ BLU I, pp. 135-154; per approfondimenti si vedano ad esempio i seguenti studi: FERRAGUTO F. (2017), pp. 1-2; VALENZA P. (1994), pp. 91-127; DI GIOVANNI G. (2005a).

l'opera kantiana; secondo Reinhold Fichte ha «scoperto la pura soggettività presentita da Kant»¹¹⁰. In *Ideen zu einer Heutogonie* Fichte e Schelling vengono sì considerati discendenti diretti del criticismo kantiano, ma già nel primo quaderno emergono alcune differenze tra i sistemi dei due filosofi, potremmo parlare di una *Differenz* prima della *Differenzschrift*¹¹¹. Certo, Reinhold afferma che «con Fichte e Schelling l'agire proprio della pura ragione è stato descritto come l'agire che torna assolutamente in sé»¹¹², ma questo non significa necessariamente che i risultati ottenuti dai due siano perfettamente identificabili. Questo è ancor più chiaro se prendiamo in considerazione la divisione della seconda parte del saggio storico-filosofico, contenuta in *Beyträge II*¹¹³, in cui a Fichte e a Schelling sono dedicati due paragrafi distinti. Hegel probabilmente non aveva avuto modo di leggere la continuazione di *Die erste Aufgabe der Philosophie* che copre l'arco temporale 1781-1800 prima della pubblicazione della *Differenzschrift*; ciononostante, a parere di chi scrive, già nel primo quaderno si coglie che, nell'interpretazione reinholdiana, Fichte sarebbe il “predecessore metodologico” di Schelling, il quale invece porterebbe la soggettività ancora più lontano, fino all'estremo delle sue potenzialità.

Nel saggio storico, rivolgendo particolare attenzione alle due esposizioni della WL pubblicate tra il 1797 e il 1798 sul «Philosophisches Journal»¹¹⁴, Reinhold cita numerosi passi in cui Fichte si dichiara apertamente un continuatore del criticismo kantiano, dacché il suo filosofare «non presuppone né pone altro principio oltre alla pura soggettività»¹¹⁵. L'idealismo trascendentale ammetterebbe così il primato epistemologico su quello ontologico, primato che deriva dal riconoscimento della soggettività assoluta come vero originario (*das Urmabre*), come fonte di ogni certezza che si manifesta immediatamente nell'*Ich bin*. Ma, nel corso del saggio, Reinhold si interroga sulla natura di questa assoluta certezza dell'io, chiedendosi in

¹¹⁰ BLU V, p. 35. Si veda, per uno sguardo complessivo sull'interpretazione reinholdiana delle filosofie di Kant e Fichte il contributo di FABBIANELLI F., *Die Freiheit des reinen Wissens. Karl Leonhard Reinholds Auffassung der Wissenschaftslehre Fichtes*, in: BONDELI M., IMHOF S. (a c. di) (2020), pp. 179-201; qui pp. 187-192.

¹¹¹ BLU I, pubblicato nel 1801, ha rappresentato, come si evince dal titolo completo dell'opera e dalla dichiarazione di Hegel stesso nella premessa, l'«occasione estrinseca» della pubblicazione del primo testo hegeliano date alle stampe, cioè *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philolosophie, in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1es Heft* (GW 4, pp. 1-92); tr. it. in: DIFF, pp. 3-120, qui p. 5. La premessa alla *Differenzschrift* è datata luglio 1801 e il *Vorbericht* di BLU II è del marzo dello stesso anno; tuttavia, ed è chiaro anche dal titolo, lo scritto hegeliano è una risposta al primo quaderno dei *Beyträge*. Spenderemo qualche parola sulla critica hegeliana al realismo a fine capitolo.

¹¹² BLU I, p. 141.

¹¹³ *Die erste Aufgabe der Philosophie in ihren merkwürdigsten Auflösungen. Zweyte Abtheilung von 1781 bis 1800*, in: BLU II, pp. 1-71; il paragrafo su Fichte (pp. 43-61) precede quello su Schelling (pp. 61-71), che è l'ultimo di questa seconda parte.

¹¹⁴ Cfr. FICHTE J. G., *Erste und Zweite Enleitung in die Wissenschaftslehre* (1797) e *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1798), in: GA I, 4.

¹¹⁵ BLU II, p. 45.

particolare «se questa certezza immediata dell'*io sono* sia però anche una vera certezza, se l'immediatezza di tale certezza non sia piuttosto solo apparente, o se il primato della certezza su tutto che l'*io* riconosce a se stesso sia una mera illusione»¹¹⁶. La risposta a tali quesiti spetta solo ed esclusivamente al filosofare che segue alla presupposizione del pensiero puro. Il problema risiederebbe nel fatto che il pensare per Fichte, e per i sostenitori della filosofia kantiana in generale, si identifica con un'attività soggettiva alla quale vengono attribuiti i concetti, i giudizi, i sillogismi e i processi di astrazione e riflessione implicati nella conoscenza. Trascurando in parte il carattere trascendentale della libertà di cui Fichte discute già nelle esposizioni jenesi della *Wissenschaftslehre*, e che come vedremo diviene ancor più chiaro nelle esposizioni successive al 1800, Reinhold rinviene tra l'*io* come principio della conoscenza e la soggettività individuale del filosofo, l'individualità *fattuale* del soggetto conoscente, un nesso indissolubile da cui scaturisce la conoscenza intesa come «agire che torna in se stesso» per mezzo dell'arbitrio e della fantasia. La verità filosofica che Fichte costruisce a partire dall'«io sono» non può essere reale e oggettiva perché può essere presupposta, chiaramente in modo differente, da ogni individuo e in ogni io fuori di lui, pertanto ha un inevitabile carattere psicologico. Pensare il pensiero come attività puramente soggettiva ha come conseguenza, secondo il nostro, l'erigere a principio della filosofia pratica l'autonomia¹¹⁷, il corrispettivo pratico della soggettività – su cui ci soffermeremo meglio nella seconda parte della dissertazione. Per ora ci basti sapere che anche a tal proposito Reinhold fa riferimento alla «scuola fichtiano-schellinghiana», ma, di nuovo, l'attenzione viene focalizzata più sul metodo che sui risultati. L'urgenza reinholdiana è quella di mostrare cosa succede quando il pensiero non viene considerato nel suo carattere puro, originario, oggettivo. Tornando specificatamente a Fichte, quello che si avverte nei *Beyträge* è pertanto il disincanto reinholdiano verso la possibilità di rintracciare l'assoluto nella *reine Ichheit*. È noto che il rapporto di Reinhold con Fichte è stato tutt'altro che lineare, non solo a livello filosofico, ma anche a livello personale e questo si fa chiaro soprattutto nel *Sendschreiben an der Herrn Professor Fichte über die zweyte Recension von Bardilis Grundriß*¹¹⁸ in cui Reinhold, amareggiato dal fatto che Fichte avesse risposto pubblicamente attraverso la *Grundriß-Rezension*, di cui ci occuperemo successivamente, a questioni che Reinhold gli aveva posto in forma privata¹¹⁹, chiarisce la sua

¹¹⁶ Ivi, p. 50.

¹¹⁷ *Ueber die Autonomie als Pincip der praktischen Philosophie der Kantischen und der gesammten Philosophie der Fichtisch-Schellingschen Schule*, in: BLU II, pp. 104-140. Qui leggiamo, ad esempio: «È toccato a Fichte e Schelling trasformare l'intera filosofia in un atto libero dell'uomo» (ivi, p. 122).

¹¹⁸ BLU I, pp. 114-134.

¹¹⁹ «Per quanto ne so, *io* sono l'unico uomo che si è espresso apertamente a favore del *Grundriß* di Bardili, un'opera importantissima e che promette alla filosofia una forma del tutto nuova. Anche questo, finora, è successo solo nella *mia recensione* [...]. In questa recensione [...] non viene mai affermato che il *Grundriß* rappresenta una nuova

posizione in merito alla comprensione dell'idealismo, della filosofia di Bardili e della filosofia di Jacobi. Sul fronte prettamente filosofico, Reinhold, sulla scia delle affermazioni nelle *Paradoxien* e nel *Sendschreiben an Lavater und Fichte*, definisce la filosofia di Fichte come l'unico sapere speculativo possibile e quella di Jacobi come il punto di vista del senso comune. Tra questi due punti di vista, quello intermedio viene rintracciato da Reinhold nel terzo libro della fichtiana *Bestimmung des Menschen*, in cui Fichte afferma che esiste una realtà al di fuori della rappresentazione, che si manifesta nella voce della coscienza (*Gewissen*), una realtà «che mi trae fuori [...] dal mero sapere, verso qualcosa che si trova fuori di esso ed è ad esso completamente opposto; qualcosa che è di più e più elevato perché contiene in sé ogni sapere e lo scopo finale del sapere stesso»¹²⁰. Il punto di vista trascendentale esposto nella dottrina della scienza, invece, lungi dal rappresentare una mediazione tra convinzione morale e convinzione teoretica, coincide con un puro solipsismo. Accanto alle critiche al trascendentalismo e alla difesa di Bardili, Reinhold si impegna ad allontanare anche dalla dottrina di Jacobi l'appellativo di dogmatismo: essa è piuttosto una forma di scetticismo. E come il realismo si oppone all'idealismo (qui Reinhold sottolinea la distanza della sua nuova prospettiva della filosofia trascendentale), così lo scetticismo si oppone al dogmatismo. Insieme con Bardili, Jacobi, secondo Reinhold, è colui che ha scoperto qualcosa oltre l'io e ontologicamente precedente a questo. Jacobi, però – e qui risiede il limite della sua filosofia – si è arrestato al piano della fede, senza procedere verso una conoscenza dell'essenza della realtà¹²¹. Bardili invece sarebbe riuscito a “ontologizzare” l'essere ultra-soggettivo e oggettivo rintracciabile alla base dello “scetticismo” jacobiano.

Se il *Denken* bardiliano è in grado di portare alla luce il principio della realtà, la soggettività dell'idealismo viene designata come una forma di *Nichtdenken*, perché si tratta di un pensare senza una reale fondatezza¹²². In generale, la filosofia di Fichte nasce dal misconoscimento della vera natura del pensiero che, inteso in senso soggettivo, diventa un insieme di rappresentazioni empiriche dipendenti dall'individualità del filosofo; per Reinhold la *Wissenschaftslehre* rimane incastrata in una contraddizione interna: la capacità di pensare dell'io

scoperta dell'idealismo trascendentale o, come lei si esprime, lo sviluppi ulteriormente» (BLU I, p. 115). Come vedremo, effettivamente, la recensione di Fichte al *Grundriß* è diretta perlopiù a Reinhold che, in forma privata, esorta Fichte alla lettura del *Grundriß* perché in grado di chiarire alcuni nodi teoretici della filosofia trascendentale. Tuttavia, nella recensione reinholdiana non viene fatto accenno alcuno al legame tra le due dottrine. Questo invece accade ripetutamente nello scambio epistolare tra Reinhold e Bardili, in particolare nelle prime lettere (cfr. BR, pp. 4, 81, 83, 122).

¹²⁰ BLU I, pp. 113-114; GA I, 6, pp. 253-254; BM, p. 76.

¹²¹ Cfr. BLU I, pp. 124-125. Sull'importanza di Jacobi e sull'essenza della sua filosofia secondo Reinhold si veda anche ad esempio: BLU V, pp. 69-79.

¹²² Cfr. per esempio: BLU I, p. 133; BLU II, pp. 56 ss.; BLU V, pp. 82 ss. e, in particolare BLU VI, pp. 49-56. Per approfondimenti: BONDELI M. (2018a).

fa sì che esso sia un soggetto, un individuo. Esperire se stesso, secondo la filosofia trascendentale, vuol dire guardare a se stessi prescindendo dall'oggetto che si pensa, quindi pensare se stessi nel pensare qualcosa. Prima di distogliere lo sguardo dall'oggetto bisogna però postularne necessariamente l'esistenza; secondo Reinhold – e su questo fronte la critica è molto vicina a quella del *Sendschreiben* jacobiano – la filosofia trascendentale, in linea con il criticismo, ammette l'esistenza degli oggetti solo se sono per l'io, cioè compresi a partire dal sentimento di necessità che segue alle rappresentazioni. Come per la dottrina kantiana e l'*Elementarphilosophie*, l'onnipotenza del soggetto della *Wissenschaftslehre* implica il suo carattere empirico¹²³. L'io di Fichte diventa l'ombra di se stesso; scrive Reinhold che

L'io PURO e, in quanto tale, *non senziente*, non dotato di sensi, ma comunque sempre più impegnato in un *indeterminato distogliere lo sguardo*, guardare indietro e guardare, è una PURA ASSURDITÀ, e nel *distogliere lo sguardo dal distogliere lo sguardo*, nel quale devi indurti, per *volgere lo sguardo all'indietro sul volgere lo sguardo all'indietro*, e nell'intero *distogliere lo sguardo dal distogliere lo sguardo*, che *al contempo* è un volgere lo sguardo all'indietro verso il volgere lo sguardo all'indietro, non riesco a pensare altro se non solo *un po'* dell'*ombra del vero* io in generale¹²⁴.

In queste righe assai articolate, Reinhold addensa il procedere argomentativo fichtiano, utilizzando la terminologia relativa al vedere propria di Fichte. L'io a capo della filosofia trascendentale è un io individuale, empirico, che nel suo tentativo di porsi e imporsi come assoluto, misconosce la sua vera natura, producendo inconsapevolmente un «agire conoscente e conoscere agente» a partire dal pensiero nella sua apparenza (*Schein*), colto nel suo divenire un «identificare determinato» dal soggetto pensante, e non dalla sua esistenza che prescinde dalla sua applicazione¹²⁵.

¹²³ Cfr. FERRAGUTO F. (2019), pp. 221-222

¹²⁴ BLU II, p. 57.

¹²⁵ Cfr. VALENZA P. (1994), pp. 97-111. Particolarmente interessante è l'analisi di Valenza del verbo “guardare” (*Zurücksehen*) utilizzato da Reinhold in relazione all'attività filosofica trascendentale: «Reinhold interpreta l'opzione iniziale descritta da Fichte come un atto di arbitrio, effetto di un desiderio individuale» con cui «è già compiuto il passo decisivo per la costituzione della soggettività: il pensarsi include infatti gli atti fondamentali del fare soggettivo, “distogliere lo sguardo” (*Wegsehen*), “volgere lo sguardo all'indietro” (*Zurücksehen*) e “guardare” (*Hinsehen*), strettamente correlati tra loro» (ivi, p. 98). Cfr. BLU I, p. 150; BLU II, p. 54. Il filosofo, quindi, deve “distogliere lo sguardo”, “volgere lo sguardo all'indietro” e “guardare” effettivamente. Dovendo pensarsi, il filosofo deve necessariamente distogliere lo sguardo dagli oggetti e rivolgerlo a se stesso. In questo modo il filosofo non ha modo di concentrare la sua attività attorno a una sorta di “io comune”, o individualità. L'unica individualità che il filosofo si trova a riconoscere – e in seguito a conoscere – è la propria, individualità che diventa arrogantemente soggettività assoluta. Il pensiero quindi, nell'interpretazione reinholdiana del metodo trascendentale, diviene un semplice riflettere e astrarre. Bertinetto, invece, offre una trattazione dei verbi della sfera semantica del vedere, estremamente importanti per la comprensione della filosofia trascendentale, con, per dir così e per restare in tema, un “occhio più fichtiano”; in *L'essenza dell'empiria* leggiamo infatti: «Trascendentale è quella filosofia che si costituisce a partire da e intorno alla “*Einsicht*” (termine chiave del vocabolario filosofico della tarda speculazione fichtiana che possiamo tradurre con “visione genetica”). Così come ogni concetto, anche il concetto di “*Einsicht*” è definibile tramite l'opposizione con un altro concetto, il concetto di “*Zusehen*” (lo “stare a guardare”). Mentre il *Zusehen*, termine che indica lo stato dell'osservazione empirica [si vedano le osservazioni di Valenza di cui sopra – S. T.] è un

La differenza dell'interpretazione reinholdiana delle filosofie di Fichte e Schelling si fa decisamente più trasparente a partire da BLU III, in cui Reinhold si riferisce direttamente a Schelling attraverso il saggio *Ueber das absolute Identitätssystem, oder den neuesten reinen Rationalismus des Herrn Schelling und dessen Verhältnis zum rationalen Realismus*¹²⁶. Già nella seconda parte del saggio storico-filosofico, precisamente nelle primissime battute del paragrafo dedicato a Schelling, leggiamo che

quando *arbitrio, fantasia e apparenza metodica del pensiero* poste in un'unica attività, che prende il nome di *pura egoità [reine Ichheit] o intelligere*, in un individuo speculante costituiscono l'unico fondamento o movente dell'agire conoscente e conoscere agente – allora il *prodotto che se ne ricava in quanto filosofia trascendentale* dovrà essere tanto più esplicito, conseguente e vero, *quanto più è decisivo l'arbitrio, energica la fantasia dell'individuo* che specula e scrive [...]¹²⁷.

Date queste premesse, qualche riga dopo, Schelling viene introdotto come «il secondo artefice della pura filosofia trascendentale, il primo artefice della fisica speculativa e colui che ha portato a compimento la filosofia in quanto libero atto umano»¹²⁸. La differenza tra Fichte e Schelling risiede nel fatto che con Schelling l'opera d'arte speculativa viene perfezionata. Non potendo seguire in questa sede l'intero sviluppo dei rapporti tra Reinhold e Schelling, il nostro scopo è quello di capire le motivazioni per cui Schelling avrebbe portato la filosofia soggettiva all'estremo delle sue conseguenze. Se il principio delle dottrine di Fichte e Schelling è lo stesso, l'elaborazione schellinghiana di una filosofia della natura, in cui la natura viene valorizzata e resa autonoma, è già un primo elemento di differenza e addirittura di “merito speculativo”, dal momento che invece Fichte, nella sua inconseguenza, si era trovato

“vedere” soggettivo e oggettivante il veduto, che viene trovato e osservato come un dato, lo *Einsehen* consiste nella “visione della genesi” (“*Erblicken der Genesis*”) [su questo ci concentreremo nella seconda parte della dissertazione], ossia nel coglimento, nel fatto (e il termine viene a indicare qualunque datità intenzionata dalla visione, compresi i concetti e le loro relazioni) della legge che presiede alla sua costituzione o formazione, alla sua ‘*Bildung*’. Il *Zusehen* è cioè un vedere oggettivante, tramite cui ciò che viene osservato è colto come essere, come un essere fattuale o “morto”; lo *Einsehen* è invece un vedere autoconsapevole, autovedentesi. In realtà dunque sia il *Zusehen*, sia lo *Einsehen* sono genetici, perché qualunque modalità di visione è costitutiva di ciò che, essendo veduto, viene a manifestazione nel vedere. La differenza tra queste due opposte [io piuttosto parlerei di visioni complementari, visto che Fichte chiarisce più e più volte che l'unico punto di partenza del filosofo non può che essere l'esperienza – S. T.] modalità di visione consiste unicamente nel fatto che lo *Einsehen* è un vedere *consapevole* di costituire, mettendolo in forma, il veduto» – BERTINETTO A. (2001), p. 23. Già da queste prime riflessioni, che in questa sede possono sembrare cursorie, comincia a emergere la reciproca condizionatezza tra vita e filosofia – e di conseguenza tra fatto e genesi – su cui Fichte fonda la “visione della visione” caratteristica della WL. Torneremo su questo più avanti; per ora ci basti fare riferimento a uno degli studi più completi e approfonditi degli ultimi vent'anni sul rapporto tra filosofia e vita in Fichte: OESTERREICH P. L., TRAUB H. (2006).

¹²⁶ BLU III, pp. 163-184; Reinhold indica come continuazione di questo saggio *Schlüssel zur Philodoxie überhaupt und insbesondere zur sogenannten Spekulativen* (BLU IV, pp. 186-201).

¹²⁷ BLU II, p. 62.

¹²⁸ *Ibidem*.

costretto a ridurre la natura al punto di vista della coscienza comune¹²⁹ – qui Reinhold discute della filosofia di Schelling fino al *System des transzendentalen Idealismus*¹³⁰. Il pensiero schellinghiano però, come sappiamo, vede diversi sviluppi e, al tempo dell'adesione al realismo razionale, l'interesse reinholdiano non può che direzionarsi verso la filosofia dell'identità esposta nella *Darstellung meines Systems der Philosophie* del 1801, dal momento che questa rappresenta una diretta concorrente della filosofia di Bardili. La maggiore preoccupazione di Reinhold diviene quella di mettere in parallelo i due sistemi per evidenziarne le differenze e al contempo segnalare il sistema che ha rivoluzionato in positivo la ricerca filosofica. In questa cornice, se Fichte rimane comunque un bersaglio polemico per gli attacchi reinholdiani alla filosofia contemporanea, Schelling è invece, per dir così, l'antagonista principale della verità filosofica. Dove risiede, dunque, per Reinhold, la differenza principale tra le due filosofie dell'identità? In *Ueber das absolute Identitätssystem* la relazione tra il realismo razionale e il «puro razionalismo» (*reiner Rationalismus*) schellinghiano viene approfondita facendo emergere la differente comprensione del concetto di identità e, ovviamente, con la “messa a riparo” di un vero originario che, se nella logica bardiliana ha luogo, non può essere effettiva nel sistema dell'identità elaborato da Schelling. Secondo Reinhold, Schelling, in modo del tutto arbitrario, pone l'apparenza al posto del vero originario per mezzo di un'identità assoluta «che ai suoi occhi fichtiano-spinoziani *concretesce* in una totale indifferenza di oggettivo e soggettivo, e attraverso l'*amalgamazione* di infinito e finito e della sublimazione del relativo nell'assoluto»¹³¹. In altre parole, il problema principale risiede nella totale sovrapposizione di essere e identità, sovrapposizione che non lascia spazio alla distinzione tra *Wahres* e *Urwahres*, vero e vero originario, quest'ultimo inattuabile a livello conoscitivo, ma che si manifesta nella natura. Per usare le parole di Reinhold, la filosofia di Schelling, non salvaguardando la rivelazione di Dio nella natura, rappresenta il compimento della «filodossia», che avviene quando

ogni *parvenza* [*Schein*], che può chiamarsi originaria, non è altro che l'*apparenza* [*Apparenz*] della natura nell'io e dell'io nella natura, la quale, essendo in fondo una e uguale a se stessa, rende l'essenza dell'apparenza della verità tanto certa quanto la manifestazione dell'essenza originaria [*Urwesen*] nell'essenza delle cose – o, che è lo stesso, la rivelazione di Dio nella natura che è l'essenza della verità in quanto tale¹³².

¹²⁹ Ivi, pp. 63-64.

¹³⁰ Si veda anche la recensione di Reinhold al *System des transzendentalen Idealismus* («ALZ», 13 agosto, num. 231-232 (1800), coll. 361-366; 369-376) in cui Reinhold evidenzia il problema dei presupposti della filosofia schellinghiana – definita il «*Non plus ultra* dell'amalgamazione del pensiero e della poesia» (ivi, p. 376) – e della loro impossibilità di concordare con l'esito della stessa. Per approfondimenti rinviamo a FERRAGUTO F. (2020c).

¹³¹ BLU III, p. 169 (corsivo mio).

¹³² BLU IV, p. 137.

L'errore metodologico della filodossia deriva dunque dal definitivo scambio di io e essere originario, scambio che porta inevitabilmente a una verità illusoria, apparente, creata a partire dall'identificazione della ragione con un'attività del tutto soggettiva fine a se stessa. La questione dell'identità, molto complessa, viene sviscerata da Reinhold in maniera chiara nelle lettere a Jacobi già prese in considerazione, in particolare qui Reinhold porta avanti un'apologia del realismo razionale in cui l'identità assoluta viene illustrata come il contrario di ciò che rappresenta negli altri sistemi – in particolar modo in quello schellinghiano; l'identità presupposta nel realismo infatti non coincide né con la natura né con Dio né con l'unità di entrambi, bensì è, come già detto, la rivelazione di Dio nella natura – una rivelazione diversa rispetto a quella di natura morale nel *Gewissen* che Reinhold, probabilmente perché ancora parzialmente in accordo con l'esito pratico della filosofia fichtiana, difendeva negli scritti sull'*Atheismusstreit*. Una rivelazione alla quale la filosofia deve approcciarsi a mezzo dell'applicazione del pensiero originario, cioè il passo successivo al suo necessario riconoscimento e alla sua presupposizione. Pertanto, la concezione dell'identità rappresenta insieme il punto di incontro e il punto di rottura tra la filosofia di Schelling e quella di Bardili-Reinhold, dal momento che se nel realismo razionale viene applicata (*angewendet*), nell'assolutismo schellinghiano verrebbe invece negata¹³³. Il discrimine, nell'interpretazione reinholdiana dei due sistemi, risiede nel «postulare qualcosa d'altro nell'identità assoluta, che nell'assolutismo è l'intuizione intellettuale, nel realismo razionale è la materia»¹³⁴. La materia, che per Reinhold rappresenta la differenza in sé, nella filosofia schellinghiana verrebbe postulata in quanto *Nicht-anderes* (non-altro) e verrebbe nascosta nell'indifferenza (*Indifferenz*) in cui la stessa identità assoluta posta al principio viene ritrovata, conservata, ripetuta. Il «nascondino» a cui gioca la materia nell'assolutismo schellinghiano conduce necessariamente all'impossibilità di *pensare* l'assoluto che diviene un'identità determinata. Per Reinhold, infatti, non sussiste identità alcuna senza differenza: l'identità diviene indifferenza intuita¹³⁵ – tesi, questa, molto vicina a quella che Köppen, sulla scia jacobiana, espone nella *Schellingslehre* del 1803¹³⁶. L'oblio del pensiero originario, di quello cioè che per Reinhold si identifica con il

¹³³ BLU V, pp. 90-114. Per approfondimenti: AHLERS R. (2005); DI GIOVANNI G. (2005a); VALENZA P. (2018), in particolare pp. 746-750.

¹³⁴ BLU V, pp. 91-92.

¹³⁵ «Quest'intuizione dell'indifferenza, che è una non intuizione della differenza [...] è la mera, e in quanto tale assolutamente senza pensiero, rappresentazione dell'identità» (ivi, p. 95).

¹³⁶ Nella sua *Schellingslehre, oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts, nebst drey Briefen verwandten Inhalts von Friedr. Heinr. Jacobi*, Köppen stesso rimanda a BLU II, in particolare alle pagine 65-67, in cui Reinhold avrebbe «messo in evidenza diverse contraddizioni del sistema schellinghiano e con esse [avrebbe] rafforzato l'accusa della filodossia del sistema» (KSL, p. 141).

bardiliano *Denken, als Denken*¹³⁷, conduce all'«annichilimento del divino e del naturale attraverso la loro identificazione»¹³⁸. Con queste parole contro la filosofia dell'identità schellinghiana, Reinhold intende anche difendersi dall'accusa di dualismo che Schelling, nel primo volume del *Kritisches Journal*, lancia contro il realismo razionale¹³⁹; a tale accusa Reinhold risponde infatti con la chiarificazione del concetto di *Disjunktion* che si contrappone del tutto alla *Entzweyung*. Il primo compito della filosofia, nella nuova ottica realista, è l'*analisi* dell'*Urwesen* a cui segue l'applicazione del pensiero nella realtà che permette, come ormai dovrebbe esser chiaro, la rivelazione di Dio nella natura, la stessa rivelazione che viene celata nel sistema dell'indifferenza. Solo a seguito della vera comprensione della necessità di un fondamento reale della conoscenza, la rivelazione di Dio nella natura può esser considerata l'unico principio del realismo razionale perché «la distinzione di Dio dalla natura [...] non è affatto il fondamento, bensì è la conseguenza del principio stesso»¹⁴⁰. E così, solo così, secondo Reinhold la “semplicità della filosofia” può prendere il posto della “duplicità della filodossia”¹⁴¹. Chiaramente non è questa la sede per discutere approfonditamente del rapporto tra Schelling e Reinhold, di cui tuttavia diremo più avanti qualche altra parola; la nostra breve trattazione ci è servita per restituire, nei limiti del possibile, il fervore filosofico degli anni di cui ci stiamo occupando. Finora, ci teniamo a sottolinearlo, l'analisi del realismo razionale di Reinhold e della conseguente critica alla soggettività come principio di filosofia è stata una sorta di, per dir così, rendicontazione storica che ci guiderà nei prossimi paragrafi e capitoli e ci permetterà di “intrecciare” le argomentazioni di Reinhold e lo sviluppo della fichtiana dottrina della scienza, evitando il rischio di incorrere in un'«*amalgamazione*» delle filosofie dei due autori.

3. *Dai Beyträge al congedo dalla prospettiva realista. Breve storia dei rapporti tra Bardili e Reinhold*

Nella seconda parte della tesi, in cui tratteremo in modo più approfondito i *Beyträge*, emergeranno le differenze, tutt'altro che sottili, tra il realismo logico proposto da Bardili nel *Grundriß* e quella che, anticipando in parte i risultati della nostra indagine, possiamo definire

¹³⁷ Cfr. BR, pp. 123-124.

¹³⁸ BLU V, p. 99.

¹³⁹ Il saggio di Schelling nel primo volume del *Kritisches Journal* si intitola *Über das absolute Identitäts-System, und sein Verhältnis zum neuesten (Reinholdischen) Dualismus. Ein Gespräch zwischen dem Verfasser und einem Freund* (GW 4, pp. 129-173). Una risposta teoreticamente articolata – si tratta infatti di un susseguirsi di annotazioni (*Anmerkungen*) – è *Anmerkung zu Herrn Schellings Gespräche im Iten Hefte seines Krit. Journals*, in: BLU IV, pp. 202-211. Torneremo brevemente su questo nei prossimi paragrafi.

¹⁴⁰ Ivi, p. 219.

¹⁴¹ Le due espressioni tra virgolette ricalcano il titolo di un breve saggio di Reinhold dal titolo *Die Simplicität der Philosophie im Gegensatz der Duplicität der Philodoxie*, in: BLU IV, pp. 212-218.

una rimodulazione in chiave idealistico-razionale dello stesso da parte di Reinhold¹⁴². L'entusiasmo con cui il filosofo austriaco si immerge nello studio approfondito della logica bardiliana (lo stesso con cui si era avvicinato dapprima alla filosofia kantiana poi alla fichtiana dottrina della scienza), del resto, si ridimensiona ben presto, già nella discussione con il fautore del nuovo sistema. Infatti, il loro intenso scambio epistolare (il *Briefwechsel* contiene diciassette lettere che coprono un arco temporale relativamente limitato, dal dicembre del 1799 al maggio del 1801)¹⁴³, oltre a contenere diverse chiarificazioni di natura teoretica sul *Grundriss* in risposta alle obiezioni e ai dubbi di Reinhold, è indice dell'impossibilità di una perfetta coincidenza delle prospettive dei due autori. Sebbene quella verso il realismo possa essere considerata «la più radicale tra le svolte filosofiche»¹⁴⁴ di Reinhold, essa, come sappiamo, non rappresenterà la risposta definitiva alla domanda reinholdiana sulla *Philosophie ohne Beynamen*.

Tuttavia, il realismo razionale non trova la sua fine con l'interruzione, per motivi economici dell'editore, dei *Beyträge*, rientrando in questa “fase” gli scritti reinholdiani pubblicati (dapprima anonimamente) fino al 1806, tra i quali *Etwas über den Widerspruch* (1804), il testo dell'anno successivo pubblicato in risposta alla *Preisfrage* della *Königliche Akademie der Wissenschaften in Berlin* sull'*analisi filosofica*¹⁴⁵ – il riconoscimento dell'accademia di Berlino in questo caso non va a Reinhold, ma J. C. Hoffenbauer e G. S. Francke¹⁴⁶ – e il *Versuch einer Kritik der Logik aus dem Gesichtspunkt der Sprache* (1806)¹⁴⁷; dello stesso anno, infine, è l'anch'esso anonimo *Noch zwey Worte über das logische Grundverhältnis – erstes Wort* (a cui non seguirà mai la seconda parola) che, pur essendo stato attribuito da Garbeis, Paimann e da Schönborn (da quest'ultimo indirettamente, visto che non ne troviamo menzione nella sua *Annotierte Bibliographie*) a Bardili¹⁴⁸, è molto probabile che sia stato composto da Reinhold¹⁴⁹.

¹⁴² Cfr. il già menzionato studio: FERRAGUTO F. (2020b), in particolare p. 55.

¹⁴³ Le successive lettere di Bardili a Reinhold (dal marzo del 1802 al giugno del 1806) sono contenute in RLW, pp. 303-339.

¹⁴⁴ RGS 7/1, p. XXXVI.

¹⁴⁵ Il titolo completo dell'opera è *Versuch einer Auflösung der von der philosophischen Klasse der königl. Akademie der Wissenschaften in Berlin für 1805 aufgestellten Aufgabe: „Die Natur der Analysis und der analytischen Methode in der Philosophie genau anzugeben, und zu untersuchen: ob und was für Mittel gebe, ihren Gebrauch sicherer, leichter und nützlicher zu machen* (da noi citato con l'abbreviazione VERSUCH 1805).

¹⁴⁶ Lo scritto di Hoffenbauer si intitola *Ueber die Analysis in der Philosophie; ein größten Theils analytischer Versuch veranlasst durch die erste, diesen Gegenstand betreffende, Preisfrage der Königlichen Akademie zu Berlin, nebst Abhandlungen verwandten Inhalts*; quello di Francke *Über die Eigenschaft der Analysis und der analytischen Methode in der Philosophie. Eine Abhandlung, welcher von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin der Preis von fünfzig Dukaten zuerkannt worden ist*.

¹⁴⁷ Cfr. RGS 7/1, p. XV.

¹⁴⁸ Cfr. *Supra*, p. 50.

¹⁴⁹ Ad esempio, in una lettera a Reinhold del 14 giugno 1806, Bardili scrive che ancora non ha avuto modo di leggere il *Versuch* del 1806 e le «due parole sulla relazione logica fondamentale» cui Reinhold avrebbe accennato in una lettera precedente (cfr. RLW, p. 338). Inoltre, nel num. 34 del *Neues Allgemeines Intelligenzblatt für Literatur und Kunst* del 26 luglio del 1806 (p. 550), il *Versuch* e *Noch zwey Worte* vengono attribuiti allo stesso autore.

Non è questa, con tutta evidenza, la sede per discutere approfonditamente sulla paternità di questo scritto, ma ci limitiamo a osservare che già solo le primissime battute della dedica a Jacobi sono un grande indizio sull'autorialità reinholdiana. In essa, ad esempio, leggiamo: «Lei [Jacobi] conosce l'autore di queste due parole; egli è in armonia con il Suo cuore e con la spirito della Sua filosofia, anche se non con la sua forma»¹⁵⁰. Abbiamo già avuto modo di appurare nel primo capitolo quanto fosse profondo, e non solo sul versante filosofico (l'autore è in armonia con il cuore del destinatario della dedica), il legame tra Reinhold e Jacobi; inoltre, il confronto serrato con lo spirito della “filosofia della fede” nel corso dei sei quaderni *Beyträge* darà credito alla nostra ipotesi.

A conclusione della nostra rendicontazione sulla produzione del filosofo austriaco di questi anni, possiamo affermare che è con il breve scritto del 1808, dal titolo *Die Anfangsgründe der Erkenntnis der Wahrheit in einer Fibel für noch unbefriedigte Forscher nach dieser Erkenntnis*, che viene apertamente dichiarata la fine del realismo razionale e inaugurato l'ultimo capitolo della sua ricerca, cioè quello di matrice linguistica. Tuttavia, l'interesse per il linguaggio è già una sottotraccia dei *Beyträge*¹⁵¹ e rappresenta, insieme con il disaccordo su una possibile mediazione tra l'idealismo fichtiano e il realismo logico e le divergenze sul rapporto tra fede e filosofia, uno dei punti più delicati della discussione con Bardili – probabilmente quello decisivo per il successivo congedo reinholdiano dalla prospettiva realista. Procediamo con ordine, ripercorrendo a grandi linee i momenti più significativi del carteggio¹⁵².

Nella prima lettera del *Briefwechsel*, Reinhold consiglia a Bardili di approfondire la WL rinviando in prima istanza non ai testi fichtiani, ma alla propria recensione di alcuni scritti di Fichte del 1798 sull'ALZ, al saggio sulle *Paradoxien* e al *Sendschreiben an Lavater und Fichte*, attraverso i quali sarebbe possibile comprendere e tener ferma la distinzione tra la conoscenza filosofica (idealismo) e quella dell'intelletto naturale (realismo). Lì, però, continua il filosofo, è presente solo un «oscuro presentimento»¹⁵³ del vero in sé, dello stesso *Urwahres* che solo la logica di Bardili sarebbe stata in grado di chiarire. Il soggettivismo fichtiano ancora, in un primo momento, non sembra agli occhi di Reinhold una grande minaccia, anzi la dottrina bardiliana potrebbe addirittura esser considerata una continuazione, meglio una “nuova versione” della dottrina della scienza in grado di non confondere i diversi piani della conoscenza e di non dissolvere le convinzioni della coscienza morale¹⁵⁴. Bardili, oltre a

¹⁵⁰ *Noch zwei Wörter*, p. IV (la dedica è fino a p. VI). L'autore e il curatore del testo, come subito specificato, non sono la stessa persona (ecco perché, tra le altre cose, Jacobi viene scritto con la “k” invece che con la “c”),

¹⁵¹ Indicazioni in questa direzione si trovano in BONDELI M. (1995a), pp. 268-272.

¹⁵² Ci rifacciamo al dirimente saggio di Valenza, a cui rimandiamo per una più dettagliata ricostruzione – VALENZA (2003a), pp. 161-176.

¹⁵³ BR, p. 3.

¹⁵⁴ Cfr. *ivi*, pp. 2-4.

rifiutare il tentativo di conciliare la conoscenza filosofica e la conoscenza naturale, si mostra risentito del confronto tra la propria logica e la filosofia fichtiana e ammonisce Reinhold con tono severo:

Le chiedo [...] di non mettere in parallelo il mio *Grundriß* con nessun tipo di idealismo precedente, tanto meno con quello di Fichte. Sono e resto un realista nel senso più stretto del termine, anche se annovero la tendenza di Fichte tra i prodotti geniali della mia epoca, e in questo senso non smetterò mai di apprezzarla¹⁵⁵.

Malgrado il riconoscimento del grande ingegno di Fichte, ingegno supportato però da una facoltà come l'immaginazione, Bardili vuole sottolineare il fatto che la sua filosofia è tutt'altro che il risultato di una sorta di "arte sofisticata" fondata sulla rappresentazione del tutto soggettiva delle idee: «sono e resto realista», afferma il filosofo, pretendendo il riconoscimento di un'oggettività immediatamente rinvenibile da cui il soggetto è escluso dappprincipio e che permetterebbe il passaggio diretto alla materia. Questa è l'unica conoscenza possibile, sicché Bardili rifiuta perentoriamente anche qualsiasi mediazione con la conoscenza naturale, la quale sarebbe «immatura» e «artificiale»¹⁵⁶. Reinhold, sulla carta, sembrerebbe convincersi del tutto della distanza tra la prospettiva bardiliana e quella fichtiana, tanto da convenire con Bardili sul carattere inevitabilmente soggettivistico ed empirico dell'idealismo fichtiano, carattere attorno a cui costruirà nei *Beyträge* la critica che abbiamo trattato in precedenza.

In generale, la definizione del rapporto tra le convinzioni della coscienza e il sapere filosofico – che, come vedremo, è una delle maggiori preoccupazioni di Reinhold – per Bardili non rappresenterebbe affatto il compito del realismo logico. Coerentemente, le riserve di Reinhold sulla capacità della filosofia di dimostrare Dio, che lo portano in un primo momento a subordinare la conoscenza filosofica alla fede e alla religione, non vengono condivise dal fautore della nuova logica, secondo cui quest'ultima sarebbe in grado di dimostrare attraverso le sue formule che Dio è e che la sua essenza differisce da quella della materia¹⁵⁷: Bardili, nella sua scala delle potenze, riconosce nell'essere umano la possibilità di elevarsi al di sopra delle differenze (anche linguistiche o culturali) e cogliere delle forme oggettive universali, quelle cioè che costituiscono il nucleo razionale delle religioni. Ma, e arriviamo così alla questione più problematica nella discussione tra i due: che funzione ha il linguaggio nella determinazione del pensiero?

¹⁵⁵ Ivi, pp. 92 ss.

¹⁵⁶ Ivi, pp. 93 ss.

¹⁵⁷ Cfr. Ivi, pp. 208-210.

Riassumendo le posizioni dei due autori: per Reinhold è fondamentale comprendere il rapporto tra linguaggio e accesso al pensiero, perché la mediazione delle parole è necessaria per la conoscenza: non a caso, il sistema di Bardili si costruisce «sul vero significato della parola “pensiero”»¹⁵⁸. Il linguaggio precede dunque l'applicazione del pensiero fino a diventarne condizione, ma non fondamento. Bardili non condivide la tesi reinholdiana, dacché l'accesso al pensiero non è mediato da nessun elemento, bensì è guidato dalla logica nella quale il pensiero originario si manifesta nella sua purezza¹⁵⁹. Il vero spirito del linguaggio risiede nelle sue connessioni interne e nelle sue strutture logiche (come quella tra soggetto, copula e predicato) universalmente condivise. In questa cornice, per Bardili sono le parole a essere determinate dal pensiero, non viceversa. Reinhold si dice ancora una volta convinto della risposta di Bardili¹⁶⁰, ma, guardando al suo successivo sviluppo del realismo, e ancor di più alla produzione che segue ai *Beyträge*, si comprende come l'accordo tra i due fosse più apparente che reale. Vedremo infatti che, secondo Reinhold, la soluzione bardiliana non è priva di problemi: occorre definire meglio il rapporto tra sapere filosofico e fede ed esporre in modo sistematico l'applicazione del *pensiero, in quanto pensiero* attraverso l'*analisi*¹⁶¹. Il *Versuch* del 1805 in risposta al quesito dell'Accademia Reale, infatti, collegandosi direttamente ai risultati ottenuti nei diversi saggi dei BLU dedicati all'*analisi filosofica*, punta proprio alla definitiva sistematizzazione della stessa al fine di chiarire il rapporto dell'identità con la non-identità, concetti il cui significato è stato frainteso¹⁶². Ecco in che senso allora, nel 1806, Reinhold intende mettere a punto una critica della logica dal punto di vista del linguaggio, critica, che, come osserva opportunamente Valenza, anticipa il programma maturo esposto in *Grundlegung einer Sinonimik* (1812)¹⁶³. L'interesse per la determinazione linguistica del pensiero e per i fraintendimenti a cui il linguaggio (compreso quello filosofico) conduce, lungi dall'essersi dissolto, arriverà invero a costituire il cuore della ricerca reinholdiana.

Il *Versuch* del 1806, tra l'altro, riporta in apertura una citazione tratta dai *Fragmente über die neuere deutsche Literatur* del 1767 di Herder («Was muß es der Denkart für Form geben, daß sie sich in, mit und durch eine Sprache bildet, da wir jetzt durch die Sprache denken lernen?») che Reinhold utilizza per introdurre il suo nuovo progetto, quello cioè di indagare «la

¹⁵⁸ Ivi, p. 176.

¹⁵⁹ Cfr. ivi, p. 190 ss.

¹⁶⁰ Cfr. Ivi, pp. 247 ss.

¹⁶¹ Per questo si veda in particolare la lettera di Reinhold a Jacobi sull'essenza della filosofia di Bardili (BLU V, pp. 100-115).

¹⁶² Tratteremo in modo approfondito il concetto di *analisi filosofica* nel realismo di Reinhold nel secondo capitolo della seconda parte.

¹⁶³ Cfr. il già menzionato VALENZA P. (2003a), p. 170; e VERSUCH 1806, in particolare pp. V ss., 20 ss.

connessione del parlare e del pensare, in cui la logica stessa deve consistere»¹⁶⁴. Si prepara proprio in questo scritto il terreno per il definitivo abbandono della prospettiva di Bardili, abbandono che, però, trova le sue radici già nella stessa adesione reinholdiana al realismo logico. Il confronto e la stima reciproca tra i due filosofi continua fino alla scomparsa di Bardili, ma la loro collaborazione è destinata, sin da subito, ad avere breve vita.

2. *La critica trascendentale di Fichte al Grundriß*

Se Reinhold, di primo acchito, promuove a pieni voti la dottrina di Bardili, così non è né per Fichte, di cui ci occuperemo in questa sede, né per Schelling e Hegel, sulla cui lettura ci soffermeremo brevemente nelle prossime pagine. Per comprendere l'interpretazione fichtiana del tanto discusso testo bardiliano, vieppiù gli effetti che questa ha avuto sul rapporto con Reinhold, vale la pena, in apertura al presente paragrafo, di riportare integralmente quello che possiamo definire l'esito della discussione tra i due autori sul *Grundriß der Ersten Logik*, discussione che si inserisce in un più ampio confronto sul rapporto tra sapere e assoluto. Andando a ritroso, focalizzeremo poi la nostra attenzione sulla recensione fichtiana sull'*Erlanger Literatur-Zeitung*¹⁶⁵ che, possiamo tranquillamente affermare, ha sancito il definitivo divorzio filosofico tra i due autori.

Nello specifico, si tratta di una breve poesia sarcastica di Fichte dedicata a Reinhold, che lasceremo in lingua originale per evitare di ridurne l'impatto:

*In Jesu Christo mein theurer Sohn,
Ich geb ihm Notification, Ich der heilige Dominikus
Daß wir den deutschen Mercurius
Seitdem Freund Bötiger ihn schreiben muß
Gar regelmässiger halten zur Stelle*

¹⁶⁴ Ivi, p. VII. Per approfondimenti su Reinhold e Herder si veda: VALENZA P. (2005a), in cui lo studioso, partendo dal 1799 – anno che, tra le diverse intemperie, ha visto anche la pubblicazione della *Metakritik* herderiana – si chiede se anche possa essere considerato un metacritico. La risposta è negativa: «Le considerazioni sulle posizioni di Reinhold all'epoca del fiorire del dibattito sulla metacritica – anche assumendo per ipotesi che il brano proposto a Bardili sul rapporto tra pensiero e linguaggio possa costituire parte di una risposta a Herder sulla concezione del pensiero – portano a concludere che Reinhold non sia stato un metacritico, piuttosto un antimetacritico, almeno con riferimento a Herder, e antimetacritico anche rispetto ad una visione del linguaggio ispirata al filone hamanniano e jacobiano. Se ha inclinato verso questa visione, ciò è valso più per la rivelazione diretta nel sentimento che non per un primato del linguaggio. La metacritica come critica della critica si orienta piuttosto in direzione di un pensiero puro e assoluto, del quale va articolata la differenza con il pensiero umano, quello per il quale soltanto vale il primato del linguaggio». In definitiva la «metacritica herderiana può costituirsi a modello soltanto a livello della peculiarità del pensare umano, ma dal pensiero umano deve essere possibile andare oltre» (ivi, pp. 204; 212).

¹⁶⁵ FICHTE J. G., *Rezension „Grundriß der Ersten Logik...“*, «ELZ», 30 e 31 ottobre, num. 214 e 215, pp. 1705-1716 (1800) in: GA I, 6, pp. 433-450; le correzioni alla *Rezension* furono pubblicate in secondo tempo sul num. 50 dell'*Intelligenzblatt der Literatur-Zeitung* del 29 novembre 1800, pp. 399-400. Le correzioni provvisorie sono state rinvenute tra gli appunti di Fichte e sono consultabili in GA II, 5, pp. 303-318.

*und fleissig ihn lesen in der Hölle.
 Da hab ich im Merkursstück ersehnt
 Welch grosses Wunder an ihm geschehn,
 Wie erst er gewesen ein Höllenbrand,
 Der Gott u. den Heiland nicht erkannt,
 Und ganz erbärmlich gefallen in Blindheit
 Und aus der Blindheit gar in Stockblindheit
 Bis Bardili ihm sein Herz gerührt
 und ihn auf die grade Bahn geführt
 und wie er jetzt gar reuig beichtet,
 bezeugt, wie die Gnade ihn hat erleuchtet
 und die andern gottvergessenen Wichte
 gar rührend warnt vor dem jüngsten Gerichte
 Damit sie alle, wie Er, sich bekehren,
 und Gott, und Ihn u. Bardili ehren.
 Schon früher hab ich mit Freuden gelesen
 Daß er das böse freigeistliche Wesen
 Der freien GedankenRichtung verabscheut
 Seine böse Gewonheit vermaldeut
 Und es sich abzugewöhnen verspricht
 Wie Ers nun auch freilich in's Werk gericht.
 Muß sich eben hingeben rein
 Damit die Wahrheit auch komm herein
 Gleich wie man muß den Mund auf thun
 Daß drein kann das gebratne Hühn¹⁶⁶.*

Questo *Spottgedicht auf Reinholds Bardilismus*, così come intitolato dagli editori della GA, non fu mai pubblicato di Fichte ed è successivo all'*Antwortsschreiben an Herrn Professor Reinhold*, che ci servirà come cerniera nella prossima sezione. In particolare, la poesia sul bardilismo reinholdiano nasce a seguito della lettura di Fichte del saggio reinholdiano sul *Teutscher Merkur* del 1801 *Der Geist des Zeitalters als Geist der Philosophie*, in cui Reinhold, in linea con le critiche avanzate nei diversi saggi dei *Beyträge*, definisce il principio della WL un'ipostatizzazione della volontà individuale. Schelling segnala a Fichte il suddetto articolo in una lettera del 24 maggio

¹⁶⁶ Per maggiore chiarezza, ci sembra comunque opportuno tentare di tradurre, seppur un po' liberamente, in nota: «In Gesù Cristo, mio caro Figlio/ Io gli do notizia, io San Domenico/ Che abbiamo [ricevuto] il Mercurio tedesco/ Dacché l'amico Böttger deve scriverlo/ Tenerlo sempre più regolarmente a portata di mano/ e leggerlo diligentemente all'inferno/ Poi ho visto nel pezzo sul Mercurio/ Il grande miracolo che gli è capitato/ Come prima era stato un fuoco infernale/ Che non conosceva Dio e il Salvatore/ E abbastanza miseramente cadde nella cecità/ E dalla cecità anche alla cecità con un bastone/ Finché Bardili non gli ha ricucito il cuore/ e lo ha condotto sulla retta via/ e come ora si confessa pentito/ testimonia come la Grazia lo abbia illuminato/ e avverte gli altri miserabili dimenticati da Dio/ perfino in modo commovente del giudizio universale/ Affinché tutti, come lui, si convertano/ e onorino Dio e Lui e Bardili/ Già prima ho letto con piacere/ Che aborrisce la malvagia essenza del libero spirito/ si congeda dalla via del libero pensiero / e la sua cattiva abitudine promette di abbandonare/ Come ora, per sua ammissione, sta facendo nella [sua] opera/ Deve concedere se stesso in modo puro/ Affinché la verità possa entrare/ Così come si deve aprire la bocca/ Affinché il pollo arrosto possa entrare» (trad. mia). Di seguito alcuni chiarimenti: Fichte si riferisce in attacco a San Domenico di Guzmán (1170-1221; canonizzato da Papa Gregorio XI nel 1234), fondatore nel 1216 dell'Ordine dei frati predicatori. Tuttavia, come sappiamo, in realtà Reinhold in gioventù non fu mai un domenicano, bensì dapprima fu gesuita e dopo la soppressione della Compagnia di Gesù entrò nell'ordine dei barnabiti, nel quale rimase fino al 1783, anno in cui abbandonò lo stato religioso e si trasferì a Lipsia. Böttger, invece, fu il redattore del *Neuer Deutsche Merkur* dal 1797 al 1809. Per approfondimenti: GA II, 6, *Vorwort* e in particolare p. 15; sui dettagli della gioventù di Reinhold, dalla nascita al 1786, si veda il primo capitolo della biografia scritta dal figlio: RLW, pp. 4-34; rinviando, infine, anche al già citato insuperato studio di Puppi: PUPI A. (1966), in particolare fino a p. 120.

1801¹⁶⁷, in cui Reinhold viene descritto non come un semplice discepolo di Bardili, bensì come Zelota, come un fanatico del nuovo sistema¹⁶⁸.

Pensare che Fichte fosse addirittura incluso nel progetto iniziale dei *Beyträge*¹⁶⁹ sembra, già solo al netto delle vicende finora restituite, un'assurdità. Ma torniamo a ciò che in questa sede ci interessa; dalla poesia riportata risulta evidente che secondo Fichte l'avvicinamento reinholdiano alla dottrina di Bardili – il quale avrebbe toccato il cuore di Reinhold, gli avrebbe indicato la “retta via”, tanto da venir lodato come fosse Dio – corrisponde al suo definitivo allontanamento dal sentiero della libertà, percorribile, come vedremo, solo grazie a un occhio trascendentale, a una determinata disposizione spirituale, a un esercizio di libera riflessione («[Reinhold] si congeda dalla via del libero pensiero»). Ritorna, a tal proposito, la semantica del vedere – in questo caso in modo utilizzata ironicamente – cui abbiamo già fatto accenno: «[...] Che grande miracolo gli è successo/ Come prima era un fuoco infernale/ Che non conosceva Dio e il Salvatore/ E abbastanza miseramente cadde *nella cecità*/ E *dalla cecità alla cecità* con un bastone/ Fino a che Bardili non gli avesse ricucito il cuore»¹⁷⁰.

Fichte paragona, tra i versi dello *Spottgedicht*, la ricerca filosofica di Reinhold a un continuo andare a tentoni, un brancolare nel buio di un filosofo che, credendo di aver finalmente scorto la luce, si affida *ciecamente* ad essa; aver *toccato con mano* – la metafora sinestetica è voluta per evidenziare il piano della sola empiria – la dottrina di Bardili avrebbe però bloccato Reinhold in un vicolo cieco, una strada senza uscita, la strada del dogmatismo, come si chiarirà a breve. Che il *Grundriß* avrebbe separato una volta per tutte le strade dei due filosofi era un'opzione che Fichte aveva previsto già in occasione della pubblicazione della sua *Rezension* nell'ottobre dell'anno precedente; infatti egli, il 15 novembre del 1800, dopo esser venuto a conoscenza del progetto reinholdiano di una rivista di stampo anti-critico con la collaborazione di Jacobi e Bardili (i *Beyträge*, per l'appunto), scriveva in una lettera indirizzata al filosofo austriaco che era stato una delle sue principali ispirazioni fino a quel momento:

Ha ricevuto la mia valutazione della Logica di Bardili nella L.Z. di Erlangen, che Le è stata inviata a mio nome. Ora conosce interamente il mio punto di vista su questa nuova e particolare pubblicazione. *Visto che dovremo separarci filosoficamente*, mi augurerei almeno che non lo facessimo come esseri umani. Conto sulla Sua lealtà, così come Lei può contare sulla mia. “La prego di non leggere, non scrivere, ecc.. nulla finché non abbia letto la logica di B.”, mi scrisse lo scorso anno. Ho letto il libro appena l'ho ricevuto. Sapevo perfettamente come sarei stato coinvolto. Non ho pubblicato la mia convinzione fino alla pubblicazione della Sua, la

¹⁶⁷ GA III, 5, pp. 39-41.

¹⁶⁸ Per approfondimenti rinviemo di nuovo al *Vorwort* in: GA II, 6, pp. 13 ss. Per ulteriori chiarimenti sulle vicende editoriali della *Rezension* e sulla discussione tra Fichte e Schelling sul *Grundriß*, poco precedente allo scoppio della polemica tra i due, cfr. GA II, 5, pp. 233-239.

¹⁶⁹ Cfr. RGS 7/1, p. XVIII ss.

¹⁷⁰ GA II, 6, p. 15 (corsivi miei).

quale ha prodotto sintomi preoccupanti. – Adesso Le restituisco questa richiesta: La scongiuro di non leggere, o scrivere nulla, finché non abbia letto la mia dottrina della scienza, che addirittura è dovuta scomparire dalla Sua memoria, solo un'altra volta, ma bene [...] caro Reinhold, la logica di Bardili è la Sua filosofia elementare: così come non sembra aver letto bene un solo libro di filosofia, eccetto questo. È quindi assolutamente e in tutta considerazione meglio che Lei, prima di fare qualsiasi altra cosa, aspetti la mia nuova esposizione, se non è in grado di far fronte a quella esistente¹⁷¹.

Ebbene, se nelle righe della lettera testé citata si avverte ancora un briciolo di speranza di Fichte nel mantenere vivo perlomeno il rapporto personale con Reinhold e che questi possa ancora essere in grado di comprendere la dottrina della scienza, lo *Spottgedicht* e l'interruzione dello scambio epistolare a seguito della pubblicazione dell'*Antwortsschreiben* rendono invece palesi da un lato la rassegnazione fichtiana di fronte all'inconciliabilità delle loro prospettive e dall'altro l'impossibilità anche solo di un dialogo diretto tra i due autori – i riferimenti dell'uno all'altro, impliciti ed espliciti, rimarranno invece continui nella produzione successiva di entrambi. Possiamo inoltre affermare che per Fichte, prima di essere rimasto amaramente deluso dal *Grundriß der Ersten Logik* e conseguentemente dall'adesione di Reinhold al realismo logico, la discussione con il filosofo austriaco rappresentava sempre un'ottima occasione per ricavare dei preziosi insegnamenti e per confrontarsi con uno dei pochi che aveva compreso, chiarito, e sviluppato, il criticismo kantiano. Che Fichte, infatti, desse credito fino a quel momento alle esternazioni reinholdiane è testimoniato anche dai corposi appunti preparatori alla recensione¹⁷², dai quali si evince che il filosofo si era impegnato molto nello studio del nuovo scritto che aveva destato tanto interesse in Reinhold. Come già detto, infatti, è stata proprio la recensione di Fichte a scaldare gli animi, una recensione «mortale» (*tödtend*)¹⁷³, così come opportunamente definita da Steffens in una lettera a Schelling, cui erroneamente la attribuiva dopo averla ricevuta da Mehmel (l'editore dell'ELZ, che aveva rispettato la richiesta fichtiana di rimanere in anonimato). Effettivamente, la recensione è molto severa nei confronti di Bardili e del suo sistema e, più o meno esplicitamente, vengono criticati anche l'entusiasmo e le prestazioni filosofiche di Reinhold, cosa di cui quest'ultimo si

¹⁷¹ GA III, 5, pp. 356-358 (primo corsivo mio; secondo originale). L'esposizione a cui si riferisce Fichte è quella degli anni 1801/1802, che, invece, non verrà mai effettivamente pubblicata ma che, come dimostreremo più avanti, segna l'inizio del cambiamento di registro all'interno del progetto di una dottrina della scienza. La lettera di Reinhold a Fichte cui si fa menzione è in GA III, 4, p. 211. Sull'impazienza reinholdiana di un riscontro sul *Grundriß* da parte di Fichte si veda la lettera di Reinhold a Bardili del 9 febbraio 1800 (BR, pp. 108-113, in particolare p. 112).

¹⁷² GA II, 5, pp. 241-300. I numerosi appunti sul *Grundriß*, che costituiscono la base teorica delle principali obiezioni fichtiane presenti nella *Rezension*, sono cronologicamente i primi documenti del filosofo sul tema. Essi sono un insieme di annotazioni, riassunti, definizioni, questioni e confutazioni prodotte a più riprese e dimostrano quanto Fichte si sia impegnato per dire la sua sulla logica bardiliana. L'onestà intellettuale di Fichte è inoltre confermata dall'ammissione del fatto che, in alcuni passaggi del *Grundriß*, le critiche di Bardili alla dottrina di Kant sono condivisibili (cfr. ad esempio: ivi, pp. 265, 293).

¹⁷³ Cfr. GA I, 6, p. 430.

accorgerà finendo per definire nel *Sendschreiben an der Herrn Professor Fichte über die zweyte Recension von Bardilis Grundriß*, come visto in precedenza, l'atteggiamento di Fichte estremamente scorretto¹⁷⁴.

Se c'è un punto di contatto tra Fichte e Bardili, questo è il rifiuto perentorio di ammettere qualsiasi possibile accostamento tra le rispettive *Wissenschaftslehre* ed *Erste Logik*. La recensione fichtiana, infatti – ed è proprio questo a infastidire Reinhold – esordisce proprio con la smentita ufficiale del fatto che il *Grundriß* possa essere, anche solo lontanamente, considerato un «approfondimento e un perfezionamento»¹⁷⁵ dell'idealismo trascendentale – Fichte ancora definisce così la propria filosofia, anche se, come vedremo, la dottrina della scienza non può essere ridotta a “semplice” *idealismo* – e con la messa in evidenza dell'inutilità della ricerca di un punto di vista intermedio tra quest'ultimo e la filosofia di Jacobi, considerata addirittura, a causa della sua oggettivazione dell'essere di Dio, un «dogmatismo ostinato»¹⁷⁶. Non si può dar torto a Reinhold sul fatto che la *Grundriß-Rezension* di Fichte a prima vista sembri più una risposta al suo *Sendschreiben* e alla sua recensione sull'ALZ che un giudizio sul testo bardiliano. Ancora, Fichte connota la logica di Bardili come un inutile rimaneggiamento della *Elementarphilosophie*. Nulla di nuovo o di *vero*, tantomeno di *reale*, dunque, può essere scorto nel *Grundriß*: sia quest'ultimo sia l'*Elementarphilosophie* sono caratterizzati da un'evidente inadeguatezza scientifica e imprecisione dimostrativa dovute alla negligenza e alla negazione dell'io puro che, venendo frainteso e, in particolar modo nel *Grundriß* e nei *Beyträge*, ridotto alla sfera psicologico-individuale, è arbitrariamente espunto dalla sfera rappresentativa¹⁷⁷. L'io, infatti, chiarisce Fichte, rappresenta «l'intelligere κατ' ἐξοχήν, di cui *pensare, intuire, volere* sono solo delle specificazioni [*Unterarten*], che non vengono poste assolutamente, bensì vengono da esso dedotte»¹⁷⁸. Da ciò deriva che la rappresentazione non può essere completamente distinta dal pensiero come invece accade nella filosofia di Bardili¹⁷⁹. La totale eliminazione, o meglio il tentativo di eliminazione, dell'io porta, secondo Fichte, all'inevitabile ancoraggio della filosofia di Bardili alla coscienza comune: quella che si erige a logica universale, a ontologia logico-razionale e oggettiva appare agli occhi del recensore come un poco riuscito tentativo di universalizzazione di un falso dogmatismo. Fichte, dalla lettura del *Grundriß*, ritiene che Bardili sia incapace di comprendere la filosofia trascendentale

¹⁷⁴ *Supra*, p. 81.

¹⁷⁵ GA I, 6, p. 434.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ Fichte menziona spesso l'*Elementarphilosophie* di Reinhold, da cui il *Grundriß* trarrebbe gran parte delle dimostrazioni, per confutarla; cfr. ad esempio: GA I, 6, p. 435, 442.

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 447.

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 439.

e, di conseguenza, lo considera fautore di un sistema fallace, senza alcun valore filosofico e metafisico¹⁸⁰. Senza giri di parole, scrive Fichte:

Ecco cosa abbiamo trovato. Il sistema di Bardili è, secondo la *forma*, un elenco di fatti della coscienza comune, accanto ad alcune affermazioni trascendenti, una filosofia del sano e comune intelletto e quindi un regalo abbastanza degno al signor Nicolai. Nessuna traccia del *trascendentale*, dell'elevazione al di sopra della coscienza comune. Secondo il *contenuto*, esso è il più palese dualismo dogmatico [...]. Nessuna traccia quindi di *idealismo*¹⁸¹.

Sarà più chiara nei prossimi capitoli la comprensione fichtiana dell'*idealismo*; pertanto, in questa sede anticipiamo brevemente il senso della sua critica al sistema di Bardili. Dalla recensione risulta che i problemi principali che Fichte scorge all'interno della prospettiva di Bardili, tra essi legati, sono relativi alla concezione dell'unità e all'assenza della riflessione. Nella recensione Fichte dichiara esplicitamente che non si occuperà dell'essenza della logica, rimandando la discussione ad un'altra sede, ovvero, nell'*Antwortsschreiben* dell'anno successivo. In particolare, la negligenza della sfera riflessiva e di una visione trascendentale conduce secondo Fichte necessariamente a una posizione dogmatica (come quella di Jacobi, per l'appunto, che sacrifica il sapere in nome dell'essere); il «presunto pensiero» che Bardili pone a principio rimane ingabbiato in uno schema, o meglio in un inventario, di distinzioni predeterminate attraverso l'empiria senza che si faccia ricorso all'inevitabile – questa la tesi di Fichte – origine intellettuale, riflessiva, delle distinzioni medesime. Di contro, nel realismo bardiliano le opposizioni vengono trovate, oggettivate e prese per vere¹⁸². Vedremo più avanti, infatti, che il problema delle oggettivazioni dogmatiche risiede per Fichte nel dimenticare che le distinzioni sono state dapprima colte intellettualmente¹⁸³. Il pensiero, da intendere come attività nell'ottica della dottrina della scienza, deve infatti essere in grado di stabilire e giustificare *trascendentalmente* tutte le sue determinazioni. Bardili si arresta al *Dass* e non prosegue nella ricerca del *Wie* del sapere. Quella che si erige a *logica pura*, a logica dell'essere, a logica del reale, credendo di fondarsi sul «pensiero puro» è invece, agli occhi del filosofo, una sorta di, per dir così, “olocausto del pensare”: «Bardili non riesce a concepire il *pensiero* puro come *atto*, bensì esclusivamente come *datità*, come puro *esser* pensato

¹⁸⁰ «Caratterizziamo qui il sistema di B. esclusivamente nella misura in cui è un sistema *metafisico*, [visto che – S. T.] per questo è stato prodotto e per questo si è spacciato. Ciò che in esso riguarda la pura logica resta escluso dall'insieme della nostra valutazione» (ivi, p. 435); cfr. anche: GEL, p. XI.

¹⁸¹ GA I, 6, p. 436.

¹⁸² Scrive Zahn in maniera cristallina: «On oublie que la pensée s'est déterminée elle-même à penser dans une réflexion libre et, par la réflexion libre, s'est faite elle-même objet. Il est caractéristique du dogmatisme d'oublier que la réflexion elle-même est dans le résultat, résultat qui cependant est toujours résultat de la réflexion et possède en elle son fondement» – ZAHN M. (1967b), p. 202.

¹⁸³ Cfr. GA I, 6, p. 438.

[*Gedachtseyn*]]¹⁸⁴. Solo concependo il pensiero come atto è possibile, secondo Fichte, pensare l'unità che nel sistema di Bardili viene invece presupposta e insieme opposta alla molteplicità, perdendo così sia il suo carattere di infinitezza sia di assoluta identità¹⁸⁵. Il ricorso bardiliano al *Plus*, di cui sopra si è discusso, viene descritto da Fichte come uno stratagemma poco riuscito per esprimere il passaggio dall'unità (che nel realismo logico è membro di una dualità) alla molteplicità, il cui risultato è un, come lo definisce Zahn, «rapporto esteriore, additivo»¹⁸⁶. Con le parole di Fichte, che riconduce la teoria di Bardili al sentito dire, alle dicerie (*Hörensagen*), non solo perché è un sistema empirico che si fonda sul senso comune, ma anche e soprattutto perché è nato in opposizione a una falsa comprensione del trascendentalismo kantiano-fichtiano:

Se esse [le dicerie – S. T.] fossero mai penetrate fino alla fonte del meccanismo dell'intelligenza nella sua *totalità*, avrebbero notato, *al primo colpo* [*beym ersten Blick*], che B. [Bardili] separa arbitrariamente l'inseparabile, che il suo pensiero puro è una mera astrazione, ma in sé nulla nell'essenza razionale, che è solo attraverso questa separazione arbitraria che nasce la necessità di un *Plus* per pensare, poiché il pensiero puro potrebbe benissimo essere chiamato il *Plus* dell'intuizione, tuttavia nessuno dei due *Plus* dell'altro, ma tutto è sempre *insperabile e Uno, l'unica e sola intelligenza inseparabile* [*die Eine untheilbare Intelligenz*]]¹⁸⁷.

La *pars destruens*, letterale in questo caso, della recensione si accompagna, come giustamente evidenzia Paimann, a numerosi chiarimenti sulla filosofia trascendentale¹⁸⁸, chiarimenti che, potremmo dire, anticipano quelli più sistematici che andranno a confluire, a mezzo di riformulazioni e approfondimenti, nelle esposizioni che tratteremo nella seconda parte. La critica *alla* logica bardiliana, quindi, va di pari passo alla difesa *della* dottrina della scienza. Questo è un indizio assai significativo a supporto della nostra tesi: il *realismo superiore*

¹⁸⁴ Ivi, p. 447.

¹⁸⁵ Su questo: GA II, 5, pp. 257-264.

¹⁸⁶ ZAHN M. (1976b), p. 202.

¹⁸⁷ GA I, 6, p. 448. Cfr. anche GA II, 5, p. 316.

¹⁸⁸ Cfr. PAIMANN R. (2009), p. 276. La studiosa, prendendo in considerazione sia la recensione sia gli appunti sul *Grundriß*, generalizza l'atteggiamento di Fichte, scrivendo: «[...] Fast immer, wenn Fichte sich der detaillierten Analyse philosophischer Beiträge eines anderen Verfassers widmet und dafür sogar einige Schriften und Aufsätze verwendet, gelangt er zu seine Sache bzw. seinen Autor restlos vernichtenden Urteilen – man denke etwa an seine Texte über Creuzer, Gebhard, Platner oder Schmid und allen voran über Nicolai. Der Umgang mit Schriften anderer wird fast regelmäßig zu einer Bloßstellung der Schreiber derselben auf der einen und der Herausstellung der Vorzüge der transzendental-idealistischen Wissenschaftslehre auf der anderen Seite. Gerade vor diesem Hintergrund werden Fichtes Vorbereitungen zu seiner Bardili-Rezension so aufschlussreichen, zeigen sie doch sowohl seinen Umgang mit Texten durch ein Nach-denken beim Schreiben, seine hierbei für das angestrebte Produkt gemacht Pläne und Strategien [...]». Se da una parte siamo in completo accordo con Paimann, dall'altra, come teneremo a mostrare successivamente, riteniamo opportuno non confondere l'appropriazione e la “messa in atto” della visione trascendentale – inevitabile a seguito di una determinata disposizione intellettuale-spirituale – di Fichte con un mero stratagemma per difendere il proprio punto di vista.

(che corrisponderà al realismo razionale nell’ottica fichtiana), si vedrà successivamente, ha da essere ripensato *idealisticamente*, per poi essere inglobato dialetticamente dalla dottrina della scienza. Ed è per questo che, come leggiamo negli appunti di Fichte sul *Grundriß*, Bardili (e di conseguenza Reinhold) avrebbe «astratto senza accorgersene»¹⁸⁹, rendendo in questo modo il pensiero trascendente¹⁹⁰. A partire da tale assunzione, Fichte confuta anche il parallelismo tra *Denken* e *Rechnen*, sul quale ci siamo soffermati anche in relazione all’interpretazione reinholdiana. Se Reinhold fa notare a Bardili che il contare (*Rechnen*) è, secondo la sua lettura, un pensiero applicato e non può corrispondere al pensare extra-soggettivo, Fichte critica la concezione bardiliana, e transitivamente quella reinholdiana, ancor più in profondità. Nella *Rezension*, infatti, leggiamo che «il [...] pensiero puro, in quanto unico punto d’arrivo di questa filosofia, è l’infinito ripeter[si] del pensiero, come mero pensiero: rappresentabile con il concetto di contare [*Zählen*]»¹⁹¹. Abbiamo visto che Bardili utilizza il verbo *Rechnen* che distingue dal verbo *Berechnen*, anche perché – così l’autore del *Grundriß* – con contare non si deve intendere il rappresentarsi i segni numerici. Fichte, invece, utilizza il verbo *Zählen*, che in italiano, per distinguerlo da *Rechnen* (contare) e *Berechnen* (calcolare), potremmo tradurre sempre con contare, ma nel senso di “enumerare”, “elencare”, rientrando così nel rapporto di addizione cui si è parlato in relazione al concetto di unità¹⁹². Pertanto, se ci si chiede perché Fichte abbia reinventato il nesso pensare-contare alla base della logica di Bardili, la risposta, crediamo, dev’essere cercata proprio nella considerazione del *Grundriß* come sistema empirico, dualistico e trascendente. Nello specifico Fichte, identificando la dottrina di Bardili con un vero e proprio elenco dei *fatti della coscienza* senza elevazione trascendentale verso il principio unitario su cui essi si fondano e a partire dal quale possono essere dedotti, sostiene che in essa non possa aver luogo nessuna forma di unità o identità. Ricollegandoci a quello che sopra, con Zahn, abbiamo chiamato rapporto additivo, ci sembra utile riportare un altro passo della recensione, che da un lato chiarisce ulteriormente la scelta del verbo *Zählen* e dall’altro si ricollega all’interpretazione fichtiana del concetto di *Anwendung*:

Secondo B. deve essere possibile anche per l’essere umano un pensiero assolutamente puro; perché esso è (p. 214) l’1 originario. Ora, si aggiunge a questo pensiero puro anche il plus di un [pensiero] applicato; si tratta del secondo 1. Quindi $1+1=2$; e *in questo modo* viene risolto il grande mistero, di come noi giungiamo dall’Uno al due. [Questo giungere al due è un problema importante – l’uscire dell’io da se stesso, questa è la soluzione *bardiliana* allo stesso ed è

¹⁸⁹ GA II, 5, p. 267.

¹⁹⁰ «Trascendente è tutto il suo pensiero, di cui non si rende conto durante tutto il libro, che esso è solo attraverso il suo pensiero che realizza il suo sistema» (GA I, 6, p. 44).

¹⁹¹ GA I, 6, p. 437.

¹⁹² Per approfondimenti: <https://www.dwds.de/wb/z%C3%A4hlen>; <https://www.dwds.de/wb/rechnen>

assolutamente sbagliata, tra l'altro anche perché un pensiero puro non ha affatto luogo. La soluzione corretto si trova nel sistema a cui B. non si è mai riferito in modo preciso]¹⁹³.

Come vedremo successivamente, la relazione soggetto-oggettiva secondo Fichte non può essere risolta attraverso l'espunzione di uno dei due poli della conoscenza ed è per questo che la soluzione al problema del *Wie* del sapere, come afferma il filosofo, è presente solo nella dottrina della scienza, quel sistema cioè che Bardili non ha la possibilità di comprendere, sacrificando la riflessione che, invece, nella WL diviene l'oggetto per eccellenza di un'indagine che possa dirsi trascendentale.

È chiaro, a questo punto, che il *Grundriß* per Fichte non può rappresentare un sistema filosofico propriamente detto: esso è un continuo aggiungere, addizionare concetti empirici alla trascendenza del pensiero originario che viene ridotto a un'oggettivazione soggettiva, in questo caso individuale (e non nel caso della WL!) senza che l'individuo Bardili possa addirittura rendersene conto. La scelta del verbo *Zählen* al posto di *Rechnen*, pertanto, sembra rientrare esattamente nell'interpretazione fichtiana del *Grundriß* in quanto opera a-filosofica, non sistematica, un manifesto del senso comune: se per enumerare (*Zählen*) bastano le dita, per contare (*Rechnen*) occorre la riflessione; Bardili invece, «crede si possa contare [*gezählt werden könne*], senza che qualcosa venga contato»¹⁹⁴.

L'autore del *Grundriß* viene, anche sul lato personale, deriso da Fichte che si chiede che razza di uomo sia quello che crede a delle sciocchezze del genere attribuendo loro anche valore filosofico oppure se Bardili consideri sciocchi i suoi lettori; quello che appare dalla lettura della *Rezension* è un Fichte sarcastico, un Fichte che rimbalza a Bardili l'accusa di mero soggettivismo, un Fichte che addirittura si chiede se Bardili sia stato un cavallo dato il suo sentirsi legittimato ad affermare la presenza delle rappresentazioni negli animali¹⁹⁵. Dopo aver confutato alcune delle principali dimostrazioni bardiliane e aver messo in evidenza l'ambiguità della natura della materia che si rivela essere a un tempo un in-sé assoluto e un

¹⁹³ GA I, 6, pp. 438 ss. Cfr. GEL, p. 214.

¹⁹⁴ GA II, 5, p. 243. Sullo *Zählen* in quanto somma cfr. *ivi*, pp. 244, 248 (si veda, per un ulteriore confronto, anche: GEL, p. 2). Fichte, nel corso della recensione, ricorre più volte anche ad alcune argomentazioni kantiane, mettendole in discussione e rivedendole per esprimere la propria concezione. Chiarisce a tal proposito Ferraguto: «[...] negli appunti preparatori alla recensione del *Grundriß* Fichte si permette di fare [...] alcune concessioni alla critica di Bardili a Kant, che identifica a torto il pensare con il giudicare e non chiarisce il pensare nella sua purezza. Bardili avrebbe ragione, secondo Fichte, ma solo a condizione di un passo ulteriore: comprendere pensare, giudicare e intuire come attività radicalmente unificate espressioni di unica dinamica di determinazione e autodeterminazione della ragione» – FERRAGUTO F. (2016), p. 278.

¹⁹⁵ GA I, 6, p. 439. Abbiamo sottolineato in precedenza come in realtà Bardili, al contrario di Reinhold, non attribuisca la facoltà rappresentativa agli animali, ma Fichte, com'è chiaro e come sarà ancor più chiaro nella seconda parte del nostro lavoro, identifica le posizioni di Bardili e Reinhold, non prestando particolare attenzione alle rielaborazioni reinholdiane del realismo logico. Occorre al contempo precisare che, al momento della stesura della *Rezension* di Fichte al GEL, BLU I non era stato ancora pubblicato.

oggetto di esperienza¹⁹⁶, in altre parole immanente e trascendente al pensiero, Fichte conclude la recensione criticando aspramente anche l'aspetto stilistico del testo, che sarebbe stato scritto senza un progetto preliminare (*Planlosigkeit*), in modo casuale e confuso, finendo per sembrare contro i lettori¹⁹⁷. Insomma, la dottrina di Bardili, agli occhi di Fichte, non ottiene affatto i risultati sperati e non può essere considerata né un monismo razionale né tantomeno una logica-ontologia, essendo basato su presupposti dualistici assolutamente insostenibili, perché non legittimati nel loro esser posti a partire dal pensiero, il quale «è e le cui leggi sono»¹⁹⁸, posto cioè in maniera dogmatico-fattica e «non giustificato geneticamente come risultato (oggettivazione) di una libera riflessione»¹⁹⁹.

3. Hegel e Schelling sul realismo di Bardili e Reinhold

A chiosa della presente sezione del lavoro, si ritiene utile, accanto alle critiche di Fichte, riportare brevemente anche le reazioni di Hegel e Schelling sul realismo razionale, non solo perché sono due tra i più noti pensatori della filosofia classica tedesca, ma anche perché le loro critiche da un lato sono legate alla lettura fichtiana – Zahn, come accennato, sottolinea che la discussione sul realismo di Bardili e Reinhold è stata l'unica occasione che ha visto i tre filosofi “idealisti” d'accordo – e dall'altro, come vedremo nella seconda parte, si riveleranno estremamente feconde per il chiarimento (e ripensamento) dell'identità e della funzione dell'*analisi* nella re-interpretazione di Reinhold della dottrina bardiliana. Tuttavia, occorre mettere in chiaro, prima di proseguire nella nostra indagine, il diverso approccio di Fichte da una parte e di Hegel e Schelling dall'altra: Fichte studia a fondo il *Grundriß*, lo contesta entrando nel merito delle presupposizioni e argomentazioni su cui esso si costruisce e, parallelamente, mette in discussione la filosofia di Reinhold a partire dall'*Elementarphilosophie* fino ai *Beyträge*, l'atteggiamento di Hegel e Schelling, tra l'altro negli anni della loro più grande vicinanza filosofica, è diverso, ovvero essi si concentrano sulla posizione reinholdiana confutando, più o meno indirettamente, la filosofia di Bardili. Certo è che il tratto comune delle osservazioni dei tre filosofi, ma in particolare di Fichte e Schelling, è quello di non considerare Reinhold un pensatore veramente autonomo, pertanto l'utilizzo dei *Beyträge* si rivela, in fin dei conti, funzionale alla critica al nuovo sistema di Bardili. Cronologicamente, la critica hegeliana nella già menzionata *Differenzschrift* (1801) è precedente a quella

¹⁹⁶ Ivi, pp. 441-443.

¹⁹⁷ Ivi, pp. 448-450.

¹⁹⁸ Ivi, p. 438.

¹⁹⁹ IVALDO M. (1987), p. 114. Il rapporto tra fattuale e genetico, qui solo enunciato, verrà approfondito nella seconda parte della tesi.

schellinghiana, per cui seguiremo anche noi quest'ordine; non essendo questa, con tutta evidenza, la sede per una discussione approfondita sulle numerose questioni che emergono dalla lettura dei testi presi in esame, come la comprensione hegeliana dei sistemi di Fichte e Schelling, il rapporto tra Schelling e Hegel o tra Schelling e Reinhold e ancora la contrapposizione tra idealismo soggettivo e idealismo oggettivo, ci limiteremo, dopo un breve posizionamento storico-filosofico, a fornire gli elementi principali della polemica contro Reinhold e Bardili circoscrivendola, per l'appunto, ai temi che ci interessano²⁰⁰.

Ebbene, l'esordio pubblico di Hegel avviene, com'è noto, proprio in risposta al primo quaderno dei *Beyträge* con lo scritto sulla *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*²⁰¹. Hegel si getta così nel "vortice letterario" di Jena²⁰² senza troppe esitazioni e chiarendo la sua posizione sulle allora emergenti direzioni che stava prendendo la filosofia dopo la rivoluzione kantiana. A partire dalla netta distinzione tra le filosofie di Schelling e di Fichte, distinzione che a Reinhold sarebbe sfuggita completamente, Hegel affronta diverse questioni a cui urgeva dare una risposta, pronunciandosi sulla natura filosofica (e non meramente dossografica) della storia della filosofia – contro Reinhold secondo cui la storia della filosofia rappresenta un susseguirsi di esercizi provvisori e preparatori alla filosofia definitiva (il realismo di Bardili, in questo caso)²⁰³ – sul rapporto tra senso comune e speculazione e tra soggetto e oggetto. Oltre alla confutazione del realismo di Bardili e Reinhold, una delle preoccupazioni più evidenti dello Hegel della *Differenzschrift* è quella, come sottolinea Bodei, di spingere Schelling (che ancora credeva di poter condividere la posizione fichtiana, visto che l'aperta polemica tra i due ancora non era scoppiata) a «prender coscienza della sua autonomia»²⁰⁴. Autonomia filosofica che Schelling raggiungerà,

²⁰⁰ Sull'importanza che la comprensione reinholdiana della filosofia idealistica ha avuto su quella hegeliana, si rinvia al più volte citato studio di VALENZA P. (1994) – dedicato specificatamente al rapporto Reinhold e Hegel; in particolare per le nostre attuali riflessioni, si vedano le pp. 157-233 – e, tra altri, a BONDELI M. (1995b); REID J., *How Reinhold Helped Hegel Understand the German Enlightenment and Grasp the Pantheism Controversy*, in: DI GIOVANNI G. (a c. di) (2010), pp. 255-265. Per una panoramica più generale delle prestazioni hegeliane negli anni jenesi rinviamo a: MERKER N. (1961); VIEWEG K. (2019), pp. 193-306; su Schelling e Reinhold si veda ad esempio: FERRAGUTO F. (2020c).

²⁰¹ Utilizzeremo l'edizione italiana a cura di Remo Bodei (=DIFF); il testo originale è in GW 4, pp. 1-92.

²⁰² Cfr. *Introduzione* in: DIFF, p. XIII. Sugli esordi dei rapporti tra Hegel e Reinhold si veda anche: RGS 7/1, p. LXXII.

²⁰³ Scrive Hegel a tal proposito nelle prime pagine del testo: «come non si può parlare di miglioramenti, così neppure di "punti di vista peculiari" della filosofia. Come potrebbe il razionale essere peculiare? Ciò che è peculiare di una filosofia non può appartenere, appunto perché peculiare, che alla forma del sistema, non all'essenza della filosofia». Rigirando a Reinhold l'accusa di soggettivismo, anzi di individualismo, prosegue il filosofo: «chi è impigliato in una peculiarità, non vede negli altri se non peculiarità. Se nell'essenza della filosofia viene concesso un posto a punti di vista peculiari e se Reinhold ritiene che sia una filosofia peculiare quella a cui si è dedicato in questi ultimi tempi, allora è certamente possibile ritenere con Reinhold che tutte le maniere con cui finora si è cercato di esporre e risolvere il problema della filosofia nient'altro sono che peculiarità ed esercizi preparatori, mediante i quali tuttavia verrà aperta la strada al tentativo riuscito» (DIFF, p. 11).

²⁰⁴ Cfr. *Introduzione* in: DIFF, pp. V-XXIII, qui p. XV. Vieweg, tuttavia, sostiene che la difesa hegeliana di Schelling anticipa, seppur latentemente, la celebre critica nella *Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito*: «Mit einer

diventando uno dei principali antagonisti di Fichte a partire dalla produzione berlinese di quest'ultimo.

Se il primo quaderno dei *Beyträge* ha rappresentato la «causa estrinseca» della pubblicazione dello scritto hegeliano, la principale causa intrinseca è la necessità hegeliana di chiarire che il sistema di Fichte «è un mucchio coerente, prodotto dell'intelletto, di finitezze, che l'identità originaria non riesce a far convergere nel fuoco della totalità, come assoluta intuizione di sé». In questo modo «il soggetto = oggetto si trasforma [...] in un soggettivo e non perviene a togliere questa soggettività ed a porsi oggettivamente»²⁰⁵. Al contrario

Il principio dell'identità è il principio assoluto dell'intero sistema schellinghiano; filosofia e sistema coincidono; l'identità non si smarrisce nelle parti, né tanto meno nel risultato. Perché l'identità assoluta sia il principio di un intero sistema, è necessario che soggetto e oggetto siano posti *entrambi* come soggetto-oggetto.

Per sottolineare ulteriormente la distinzione tra la filosofia di Fichte e quella di Schelling, prosegue Hegel:

Nel sistema fichtiano l'identità si è costituita soltanto come soggetto-oggetto soggettivo; questo ha bisogno di completarsi in un soggetto-oggetto oggettivo, così che l'assoluto si esponga in ciascuno dei due, compiutamente si trovi soltanto in tutt'e due assieme, come sintesi suprema nel loro annientamento, in quanto sono opposti; come loro punto assoluto di indifferenza, li racchiude entrambi in sé, li genera entrambi e si genera a partire da entrambi²⁰⁶.

Il principio d'identità, in definitiva, non può essere solo formale, ma formale e materiale allo stesso tempo, venendo posto «tutto intero mediante la ragione assoluta»²⁰⁷. Affinché questo accada, secondo Hegel, occorre astrarre dal soggettivo, al livello del quale si arresta la filosofia fichtiana; così i due termini dell'opposizione della riflessione filosofica (io e natura, soggetto e oggetto, conoscere ed essere, autocoscienza pura ed empirica, ecc..²⁰⁸) vengono «posti e annientati, entrambi sono e non sono nello stesso tempo»²⁰⁹. In modo ancora più evidente, l'identità originaria non trova spazio nel nuovo sistema reinholdiano, di cui Hegel

raffinierten literarischen Strategie suggeriert Hegel eine Verteidigung von Schellings Identitätsphilosophischen Auffassungen – die *Differenzschrift* sei „Schellingischer als Schelling“ (Haym) – und markiert in einer Zeit, in der Fichte und Schelling noch Gemeinsamkeiten sehen, die Differenzen zwischen beiden Denkern, zugleich macht er implizit auch auf den Mangel in Schellings Denken aufmerksam, „daß das Absolute nur erst als *Differenzpunkt* des Ob- und Subjectiven bestimmt sei“ [...]. Die Kritik des Absoluten als bloße Nacht (in der alle Kühe grau sind) kündigt sich bereits an» – VIEWEG K. (2019), p. 206.

²⁰⁵ Ivi, p. 77.

²⁰⁶ *Ibidem*.

²⁰⁷ Ivi, p. 81.

²⁰⁸ Ivi, p. 95.

²⁰⁹ *Ibidem*.

si occupa a chiusura del saggio. Cercare il fondamento reale della conoscenza mediante *analisi*, cioè attraverso la separazione, discosta Reinhold dalla vera speculazione, il cui compito fondamentale è invece quello di togliere (*aufheben*) la separazione soggetto-oggetto. Starebbe dunque proprio in questo “rifiuto della speculazione” il motivo principale dell’identificazione reinholdiana dei sistemi di Fichte e Schelling. Altro problema dell’interpretazione di Reinhold è lo schiacciamento dell’identità di soggetto e oggetto (l’«universalissimo») sull’individualità («il particolarissimo»). Non solo Reinhold è, secondo Hegel, un pessimo interprete, ma il suo punto di vista diviene «gratuito ed odioso, quando [...] spiegherà la particolarità di questi sistemi a partire dall’immoralità»²¹⁰.

Quanto alla proposta filosofica di Reinhold nei *Beiträge*, Hegel non si risparmia nello stroncarla. Anzitutto, se per Fichte nel realismo razionale non c’è traccia di libera riflessione, per Hegel l’unico punto in comune dei sistemi di Fichte da una parte e quelli di Bardili e Reinhold dall’altra è proprio quello di restare a livello della riflessione e di essere quindi sistemi formali, astratti, «senza slancio verso la filosofia vivente»²¹¹. L’identità astratta su cui si fonda il realismo reinholdiano non solo è sbilanciata verso il soggettivo (come quella fichtiana), ma conduce a un inevitabile dualismo. Nell’interpretazione hegeliana della dottrina di Reinhold il dualismo, come chiarisce Bondeli, assume tre configurazioni tra esse intimamente collegate²¹². La prima è quella tra forma (*Form*) e materia (*Stoff*) sul piano dell’applicazione del pensiero che si traduce nella supremazia della prima sulla seconda: forma e materia, essendo sin dall’inizio opposte e rimanendo tali, non riescono a congiungersi in una sintesi, ma entrano in rapporto soltanto con l’«aggiunta» della materialità alla forma²¹³. L’applicazione del pensare, secondo Hegel, diviene uno stratagemma per evitare il riferimento alla rappresentazione, utilizzato invece da Bardili; avrebbe ragione Fichte, dunque, nell’affermare che il *Grundriß* non è altro che «la *Filosofia elementare riscaldata*»²¹⁴.

La seconda forma di dualismo nel realismo razionale è rintracciabile nell’opposizione tra *Denken* e *Nicht-Denken* – pensiero e materia (*Materie*) – anch’essa conseguente all’applicazione del pensare, che è «cosa del tutto diversa dal pensare stesso» e alla quale si aggiunge la «“materia [*Materie*] dell’applicazione del pensare”; questa materializzazione, in parte annullata dal pensare ed in parte aggiunta ad esso, è postulata»²¹⁵. L’accesso dell’applicazione nell’unità tra pensare ed essere fa da un lato cadere la loro assoluta identità postulata come principio,

²¹⁰ Ivi, p. 99. Hegel si riferisce al saggio sull’*Heutogonie*. Cfr. BLU I, pp. 145, 151-154.

²¹¹ DIFF, p. 101; cfr. ZAHN M. (1967b), p. 214. Sullo sfaccettato, e comunque coerente, significato di vita all’interno della riflessione hegeliana tutta rimandiamo al recente eccellente studio: ACHELLA S. (2020).

²¹² Cfr. BONDELI M. (1995b), pp. 58-65.

²¹³ DIFF, p. 101.

²¹⁴ Ivi, p. 109.

²¹⁵ Ivi, p. 107. Cfr. BLU I, p. 158.

dall'altro rende inconciliabili pensiero e materia. La terza forma di dualismo è legata a quella che Hegel considera una riduzione della filosofia alla logica, riduzione che ingabbia la filosofia, ancora una volta, nel formale del conoscere. L'«ansietà incontrollata» di «motivare e approfondire», «il filosofare prima della filosofia», la necessità cioè di fondare la conoscenza in modo ipotetico e problematico rappresenta nella *Differenzschrift* l'ostacolo più grande nel sentiero verso la filosofia propriamente detta che ha da essere speculativa, nel senso sopra chiarito, sin dal principio²¹⁶. Su questo delicato punto Merker chiarisce: «Hegel, scontrandosi qui con Reinhold sul problema delle condizioni logiche della conoscenza, si trova a discutere di quel “moderno imbarazzo a proposito del cominciamento” [che abbiamo visto essere il “marchio di fabbrica” della riflessione reinholdiana tutta – S. T.] della filosofia che gli si presenterà più tardi nella *Grande Logica*: ivi ricomparirà pure Reinhold, quale esponente della tendenza di “pensare che la filosofia possa solo incominciare con una *ipotesi* e un *problema*, e che quindi il filosofare non possa esser sulle prime altro che un *cercare*: ma nella *Grande Logica* [...], Reinhold non è più colpito da sarcasmi, e alla sua opinione viene resa “questa giustizia, ch'essa muove da un vero interesse riguardante la natura speculativa del *cominciamento filosofico*”»²¹⁷.

Nella *Differenzschrift*, invece, la ricerca reinholdiana della soluzione all'«imbarazzo del cominciamento» viene considerata a-filosofica visto che

Come totalità oggettiva il sapere si fonda sempre più nella misura in cui si forma, e le sue parti sono fondate solo contemporaneamente a questo intero delle conoscenze. Centro e circonferenza sono in rapporto reciproco in modo che il primo inizio della circonferenza è già in rapporto al centro, e questo non è un centro completo se non sono stati completati tutti i suoi rapporti, l'intera circonferenza – si tratta di un intero che *non ha bisogno di un particolare strumento del motivare*, così come la terra non ha bisogno di un particolare strumento per essere afferrata dalla forza che la conduce attorno al sole e che contemporaneamente la mantiene in tutta la vivente molteplicità delle sue figure²¹⁸.

Il sapere filosofico non deve sacrificare il suo intrinseco carattere auto-fondativo e veritativo in virtù di ipotesi e presupposti problematici, perché in questo modo non si giunge mai al sapere. Ancor più problematico è il fatto che Reinhold, senza dimostrazioni di natura speculativa, riconduce il filosofare, o meglio la perenne corsa verso l'assoluto che non raggiunge mai l'assoluto, all'“amore per la verità e la certezza” e alla “fede nelle verità come verità” a partire dal presupposto fondamentale che chiama “vero originario”, che è in sé è

²¹⁶ DIFF, pp. 100 ss.

²¹⁷ MERKER N. (1961), pp. 145 ss.

²¹⁸ DIFF, p. 101 (corsivo mio).

inconcepibile, incomprensibile e ineffabile²¹⁹. La non-filosofia reinholdiana quindi è a un tempo dogmatica e scettica, è una «filosofica utopia, in cui l'assoluto si appronta come un vero e un saputo e si dà tutto intero in godimento alla passività del pensare, la quale ha soltanto da aprire la bocca. Da questa utopia è bandito il creare, il costruire faticoso, assertorico e categorico», dal momento che, ricollegandoci a quanto già detto, «uno scrollone problematico ed ipotetico fa cadere dall'albero della conoscenza, piantato sulla sabbia del motivare, i frutti da se stessi masticati e digeriti»²²⁰.

Anche in questo caso, come nella lettura fichtiana, possiamo considerare la critica di Hegel al sistema di Reinhold sia interna al realismo, cioè basata sulla confutazione dei suoi postulati e delle sue caratteristiche principali, sia “esterna”, a dire cioè funzionale alla messa in evidenza della specificità della proposta filosofica di Hegel, che si oppone dall'*inizio* al(la) *fine* a quella di Reinhold. La dottrina di Bardili, invece, viene analizzata meno in profondità rispetto a quanto fatto da Fichte nella *Rezension*: il *Grundriß* viene menzionato soltanto in chiusura, al fine di dimostrare che esso rappresenta un mero rimaneggiamento della *Elementarphilosophie*, nonostante lo stesso Reinhold non se ne sia reso conto. Confrontando le tesi fondamentali dei due sistemi, Hegel ravvede in essi lo stesso risultato, ovvero il restar separati dei due lati dell'assoluto sul piano di una filosofia popolare e formulistica. Ma, sebbene questo sia in parziale contraddizione con quanto detto sulla natura della storia della filosofia (ma non del tutto visto che il realismo di Reinhold e Bardili non sarebbe vera e propria filosofia), per Hegel «si deve render giustizia al lavoro non scientifico per il fatto che [grazie ad esso] viene avvertito il bisogno di una totalità»²²¹.

Se prima della *Differenzschrift* nelle lettere e nei manoscritti hegeliani non appaiono significativi riferimenti critici – e se appaiono sono comunque moderati – al pensiero di Reinhold, Schelling mostra, nel corso della sua produzione giovanile, un continuativo e più profondo interesse verso la filosofia reinholdiana e le sue interpretazioni dei sistemi di Kant e Fichte, le quali però sembrano lasciarlo sempre in qualche modo insoddisfatto²²². L'aperta

²¹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 102-105.

²²⁰ *Ivi*, p. 105. Cfr. anche: *ivi*, pp. 12 ss.

²²¹ *Ivi*, p. 112. Osserva a questo riguardo Valenza che le obiezioni hegeliane sul rapporto tra la filosofia e la sua storia «appaiono contraddittorie: da un lato Hegel critica la concezione della storia della filosofia come progresso fino ad un ultimo tentativo riuscito, dall'altro viene rimproverata a Reinhold un'idea di filosofia che rimane al motivare ed approfondire, una sorta di perpetua introduzione che non diviene mai filosofia»; tuttavia «anche in Hegel ritroviamo una tensione tra inizio assoluto, privo di premesse e presupposti, e un processo di introduzione» che nella *Differenzschrift* può essere ricavato «dal fatto che il rapporto tra intelletto e ragione, rapporto portante nel processo di superamento delle limitazioni e delle particolarità, è un rapporto di forme culturali: quando Hegel parla dell'intelletto che imita la ragione e si dà la parvenza di ragione, parla di una forma del processo di superamento delle limitazioni nella logica, ma anche di forme di filosofia effettivamente datesi» – VALENZA P. (1994), p. 258.

²²² Per approfondimenti: BONDELI (1995b), pp. 47-52; VALENZA P. (1994), pp. 142-147. Si veda ad esempio anche il contributo di Jean-François Goubet *Eine Analyse der Schelling'schen Kritik der Moralphilosophie*

polemica, colorata di toni tutt'altro che delicati, scoppia ovviamente dopo la già menzionata *Rezension* di Reinhold al *System des transzendentalen Idealismus* e si inasprisce ulteriormente con la pubblicazione dei primi volumi dei *Beiträge*; si pensi già solo all'immagine di Reinhold come "canna sbattuta dal vento" utilizzata da Schelling nella corrispondenza con Fichte²²³ e poi ripresa da questi per descrivere i continui cambi di sistema o anche all'"imbecillità filosofica" di cui Schelling parla nella *Darstellung meines Systems*.

Abbiamo visto in precedenza che la differenza tra i sistemi di Fichte e Schelling all'interno dei *Beiträge* – implicita, a parere di chi scrive, già nei primi due volumi – diviene ancor più nitida, probabilmente anche a seguito delle sollecitazioni hegeliane, nel terzo volume. Schelling, tra l'altro cugino di Bardili²²⁴, secondo Reinhold avrebbe preso a prestito molto dalla logica bardiliana, senza riuscire però a scindere il vero originario dalla sua manifestazione a causa di un sistema che si fonda sull'"indifferenza assoluta"²²⁵. Proprio nel 1802, quindi dopo l'uscita dei primi tre quaderni dei *Beiträge* che Schelling mostra di aver letto attentamente, più del *Grundriß* stesso (che aveva avuto modo di «meno di leggere e poco più di sfogliare» solo nell'estate del 1801)²²⁶, arriva il riscontro schellinghiano, a mezzo di un contributo specificatamente dedicato al realismo razionale sul primo volume del *Kritisches Journal*, contributo dal titolo assai eloquente: *Über das absolute Identitäts-System, und sein Verhältnis zum neuesten (Reinholdischen) Dualismus. Ein Gespräch zwischen dem Verfasser und einem Freund*²²⁷. Si tratta di un dialogo immaginario tra Schelling e un amico in cui l'autore intende principalmente da un lato chiarire il vero senso dell'indifferenza su cui si costruisce la propria filosofia dell'identità e dall'altro distinguere quest'ultima dalla dottrina di Bardili e Reinhold che avrebbe in realtà condotto a una evidente forma di «grossolano dualismo» – la lettura critica, quindi, risulta affine a quella di Fichte e Hegel. Nel frattempo, Schelling, facendo menzione anche della recensione di Reinhold al *System*, mette in evidenza come l'interpretazione reinholdiana della propria filosofia risulti contraddittoria: l'identità assoluta, riconosciuta sin da subito da Reinhold nel sistema schellinghiano, viene ricondotta alla logica di Bardili solo in secondo tempo; a partire da ciò, Schelling inverte il rapporto di filiazione delle due filosofie, facendo dipendere il realismo logico dalla propria dottrina²²⁸.

Reinholds in den Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre, in: STOLTZ V., HEINZ M., BONDELI M. (a c. di) (2012), pp. 371-381.

²²³ Cfr. GA III, 4, p. 243; FS, p. 66.

²²⁴ Su Schelling e Bardili e sul loro scambio precedente rispetto all'uscita del *Grundriß* si veda: ZAHN M. (1967b), pp. 221-224.

²²⁵ Cfr. BLU III, pp. 169 ss.

²²⁶ GW, 4, p. 149.

²²⁷ Cfr. *Supra*, p. 87.

²²⁸ Osserva acutamente Ferraguto a questo riguardo: «Tatsächlich nimmt Reinhold einen Wandel in Schellings Denken der Identität wahr, der genau von der Perspektive des bardilischen Realismus bestimmt sei» –

L'identità su cui si fonda l'idealismo trascendentale (che è complementare alla filosofia della natura, occupandosi entrambe della stessa unità, la prima in quanto «pura dottrina del sapere, la seconda in quanto «pura dottrina della natura»²²⁹, chiarisce Schelling, lungi dall'essere un'operazione sintetica della coscienza come avrebbe invece affermato Reinhold²³⁰, è invero un essere uno dell'ideale e del reale, del pensiero e dell'estensione, dell'io e della natura, dell'idealismo e del materialismo, «senza nessuna differenza tra essere e non-essere, tra possibilità e realtà». Solo la scissione degli opposti avviene nella e attraverso la coscienza, scissione che, essendo posta «al di fuori dell'eternità» è e resta relativa «dal momento che pensiero e essere non si oppongono, bensì rimangono uno»²³¹. L'identità, quindi, è oltre la sfera del soggettivo e dell'oggettivo e non è una mera sintesi, cosa che a Reinhold non è chiara.

Alla maniera di Fichte nella *Rezension*, Schelling nel *Gespräch* lascia trasparire che la sua maggiore preoccupazione è quella di evitare sovrapposizioni tra la propria filosofia (e quella di Fichte che viene difesa e chiarita nel corso dell'intero testo, anche con riferimenti all'*Antwortsschreiben*) e il realismo di Reinhold e Bardili. Quest'ultimo, infatti, secondo Schelling, prende le mosse da un'identità formale e astratta come ha ben messo in evidenza Hegel, cui l'autore si riferisce esplicitamente²³². Andando più a fondo nell'analisi del realismo razionale, Schelling osserva che l'assoluta ripetibilità dell'uno è «una buona descrizione del concetto di intelletto» in cui «non c'è traccia dell'idea» perché «la ripetibilità presuppone l'opposizione dell'universale e del particolare», mentre «l'idea è ciò in cui l'universale e il particolare sono assolutamente uno e proprio per questo non può essere ripetibile». Ecco perché, continua il filosofo

abbiamo anche in Reinhold da un lato l'unità astratta del concetto, l'infinitamente ripetibile, dall'altro la non-identità in quanto assolutamente opposta, la mera molteplicità in quanto carattere della materia necessaria all'applicazione del pensiero, quindi una particolarità tanto assoluta quanto l'unità, entrambe vengono sintetizzate solo nell'applicazione del pensiero, pertanto non unite affatto in modo assoluto. Così com'è subalterna quest'identità (essa è infatti identità solo perché è uno dei fattori di un dualismo assoluto), lo è necessariamente l'infinito ad essa legata²³³.

FERRAGUTO F. (2020c), p. 135. Sebbene il confronto di Reinhold con Schelling non rientri nei nostri principali interessi, nella seconda parte del lavoro sarà necessario riprendere alcuni temi relativi alla discussione reinholdiana sulla filosofia dell'identità, al fine di mettere in evidenza alcune caratteristiche del realismo razionale che ci consentiranno di accostarlo, dal punto di vista teoretico-fenomenologico, alla dottrina della scienza.

²²⁹ Cfr. GW, 4, p. 140.

²³⁰ Cfr. GW 4, p. 134.

²³¹ Ivi, p. 135.

²³² «La sua cosiddetta identità [...] non è altro che quella, del tutto comune, puramente logica, del concetto di genere, un'astratta identità dell'intelletto, come molto ben espresso da Hegel» (ivi, p. 147).

²³³ Ivi, p. 148.

Quella di Reinhold e Bardili, secondo Schelling, avendo bisogno della quantità (che nell'interpretazione dell'autore coincide con la ripetibilità dell'uno), è un'indifferenza quantitativa (A^2), un'identità alla seconda potenza che segue all'opposizione tra differenza e indifferenza, distinguendosi così dalla vera e propria assenza di differenze nel pensiero, tratto caratteristico della schellinghiana filosofia dell'identità. In un sistema come quello di Bardili e Reinhold che si fonda su un "pensiero scisso" è impossibile, a detta dell'autore, giungere al punto in cui «il particolare e l'universale sono assolutamente uno» (A^3)²³⁴.

L'astrattezza dell'identità del realismo razionale porta con sé diverse conseguenze problematiche che ne compromettono, secondo Schelling, la validità filosofica; tra queste, non potendoci soffermare su tutte le tematiche affrontate dall'autore nel *Gespräch*, sicuramente una delle più significative per quanto riguarda gli interessi del presente lavoro è quella relativa al fatto che l'identità "subalterna", cui abbiamo già fatto menzione, lungi dal potersi porre al di sopra della soggettività, diviene anzi un'espressione della stessa nella sua «forma più profonda»²³⁵. Non riuscendo ad elevarsi al punto di vista trascendentale – che Bardili e Reinhold criticano senza aver effettivamente compreso, o comunque imitano senza esito positivo, fallendo miseramente nell'«esperimento»²³⁶ – il realismo razionale sovrappone, confondendoli, i piani della soggettività e dell'individualità, tanto che Schelling, in risposta a Reinhold²³⁷, si trova a dover chiarire nel *Gespräch*, riferendosi anche ad altri luoghi dei suoi scritti, che per astrazione si intende il passaggio dal lato soggettivo dell'io (inteso in ogni caso *à la* Fichte come soggetto-oggetto) all'io assoluto che non è soggettivo, ma è identità assoluta di soggetto e oggetto. Il processo astrattivo su cui si fonda l'idealismo, quindi, non rappresenta un'*Amalgamation* del finito e dell'infinito a partire dall'individualità del filosofo – Schelling riprende l'espressione reinholdiana attribuendola al suo interlocutore – è invece un passaggio necessario per una filosofia *rein-theoretisch*²³⁸. Il realismo di Bardili e Reinhold, in definitiva, è un sistema contraddittorio, che si fonda su assurdità e che non può in nessun modo rappresentare un progresso in filosofia, non raggiungendo alcun risultato degno di note e fallendo già subito nei suoi presupposti. In modo forse meno rigoroso rispetto a

²³⁴ Karsch, a proposito dell'utilizzo del concetto di potenza, di cui Schelling rivendica il primato, esclude la dipendenza di Bardili da Schelling rintracciando la loro comune fonte in Leibniz – cfr. KARSCH F. (1923), p. 80 ss. Valenza puntualizza a riguardo che «il cenno a questo concetto nel saggio reinholdiano è del tutto marginale, inserito in un'osservazione sull'uso in entrambi i filosofi di simboli matematici» – VALENZA P. (1994), p. 152.

²³⁵ Cfr. GW 4, p. 155. Per un'analisi più dettagliata delle diverse contraddizioni del realismo logico individuate da Schelling, rinviamo ancora una volta a: ZAHN M. (1967b), in particolare alle pp. 227-228.

²³⁶ GW, 4, p. 143.

²³⁷ Cfr. BLU III, p. 172.

²³⁸ GW 4, p. 160.

Hegel, anche Schelling in qualche passaggio accosta il *Grundriß* all'*Elementarphilosophie*, concentrandosi soprattutto sulle diverse funzioni attribuite alla materia, «tante volte utilizzata, tante volte confusa [*umgeirrt*]»²³⁹: se nella filosofia elementare il concetto di materia si presentava all'interno di un teorema accompagnato di dimostrazioni, nei primi due quaderni dei *Beyträge* la materia viene postulata, mentre in quello successivo assume il nome di spiegazione (*Erklärung*).

Non possiamo, per ovvie ragioni, soffermarci ulteriormente sulle critiche hegeliane e schellinghiane; tuttavia, come vedremo successivamente, gli attacchi qui brevemente riportati si dimostrano estremamente utili alla confutazione della “morte di Reinhold”²⁴⁰ in quanto pensatore autonomo, giacché, proprio a partire da BLU IV (e, di certo, non per coincidenza), assistiamo a un significativo sviluppo del realismo razionale da parte del filosofo, che da un lato lo porterà a discostarsi sempre più dalla dottrina di Bardili e dall'altro servirà ad allontanare dal “nuovo sistema” le obiezioni relative alla sua natura necessariamente dualistica. Ancorché a nostro avviso il rapporto con Fichte – evolvendosi, per dir così, al contempo diacronicamente e sincronicamente – abbia avuto decisamente maggiori effetti sulla produzione reinholdiana, di certo Reinhold, pensatore instancabile e attento alla discussione filosofica, ha dato il peso necessario anche alle altre critiche ricevute. Questo tratto, che potremmo considerare in un certo senso sia filosofico sia personale, come cercheremo di dimostrare nel corso dell'intero lavoro, avvicina *de facto* Fichte e Reinhold più di quanto loro stessi, arrivati ad un certo punto della carriera, potessero notare.

²³⁹ Ivi, p. 169.

²⁴⁰ Afferma l'amico riferendosi a Reinhold: «in una parola egli è morto e si sente morto» (ivi, p. 164).

***TRAIT D'UNION: ISTRUTTORIA SULLA METODOLOGIA
D'INDAGINE***

«*Malum quidem nullum esse sine aliquo bono*», affermava Plinio il Vecchio nella sua *Naturalis Historia*. Mi ricollego, a partire da questa citazione, all'antico proverbio secondo cui «non tutti i mali vengono per nuocere» per una semplice ragione: se da un lato la prima parte del lavoro ci ha messi di fronte al fatto che il 1799 è stato un anno tutt'altro che fortunato per la carriera accademica di Fichte, e forse anche per la sua reputazione, dall'altro questa seconda parte intende aprire uno squarcio di luce su alcuni di quelli che possiamo considerare gli “effetti positivi” che le vicende sopra riportate hanno avuto sulla riflessione del filosofo di Rammenau.

Lo sviluppo della dottrina schellinghiana e l'imporsi hegeliano nel panorama filosofico dei primi anni dell'Ottocento a partire dalla collaborazione dei due al *Kritisches Journal* hanno contribuito, come del resto qualsiasi manuale di storia della filosofia ci confermerebbe, a far finire le prestazioni di Fichte – e soprattutto quelle di Reinhold, considerato l'eterno indeciso a causa dei suoi “cambi di sistema” – nel dimenticatoio, vieppiù ad accrescere il pregiudizio sul carattere meramente speculativo e soggettivistico della dottrina della scienza. Oltretutto, la decisione fichtiana di pubblicare, a partire dalla *Bestimmung des Menschen*, solo le opere che sono state definite “popolari” ha lasciato aperte alcune questioni della dottrina della scienza che, se analizzate in profondità, si rivelano estremamente fruttuose per una effettiva comprensione della filosofia trascendentale, meglio ancora per un'appropriazione della stessa. Consultando infatti le fonti del *Nachlass* fichtiano, che a mano a mano verremo segnalando, emerge inevitabilmente come la cacciata dall'università di Jena e le critiche ricevute da Jacobi, Nicolai, Reinhold, Hegel, Schelling – per citare solo i più noti – abbiano spinto Fichte a chiarire, anche solo per i suoi uditori, diversi nuclei tematici che nelle esposizioni jenesi della WL erano facilmente fraintendibili. Trovo, a questo riguardo, particolarmente significativo un passo del *Poscritto* al *Sonnenklarer Bericht* dedicato ai «filosofi di professione che finora sono stati nemici della dottrina della scienza»; riferendosi proprio a Reinhold, Fichte scrive:

Voi avete migliorato il mio modo di esprimermi e mi avete insegnato a parlare; dal momento infatti che siete i miei giudici, si capisce che riuscite a parlare meglio di me. Ma in ciò avete tralasciato solo che non si può consigliare a nessuno *come* egli deve parlare prima di sapere *che cosa* vuole dire. Vi siete preoccupati per i miei lettori, avete mostrato e lamentato che io scrivo in maniera affatto incomprensibile e avete spesso assicurato che il pubblico al quale io destino uno scritto non lo comprenderà [...]. Ma avete creduto questo solo per il fatto che voi stessi non capite i miei scritti e presupponete che il grande pubblico abbia assai meno intelletto di voi, che siete saggi e filosofi. [...] che se io dico qualcosa che a me sembra facile, naturale e che si capisce da sé, voi lo trovate un immane paradosso [Fichte si riferisce chiaramente al testo sulle *Paradoxien* – S. T.] che non potete chiarire [...]¹.

¹ GA I, 7, p. 264; SDS, pp. 564 ss.

Affermazioni di questo tipo sono emblematiche sia per la rilevanza che Fichte, a prescindere dal tono severo e molte volte sarcastico, attribuisce alle critiche ricevute sia del carattere provvisorio, mai veramente definitivo, della dottrina della scienza rivelatasi, in particolar modo dal punto di vista espositivo – questa la mia tesi di fondo, la quale però, si badi bene, non equivale a sostenere che Fichte avrebbe cambiato tutto per non cambiare nulla! – suscettibile di molteplici rielaborazioni («voi avete migliorato il mio modo di esprimermi...»). I problemi della WL che a noi interessano sono, con tutta evidenza, proprio quelli sollevati da Reinhold, con il quale gli ultimi scambi diretti sono avvenuti in occasione della pubblicazione da parte di Fichte dell'*Antwortsschreiben* (1801), scritto che darà il via a questa seconda parte.

Ebbene, tra il 1800, anno in cui Fichte decide di non dare più alle stampe le opere a “carattere scientifico”², e il 1805, anno del ritorno fichtiano presso una cattedra universitaria nella città di Erlangen, abbiamo ben sette esposizioni della dottrina della scienza: la prima, letta privatamente, è del 1800; la seconda viene elaborata nel corso del 1801 e esposta pubblicamente tra febbraio e marzo 1802; la terza, del 1803, è di nuovo un *Privatissimum* presumibilmente per il conte Dohna; nel 1804 abbiamo tre esposizioni tenute nell’abitazione di Berlino e l’ultima, strettamente legata a queste tre, è quella tenuta all’Università di Erlangen nel 1805. A mio parere, la decisione fichtiana di arrestare la pubblicazione degli scritti sulla dottrina della scienza, evitando così ulteriori disquisizioni squisitamente speculative su determinati aspetti della propria filosofia, potrebbe avere un significato molto più complesso e profondo rispetto a una semplice arresa di fronte alle diverse incomprensioni che la WL aveva suscitato nei suoi lettori, siano stati essi acerrimi nemici o sostenitori della stessa. Si potrebbe anzi avanzare l’ipotesi che l’interruzione della pubblicazione della WL rientri invero in un progetto ben preciso, di vera e propria *esecuzione* della dottrina della scienza; molte esposizioni, com’è noto, esordiscono *de facto* con il compito, o esperimento, che il *Wissenschaftslehrer* assegna ai suoi uditori, i quali, in modo «libero e creativo», devono riproporre, eseguendolo in prima persona, il precorso intellettuale del maestro³. Il rivendicato carattere pratico e performativo della filosofia, sul quale ci soffermeremo nell’ultimo capitolo,

² A titolo d’esempio, si vedano le vicende editoriali della *WL 1801/1802*, che in prima istanza doveva essere pubblicata presso l’editore Cotta. Rimando per questo, oltre a SW II, all’introduzione dell’edizione critica (GA II, 6, pp. 108-128). Cfr. anche: GA III, pp. 14-16 che è una delle diverse lettere che Fichte manda all’editore. Non si dimentichi in ogni caso – e questo conferma la continuità della prospettiva trascendentale – che nell’agosto del 1801 fu pubblicata la seconda edizione della *Grundlage*.

³ Cfr. su questo: BERTINETTO A. (2010), pp. 13, 95.

troverebbe in una certa misura la sua *raison d'être*, o meglio la sua *raison d'existence*⁴, proprio nel periodo del perfezionamento della fichtiana *prima philosophia*, perfezionamento progressivo che, nella *mittlere Phase* della sua produzione⁵, raggiunge l'apice speculativo nella seconda esposizione berlinese del 1804, per la quale si avrà un occhio di riguardo nel corso dell'intera indagine. Parrebbe dunque che le circostanze abbiano addirittura favorito la realizzazione di questo progetto⁶. Oltracciò, il fatto che Fichte, nei *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, collochi la propria epoca nel terzo stadio del piano universale e globale del cammino storico dell'umanità è piuttosto indicativo. Infatti, tale stadio, così il filosofo, corrisponde all'«epoca della liberazione, immediatamente dall'autorità imperante, mediamente dall'egemonia dell'istinto di ragione e della ragione in generale, in tutte le sue forme: l'età dell'assoluta indifferenza verso ogni verità e dell'assoluta sfrenatezza senza un concorde filo conduttore», ovvero lo «*stato della completa peccaminosità*»⁷. Tuttavia, è certo che, malgrado la non prontezza della contemporaneità nel *pensare energicamente* e nell'accogliere il punto di vista trascendentale, Fichte, a partire dal trasferimento a Berlino, continua a lavorare ininterrottamente sulla WL e porterà avanti questa occupazione fino all'anno della sua prematura morte.

Ora, lungi dal voler giustificare eventuali inadempienze, ritengo necessario in questa sede chiarire che nell'approfondire la *Wissenschaftslehre* di Fichte, o più in generale la sua filosofia, si va incontro a una non trascurabile difficoltà, soprattutto allorquando, come intendo fare, si procede per blocchi tematico-concettuali piuttosto che con analisi isolate di determinati testi (salvo eccezioni, che verranno via via segnalate) della ingente produzione del filosofo di

⁴ Approfondiremo il rapporto tra essere e esistenza nel capitolo sulla *Bildlehre*.

⁵ Cfr. RAMETTA G. (1995). Rametta inserisce nella fase mediana anche la WL 1807, sulla quale concentra la sua indagine. La nostra ricerca sarà invece focalizzata su quelle precedenti, sia perché siamo interessati al, per dir così, processo del perfezionamento della prospettiva trascendentale sia perché intendiamo in un certo senso integrare lo studio di Rametta, in cui la figura di Reinhold non sembra ricoprire un ruolo decisivo.

⁶ In una lettera a Jacobi datata 31 marzo 1804, Fichte, riferendosi alle sue lezioni sulla WL di quell'anno, esprime perplessità sull'effettiva capacità dei suoi contemporanei nell'accogliere la prospettiva trascendentale: «[...] Credo di essermi impossessato della dottrina della scienza attraverso il mio ultimo lavoro, completato anche nella forma esteriore, e al massimo grado di comunicabilità, ma non lo presenterò mai a quest'epoca in forma stampata, bensì lo comunicherò solo oralmente a coloro che hanno il coraggio di assumerla in sé». Qualche riga dopo, Fichte definisce la sua epoca con un'immagine forte come l'«epoca della putrefazione [*Vermesung*] di tutte le idee» (GA III, 5, p. 236).

⁷ GA I, 8, p. 201; TF, p. 89. Le altre epoche sono: «1) l'epoca del dominio incondizionato della ragione mediante l'istinto: *stato di innocenza del genere umano*. 2) L'epoca in cui l'istinto di ragione è mutato in un'autorità esercitante una costrizione esteriore: l'età dei sistemi di dottrina e di vita positivi, che mai risalgono ai principi ultimi e per questo non sono capaci di convincere, ma hanno invece brama di costringere, esigendo fede cieca e obbedienza incondizionata: *stato dell'incipiente peccato*. [...] 4) L'epoca della scienza della ragione: l'età in cui la verità viene riconosciuta come ciò che è supremo e viene amata nel modo più elevato: *stato della nascente giustificazione*. 5) L'epoca dell'arte e della ragione: l'età in cui l'umanità con mano sicura e infallibile si erige essa stessa nella copia precisa della ragione: *stato della compiuta giustificazione e santificazione*» (*ibidem*). Per approfondimenti rinviamo all'eccellente introduzione del curatore dell'edizione italiana del testo (CARRANO A., *La storia come progresso e come ritorno*, ivi, pp. 13-79). Ad ogni modo, avremo modo di tornare, seppur in modo conciso, sulla fichtiana lettura della storia. Come infatti ha messo in evidenza Lauth, la filosofia della storia di Fichte rivela l'essenza della filosofia trascendentale come «sistema aperto»: LAUTH R. (1996), pp. 249-284.

Rammenau. Questa è una delle ragioni per cui mi è sembrato opportuno aggiungere il presente paragrafo di snodo, che ho chiamato *trait d'union* per la sua funzione di ponte tra le due parti che compongono il lavoro, le quali debbono essere legate affinché le ragioni storiche e la lettura teoretico-critica dei testi si intreccino al punto di fondersi. Perché è utile capire cosa c'è *intorno* a un'opera, prima e al fine di vedere cosa ci sia effettivamente *dentro* la medesima.

Nel lessico tipico del teatro, potremmo dire che questo paragrafo è l'*entr'acte* che, interrompendo la rappresentazione teatrale, permette il passaggio tra due atti. Mentre il primo atto ha previsto due scene, il prossimo atto ne prevede tre. L'ambientazione rimane la stessa, così come i personaggi; ciò che verrà invece modificato è la, diciamo così, modalità narrativa. Fuor di metafora, occorre, prima di proseguire, selezionare una specifica metodologia d'indagine, che nel nostro caso possiamo chiamare, con Fichte e oltre Fichte, *storico-genetica*.

Il metodo storico-genetico per l'interpretazione dei testi viene spesso utilizzato in ambito storico-filosofico e filologico. Chiarisce a tal proposito Fabio Ciraci in un articolo sulle variazioni ideologiche e metodologiche in seno allo sviluppo del pensiero di un autore che «con il metodo storico-genetico [...] si dimostra l'evoluzione e la stratificazione di un testo attraverso le sue varianti, correzioni e emendamenti, considerando, là dove è possibile, l'opera in relazione alla vita di un autore e alla sua formazione, e individuando i mutamenti di significato di lemmi e filosofemi attraverso la loro genesi storica. Tuttavia, il metodo storico-genetico, inaugurato negli anni Venti del Novecento dal grande studioso Werner Jaeger, pur nella sua ponderatezza filologica, non prescinde da una personale idea o ipotesi di fondo circa la vita e lo svolgimento del pensiero di un autore, in base ai quali collocare le opere all'interno di un certo periodo della vita del pensatore preso in analisi»⁸. Pur prendendo in considerazione quest'avvertenza, bisogna precisare che per la nostra indagine l'aggettivo qualificativo "genetico" verrà inteso nell'accezione trascendentale attribuitagli dallo stesso Fichte: il *principio genetico* delle rimodulazioni della WL sarà colto e giustificato nel suo essere atto del suo stesso compiersi. L'aver rintracciato le radici storiche nella prima parte ci permetterà di enucleare in esse la vera e propria "genesì delle variazioni" all'interno del progetto fichtiano di una filosofia trascendentale, in cui la genesi ha da essere intesa nei termini di un vero e proprio – mi sia concessa la forzatura teorica dell'*immagine* – porsi, *Sich-Setzen*. In questo senso, la genesi storica e la genesi teoretica delle rielaborazioni della prospettiva di Fichte – e in parallelo di Reinhold – saranno fatte procedere all'unisono. In

⁸ CIRACÌ F. (2016), p. 206. Si consiglia la lettura integrale dell'articolo per chiarimenti su punti di forza e limiti del metodo storico-genetico.

che modo? Anzitutto riprenderò, con l'intento di approfondirne il portato teoretico e collocarle all'interno del progetto di un realismo razionale, le riflessioni di Reinhold, licenziate in pochi passaggi e con un taglio prettamente storico nella prima parte, a seguito della sua adesione alla dottrina di Bardili, per confrontarle criticamente con le posizioni fichtiane le quali, *prima facie* e stando alla lettera delle affermazioni del filosofo di Rammenau, si discosterebbero *in toto* da quelle di Bardili e Reinhold.

Il mio lavoro, seppur condotto sostanzialmente con “occhio fichtiano”, sarà attento naturalmente anche alla specificità della dottrina reinholdiana e in particolare si costruirà attorno e in seno all'intreccio dei nodi concettuali alla base della *prima philosophia* di Fichte con quelli del realismo razionale, creando, ove possibile, un dialogo diretto e, ove non esplicito, un confronto indiretto. Si procederà per *intersectiones*, per intersezioni, a dire cioè, come in matematica, rintracciando i punti d'incrocio di elementi con direzioni diverse, dai quali far sorgere, ponendo in prima istanza le condizioni di possibilità, embricature teoretico-concettuali in grado di rendere tangenti rette che, a livello storico, sembrano parallele. Tali *intersectiones* teoriche si rifletteranno in *intersectiones* strutturali, per cui ogni capitolo si comporrà di paragrafi tematici; il più delle volte quelli sulla filosofia fichtiana saranno preceduti dall'analisi di determinati aspetti dello sviluppo reinholdiano della prospettiva di Bardili; ad un tempo, quindi, verrà evidenziata l'autonomia della prospettiva di Reinhold rispetto alla *Erste Logik* bardiliana e l'influenza che tale prospettiva avrebbe avuto su quella che, con Goddard, possiamo chiamare la «*désobjectivisation du transcendantal*»⁹.

Tornando più nel merito del contenuto della presente parte dell'indagine, come emergerà sin da subito, l'attenzione verrà focalizzata su determinate lezioni di dottrina della scienza: oltre alla già citata *WL 1804*², per le nostre osservazioni risultano particolarmente feconde la *WL 1801/02* e *WL 1805*. Le suddette esposizioni (o, per l'appunto, esecuzioni), oltre a essere cronologicamente le più prossime al confronto fichtiano con il realismo razionale di Reinhold, offrono uno spaccato significativo dello sviluppo continuativo e coerente – coerentemente continuativo e continuativamente coerente – della filosofia trascendentale nel suo carattere sistematico. Tuttavia, questa dichiarazione non va a costituire nessuna forma di esclusività nella trattazione del materiale fichtiano. Accanto alle diverse rielaborazioni della *WL*, l'intervallo temporale su cui ci concentriamo è scenario della pubblicazione di diverse lezioni di filosofia popolare, tra cui, per l'appunto, quelle che abbiamo già menzionato. Accanto alle tre elaborazioni della dottrina della scienza sopra dichiarate, pertanto, se e

⁹ Cfr. GODDARD J.-C. (2009), in particolare pp. 427-432.

quando necessario, ci appoggeremo anche agli altri scritti fichtiani (scientifici e popolari) di questi anni.

À propos de ça, si apre ora una questione interna alla produzione di Fichte, che è quella del rapporto tra filosofia sistematica e filosofia popolare, su cui, prima di proseguire nella spiegazione dell'*applicazione* della metodologia d'indagine, occorre spendere qualche parola, e prendere, con l'intento di verificarla nel corso dei tre capitoli che seguiranno, una posizione specifica. Mi discosto, a questo riguardo, dalla tesi di Asmuth secondo cui, sulla base anche di esplicite dichiarazioni fichtiane, la filosofia scientifica e quella popolare di Fichte si distinguono non solo nella forma, ma anche nel contenuto, essendo il risultato la prima di un punto di vista genetico-trascendentale e la seconda di quello della coscienza comune, quindi realista-fattuale¹⁰; tuttavia, come vedremo, questa tesi si arresta a una distinzione prettamente fattuale tra realismo e idealismo che si rivela inadeguata rispetto alla relazione dialettica in cui convivono i due punti di vista. Più conciliante, invece, è la posizione di Oesterreich e Traub, secondo i quali quello filosofico-scientifico e quello popolare sono due metodi espositivi che differiscono solo nella forma¹¹. Da un determinato punto d'angolazione, che potremmo definire strutturale-estrinseco, l'utilizzazione sia dei testi sistematici (WL) sia di estratti delle lezioni di *Populärphilosophie* mi vede allineato con questa seconda tendenza interpretativa che assume la complementarità delle due metodologie. Entrando più in profondità nell'intricato rapporto in cui convivono, per l'appunto, il fattuale e il genetico, mi sembra ancor più perspicua la tesi di Franco Gilli, che ri-legge la relazione tra filosofia popolare e filosofia sistematica alla luce della *Vertiefung* fichtiana dell'aggettivo "popolare" negli anni 1804-1806, in particolar modo rispetto alla *Religionslehre* elaborata nell'*Anweisung zum seligen Leben*. Ebbene, secondo Gilli, in questi anni l'aggettivo "popolare" si libererebbe della sua denotazione meramente esteriore, caricandosi così di un'accezione specificamente sistematico-metodologica: «tra il metodo popolare e quello scientifico non c'è nessuna alternativa ed esclusività, bensì un'autentica "relazione strutturale" [*Beziehungsstruktur*], che [lo studioso si rifà allo stesso Traub in questo punto – S. T.] "si lascia rappresentare come una relazione di reciproco completamento [*Ergänzungsverhältnis*]. La riflessione filosofico-scientifica è preceduta da una comprensione prescientifica o popolare di ciò che successivamente diviene oggetto di un'analisi prescientifico-filosofica"»¹². Sviluppando ulteriormente la tesi di Traub, Gilli considera la relazione tra popolarità e scientificità dell'esposizione fichtiana come una questione interna alla stessa dottrina della

¹⁰ ASMUTH C. (1999a), p. 186.

¹¹ Cfr. OESTERREICH P. L., TRAUB H. (2006), pp. 64 ss.

¹² GILLI F. (2001), p. 479.

scienza e costitutiva della stessa, relazione che permette di «oltrepassare sia i risultati della filosofia scientifica, sia del metodo popolare: diviene possibile raggiungere da una parte le forme prescientifiche o extra-scientifiche [*vor- oder außerswissenschaftlich*] della coscienza e della vita, dall'altra parte una dimostrazione alla base del metodo» e ancora «da una parte la filosofia popolare oltrepassa la comunicabilità limitata della filosofia scientifica, dall'altra parte la filosofia scientifica oltrepassa l'indimostrabilità dei presupposti della filosofia popolare»¹³. In definitiva – ma naturalmente torneremo su questo – le due forme filosofiche della produzione fichtiana riflettono il rapporto di interdipendenza tra filosofia e vita, tra ideale e reale, tra speculazione e coscienza comune¹⁴.

Un'altra, ultima, precisazione di natura metodologica: gli scritti di Fichte e i saggi dei *Beiträge zur leichtern Übersicht* verranno posti, laddove ritenuto necessario, in dialogo anche con la produzione precedente e/o successiva di entrambi gli autori, a partire dalla tesi per cui né la filosofia fichtiana né quella reinholdiana subiscono un radicale cambiamento di rotta.

Chiarite, si spera, le questioni più cogenti, ci occupiamo a chiosa della scansione degli argomenti che si intende affrontare nei prossimi capitoli, la quale echeggia, senza che io stesso l'avessi effettivamente programmato, la tesi di Karl Homann secondo cui la critica di Reinhold alla filosofia trascendentale si muove, a partire dal “problema della soggettività”, su tre livelli (idea di assoluto, filosofia teoretica, filosofia pratica)¹⁵. Benché, come avremo modo di vedere, nessuna rigida divisione sia in grado di *rappresentare* (*dar-stellen*) la filosofia di Fichte¹⁶ – nella quale la concezione dell'assoluto (che in realtà non corrisponde a un'idea), la serie pratica e la serie teoretica convivono in un rapporto di reciproca condizionatezza e compattezza sistematica – il lavoro prevede tre blocchi argomentativi.

Nello specifico:

1) ricollegandomi alle obiezioni di Reinhold nei confronti della «scuola fichtiano-schellinghiana» a seguito dell'adesione al realismo di Bardili, nel primo capitolo di questa parte mi occuperò della fichtiana teoria dell'assoluto. In particolare, situandomi nel “passaggio”, che non segna una cesura, dall'io assoluto all'assoluto nella produzione successiva al 1800, porrò le basi per un confronto tra l'*Urnabres*, il fondamento reale del realismo razionale, e l'*Absolute*, il principio della prospettiva trascendentale. A partire dalle

¹³ Ivi, p. 480.

¹⁴ Sul rapporto tra lezioni a carattere popolare e filosofia della religione *stricto sensu*, si vedano anche le osservazioni di Moretto in DR, pp. 15-17 e Ivaldo in IVALDO M. (2016a), pp. 56-58.

¹⁵ Cfr. *Supra*, p. 77.

¹⁶ Ad esempio, leggiamo sin dalle primissime battute della *Begriffsschrift*, prima della distinzione tra filosofia e scienze parziali: «Una scienza ha forma sistematica; in essa tutte le proposizioni si connettono a un solo principio e si uniscono in esso in un tutto; anche questo è concordamente ammesso da tutti. [...]» (GA I, 2, p. 112; SDS, p. 85).

dichiarazioni esplicite presenti nel fichtiano *Antwortsschreiben*, ripercorrerò in breve lo sviluppo sistematico della WL, focalizzando l'attenzione sul ruolo dell'intuizione intellettuale fortemente criticata da Reinhold. Dopodiché, prendendo il via dalle osservazioni di Fichte da una parte sul *realismo* di Reinhold e Bardili e dall'altra sull'*idealismo* di Schelling, verranno messi in dialogo i diversi punti di vista con lo scopo di dimostrare che quello di Fichte, pur discostandosi da quelli dei suoi termini di confronto, può e deve essere considerato un *ideal-realismo* o un *real-idealismo*, che include dialetticamente in sé sia l'uno sia l'altro. Ovviamente, se per il versante schellinghiano mi limiterò a riportare la posizione di Fichte, per quello reinholdiano il lavoro sarà condotto diversamente: verranno utilizzati, e via via segnalati, diversi saggi presenti nei BLU; poi, anche al netto della non perfetta coincidenza tra i “due realismi” (come abbiamo già iniziato a mettere in chiaro), l'analisi avrà una diversa caratura critica volta a evidenziare gli elementi di originalità della prospettiva reinholdiana e le influenze di questa sulla dottrina di Fichte – un esempio: la natura del *realismo* di Reinhold verrà problematizzata nel primo capitolo di questa parte, ma verranno intenzionalmente evidenziati alcuni nodi concettuali per riprenderli e scioglierli nel capitolo successivo.

Infine, la chiarificazione della comprensione *ideale* del *reale* e *reale* dell'*ideale* all'interno della prospettiva trascendentale, ci porterà, dopo un resoconto dell'interpretazione reinholdiana dell'io della dottrina della scienza fin dagli esordi, a mettere in evidenza come la lettura in chiave soggettivistica della filosofia trascendentale abbia condotto Fichte a “dislocare” l'io *dal principio e dapprincipio*, cioè sin dal percorso della *fenomenologia ascendente* fino all'assoluto. Così facendo, Fichte ne chiarisce il ruolo sistematico a mezzo di un cambiamento terminologico e dell'introduzione del concetto di vita (*Leben*, meglio traducibile con “vivere”) che svolge una funzione analoga a quella dell'io del primo principio nella *Grundlage* del 1794.

In breve, ci occuperemo qui *del principio del sapere*.

2) Quanto alla “filosofia teoretica”, nel secondo capitolo, verrà affrontata la specificità di entrambe i sistemi nel loro carattere fenomenologico, mettendo a confronto l'*Erscheinungslehre* che Reinhold elabora in modo particolarmente chiaro in un saggio nel quarto fascicolo dei *Beiträge* – liberando così il concetto di *Anwendung* della prospettiva di Bardili dalla sua eccessiva astrattezza – e la *Erscheinungs- und Scheinlehre* di Fichte, che coincide con quella che, nel movimento della dottrina della scienza, viene intesa come *fenomenologia discendente*, cioè a dire la sua parte deduttiva che si costruisce sul cosiddetto “sillogismo del *Soll*”. Verrà anche in questo caso costruito un confronto che intende enucleare gli elementi di assonanza e dissonanza tra le due prospettive, posta la relazione differenziale in cui convivono sapere e assoluto in entrambe le concezioni filosofiche. Una volta enucleati i tratti fondamentali delle

due fenomenologie, ci occuperemo del loro svolgimento all'interno del sistema, dapprima riprendendo e approfondendo la nozione di *analisi filosofica* del realismo razionale per evidenziare come questo strumento non sia da intendere nell'accezione che assume nella logica classica; in seguito, in seguito ci si occuperà della nozione di immagine all'interno della dottrina della scienza. In particolare, dopo un breve studio della polisemia del verbo tedesco “*Bilden*” (da cui *Bild*, immagine), verranno analizzati gli elementi fondamentali della *Bildlehre* fichtiana: la chiarificazione del dispositivo trascendentale dell'immagine, in atto già nella *WL 1804*² e in maniera più esplicita nell'esposizione di Erlangen, si rivela fondamentale per la comprensione dei limiti del sapere di fronte all'assoluto; la dottrina della scienza, il «sapere assoluto» – che non coincide con l'assoluto! – diviene immagine dell'essere e immagine dell'immagine in quanto riflessione trascendentale sulle condizioni di possibilità del sapere e dell'esperienza tutta. L'io “dislocato”, che è riflesso dell'assoluto di cui partecipa, è *Räpresentant* del sapere considerato alla stregua dell'unica forma di manifestazione dell'assoluto. In questa cornice, il dialogo con il realismo razionale – del quale verrà naturalmente proseguita la trattazione per rispondere a questioni lasciate irrisolte – intende evidenziare che, con strumenti e metodologie differenti, le prospettive di Reinhold e Fichte non ammettono la possibilità di “racchiudere” l'essere originario in un mero concetto. Si tratta, in ultima analisi, della domanda sul come *concepire l'inconcepibile*.

In breve, ci occuperemo qui dello “svolgimento” e *della fine del sapere*.

3) Riguardo, infine, la “filosofia pratica”, il terzo capitolo di questa parte è giustappunto legato alla rivendicazione di entrambi gli autori del primato del carattere pratico della filosofia. Un'analisi accorta di tale questione prevede anzitutto la comprensione del *rapporto tra filosofia e vita* – che richiama anche quello tra ideale e reale e tra filosofia sistematica e filosofia popolare – che sia in grado di chiarire il ruolo del “filosofo di mestiere” (Reinhold) o *Wissenschaftslehrer* (Fichte) nel tentativo di rispondere alle domande della coscienza comune. Tra queste domande rientra il “problema” della fede (*Glaube*) a partire dal rapporto che essa intrattiene con la conoscenza filosofica; il concetto di fede è quello con cui abbiamo avviato la parte storica e qui, proprio per una coesione interna del lavoro, dev'essere ulteriormente articolata e approfondita. In questo modo, se per i capitoli primo e secondo di questa parte si rivelano estremamente utili le restituzioni del realismo di Bardili e della critica reinholdiana al trascendentalismo alla luce del nuovo punto di vista che avrebbe rivoluzionato la filosofia (capitolo secondo, parte prima), con questo ultimo blocco argomentativo – lo abbiamo già dichiarato – ci ricollegiamo al primo capitolo della prima parte. Oltre alla fede, verrà infatti trattata la libertà nella sua accezione reale, pratica, e quindi non pienamente oggettivabile nel

sapere, nel quale, almeno secondo Reinhold – come abbiamo visto negli scritti sull'*Atheismusstreit* – essa rischia di essere ridotta a un concetto astratto, quasi “impersonale”. Confrontando le riflessioni di Reinhold nei *Beyträge* con il carattere costitutivo e problematico del *Sollen* della dottrina trascendentale (che ha una valenza sia specificatamente teoretico-speculativa sia pratica *tout court*) verrà sottolineato come per entrambi gli autori lo scopo della filosofia si identifichi, in prima e in ultima istanza, con un agire libero. Per Fichte, come vedremo, l'esito dell'autocomprensione della *Wissenschaftslehre* è il suo sottrarsi in quanto sapere teoretico che si traduce nella sua messa in atto in quanto saggezza (*Weisheit*) in seguito all'apparire dell'assoluto come *legge della libertà*. Nei *Beyträge*, benché la *Gewissenhaftigkeit* degli scritti del 1799 non sembri occupare un posto di rilievo, la manifestazione di Dio viene identificata con il fine ultimo della realtà. Sapere speculativo e intelletto comune vengono quindi metafisicamente armonizzati attraverso l'affermazione del legame tra Dio e il *Wissen* e il *Wollen* dell'uomo.

In breve, ci occuperemo qui *del fine del sapere*.

L'indagine nel suo complesso assume una struttura insieme “circolare” e “a intreccio”, come si direbbe in poesia. Circolare perché i temi trattati in attacco saranno ripresi e “sviscerati” in chiusura; a intreccio perché tutte le questioni affrontate verranno poste in correlazione in una rete di rimandi plurali e connessioni interne. La circolarità del presente lavoro, tuttavia, non implica giocoforza la sua chiusura, né tantomeno vuol essere indizio di compiutezza; al contrario, si spera che la nostra indagine apra a diverse linee di ricerca capaci di far sorgere nuove *intersezioni*.

PARTE SECONDA: ELEMENTI TEORICO-CRITICI

I. DALL'IO ASSOLUTO VERSO L'ASSOLUTO

1. INIZIO E PRINCIPIO DELLA FILOSOFIA

Perché si possa definire l'assetto teorico della dottrina della scienza successiva al 1800, è d'uopo a nostro avviso creare un dialogo con le critiche che Reinhold muove a essa. Come già visto, il problema fondamentale per Reinhold è la riconduzione dell'assoluto alla *reine Ichheit*, riconduzione che mette a repentaglio la realtà della conoscenza, possibile solo a partire dall'oggettività del pensiero. Sta a noi adesso chiarire e insieme verificare il rapporto tra realtà e speculazione nella prospettiva fichtiana, passando a rassegna i tre principali "punti di vista" con cui Fichte nella *mittlere Phase* della sua produzione instaura un confronto. Più nello specifico, cercheremo di comprendere la relazione tra *idealismo* e *realismo* (usiamo il corsivo perché abbiamo a che fare con denominazioni storico-filosofiche alle volte troppo rigide), i limiti e i punti di forza di entrambe le prospettive e, ad un tempo, getteremo le basi necessarie alla descrizione del *modus operandi* – nel vero senso della locuzione – di quella che, nell'ottica fichtiana, è la filosofia *par excellence*, la dottrina della scienza, esempio emblematico di filosofia trascendentale – occupazione, quest'ultima, che rappresenta e insieme costruisce il tessuto teoretico-pratico della presente ricerca nel suo complesso. Con i temi che, a partire da una prima enucleazione dei tratti peculiari della filosofia fichtiana, andremo a mano a mano affrontando, ci situiamo nel cuore dell'indagine, che, come anticipato nell'istruttoria, avviamo con un testo che non rientra né negli scritti a "carattere popolare" né propriamente nelle lezioni "scientifiche". Iniziamo da questo testo perché da un lato rappresenta uno degli ultimi documenti di scambio diretto tra i due autori, dall'altro avalla la nostra tesi secondo cui Reinhold ha giocato un ruolo fondamentale nelle riformulazioni della dottrina fichtiana dopo l'*Atheismusstreit*. Potremmo dunque definirlo come il punto di snodo in cui l'aspetto propriamente storiografico della nostra indagine comincia a intrecciarsi, congiungendosi a esso, con quello teoretico. Ci riferiamo all'*Antwortsschreiben an Herrn Professor Reinhold auf dessen im ersten Hefte der Beiträge zur leichteren Uebersicht des Zustandes der Philosophie etc. (Hamburg, bei Perthes 1801) befindliches Sendschreiben an den ersteren*¹, pubblicato nell'aprile del 1801. Il titolo della lettera aperta è già di per sé eloquente: Fichte risponde alle critiche mossegli da Reinhold nel da noi già trattato *Sendschreiben an den Herrn Professor Fichte über die zweyte Recension von Bardilis Grundriß*² a seguito della recensione fichtiana del *Grundriß*.

¹ GA I, 7, pp. 275-324. Fichte preannunciò a Reinhold la pubblicazione (presso l'editore Cotta) di questo scritto in una lettera privata (GA III, 5, p. 24).

² BLU I, pp. 113-134.

1. *Fichte sul sistema di Reinhold: elementi per un confronto*

Un'attenta lettura dell'*Antwortsschreiben* ne rivela immediatamente densità contenutistica e chiarezza espositiva che, niente affatto ostate dalla natura occasionale del testo, ci accompagnano nel sentiero che intendiamo percorrere. Sin dalle prime battute, Fichte, per introdurre l'intuizione intellettuale fortemente criticata da Reinhold, ripropone, con leggere modifiche dovute alla struttura del testo, l'esempio dell'angolo e del «tirar di linea» presente anche nel §1 della coeva *Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801/1802*³. Nell'*Antwortsschreiben*, dopo aver affermato che «il fondamento di ogni certezza, di ogni sapere nella vita, e di ogni evidenza nella scienza»⁴ è il nostro porre (*Setzen*) nel, e con, il particolare l'assoluta totalità in quanto tale, Fichte esorta Reinhold riflettere sul principio della conoscenza in generale, scrivendo:

Lei costruisce un angolo, che è indubbiamente un [angolo] determinato, con determinati lati dritti, che, una volta costruiti, le appariranno a loro volta determinati. Chiude questo angolo con una terzo lato; e vede che questo lato è l'unico possibile sotto queste condizioni e che esso è assolutamente determinato per mezzo dell'angolo dato e di entrambi i lati; – e – affermerà: che in tutta l'infinità ogni possibile angolo costruito da determinati lati può essere chiuso solo attraverso *una* possibile linea, e – che in tutta l'infinità ogni individuo razionale, che comprende solo la sua – cioè dell'individuo – parola, deve realizzare lo stesso; oppure – se lei non affermerà ciò, capirà comunque che la sua scoperta è valida non solo a partire dagli angoli determinati qui presi in considerazione, bensì *a partire da tutti i possibili angoli*, e non solo per lei, bensì per tutti gli esseri razionali [*vernünftige Wesen*] [...]⁵.

Contestualizzando l'esempio «preso dalla geometria» all'interno della posizione fichtiana, se ne comprende l'utilità. Come già visto, per Reinhold l'intuizione intellettuale in quanto principio del sapere filosofico è identificazione determinata di soggettivo e oggettivo. Fichte, con fare che potremmo definire pedagogico, tenta di allontanare Reinhold dall'interpretazione psicologista della WL con il supporto di alcuni parallelismi tra filosofia trascendentale e realismo razionale. Non che Fichte sia ora disposto ad accogliere un accostamento della propria dottrina alla logica di Bardili o al “nuovo” sistema reinholdiano,

³ Qui leggiamo: «Descrivi un angolo a piacere [...]. Chiudi ora quest'angolo così descritto con una terza linea retta. Ammetti che quell'angolo avrebbe potuto essere chiuso con un'altra o con più linee (cioè con una qualche linea più lunga o più corta) oltre a quella con cui effettivamente l'hai chiuso?»; solo una volta che ci siamo assicurati che l'interlocutore non lo ammette, che lo sa in modo certo e che afferma che ciò vale per tutti gli esseri razionali, allora, dichiara Fichte, si può procedere oltre nell'esercizio della riflessione trascendentale. (cfr. GA II, 6, pp. 135-138; SDS, p. 190). Per approfondimenti sul sapere in quanto «tirar di linea» si veda: IVALDO M. (1987), pp. 208-213. Su questo punto ci sembra utile segnalare anche che in una bozza di lettera, Fichte accusa Reinhold di non sapere cosa voglia dire essere realmente convinto di qualcosa alla maniera del geometra che invece è certo del fatto che solo una linea sia in grado di chiudere due punti (cfr. GA III, 4, pp. 311-314).

⁴ GA I, 7, p. 292 (corsivo mio).

⁵ *Ibidem*. Cfr. la seconda e la terza lezione del *Sonnenklarere Bericht* (ivi, p. 215-233; SDS, pp. 516-533).

su questo era stato già chiaro nella *Grundriss-Rezension*: l'intento di Fichte è piuttosto quello di applicare, nelle sue spiegazioni, il metodo trascendentale che contraddistingue la sua, e non quella restituita da Reinhold nelle sue critiche⁶, dottrina della scienza. Vediamo in che modo.

L'esempio dell'angolo e del «tirar di linea» serve a Fichte per aprire gli occhi del collega sul carattere inevitabilmente universale e necessario, e tutt'altro che soggettivistico, dell'intuizione intellettuale: questa viene descritta nei termini di «manifestazione dell'assoluta totalità»⁷ – espressione utilizzata, come dichiarato dallo stesso Fichte, per risultare il più chiaro possibile agli occhi di Reinhold e che nella prospettiva fichtiana *stricto sensu* equivale, per l'appunto, al porre (*Setzen*). Ancorché dunque ogni angolo determinato costruito a piacere da un individuo si chiuda con una sola determinata linea, «l'unica possibile», tale affermazione è assolutamente valida sia a proposito degli infiniti angoli possibili sia per tutti gli esseri razionali⁸. In questo modo, Fichte vuole condurre Reinhold a riflettere sul fatto che un angolo determinato a sua volta determina l'infinita possibilità di costruire un angolo sempre diverso. Pertanto, “traducendo” l'esempio sopra riportato, in ogni atto conoscitivo – spiega Fichte – non viene espresso solo il giudizio di un'unica percezione (*Wahrnehmung*), bensì viene posta l'infinità e la totalità di tutte le possibili percezioni, «un'infinità, che non è composta a partire dal finito, bensì dalla quale viceversa emerge il finito stesso»⁹. Ecco che, dunque, il lettore, nel tracciare la linea di quella volta, come leggiamo nella *WL 1801/1802*, deve «ritenere di abbracciare con un solo sguardo, e di abbracciare realmente [...] il tracciare una linea a queste condizioni» e non già il mero tracciare la linea quella singola volta¹⁰. A tal proposito,

⁶ Cfr. GA I, 7, pp. 296 ss.; p. 303 ss.; p. 313 ss. – Fichte in questi, e altri, luoghi distingue spesso la *propria* WL (in quanto *wahr* und *wirklich*) da quella descritta da Reinhold, secondo cui la WL equivarrebbe a un punto di vista psicologico.

⁷ Ivi, p. 294.

⁸ «Ogni infinita ripetibilità non è affatto solo una ripetibilità in tutto, ma anche *per* tutti, come risulta chiaramente dagli esempi sopra riportati. Questo per nel *suo* sistema è stato del tutto trascurato» (Ivi, p. 303). L'assenza del «*per*», secondo Fichte, è intimamente connessa alla permanenza nel punto di vista naturale; in questo modo si rimane “incastrati” nel “ritmo della natura”, nell'unica realtà a cui appartiene il pensiero. Per Fichte la lacuna principale del realismo logico è quindi l'assenza di qualsiasi forma di coscienza – vedremo questo anche nel paragrafo sulla dialettica tra idealismo e realismo. Su *Setzen* e *Rhythmus* si veda: FERRAGUTO F. (2020a).

⁹ GA I, 7, p. 303.

¹⁰ GA II, 6, p. 137; SDS, p. 583 (corsivo mio). Il parallelismo tra geometria e filosofia trascendentale ha, come chiarisce molto bene Cesa, un significato ben preciso nella discussione fichtiana sul realismo razionale: «Nella polemica contro Bardili, per esempio, Fichte rimprovera a costui di aver voluto trasformare un pensare originario (*Urdenken*) in un essere originario (*Ursein*), mostrando di aver dimenticato che il problema è proprio quello del termine di collegamento tra soggettivo e oggettivo, dell'atto libero con il quale il pensiero *può* (e non *deve*) diventare oggetto a se stesso. Pensare il pensiero non dà, mai, tutto il pensiero, e tanto meno tutto l'essere, così come l'analisi di un triangolo determinato permette di ricavare assiomi e leggi validi per tutti i triangoli, ma non tutti i possibili triangoli; si illuderebbe il geometra se credesse di aver lì, realmente, tutti i triangoli possibili solo perché egli ha in mente le determinazioni fondamentali di essi, e si illuderebbe il filosofo trascendentale se, dall'atto fondante la sua autocoscienza, pensasse di costruire tutta la catena dell'essere. Non ci sono dubbi, beninteso, che di questa catena ciascuno di noi sia un anello, e Fichte del resto lo ripete molte volte; ma, appunto, solo un anello, il cui carattere specifico è di non potersi mai identificare con l'intero se vuol conservare

Fichte sottolinea che l'unica espressione idonea alla descrizione dell'infinità ripetibilità sia intuizione intellettuale (*intellektuelle Anschauung*), di certo non *Denken, als Denken*: questo, secondo Fichte, è il risultato di una pura astrazione che non può avere alcun riscontro nella realtà della conoscenza, se per conoscenza viene intesa una conoscenza effettiva, un sapere per cui «noi sappiamo qualcosa e sappiamo di sapere qualcosa»¹¹. In un certo senso, Fichte rilancia a Reinhold la celebre critica kantiana alla WL che, come Kant dichiara nella sua *Erklärung* e come già da noi accennato, sarebbe *mera logica*: la WL, per Kant, concentrandosi sul concetto che il pensiero ha di sé stesso, allontanerebbe il pensiero da ogni contatto con l'esperienza, cioè si distaccherebbe del tutto dall'oggetto reale¹². E invece Fichte ritiene che sia il pensiero originario posto a unico e indiscutibile principio della filosofia da Bardili e Reinhold a trascendere il contenuto della filosofia, mentre la filosofia trascendentale riconosce la (reale) ripetibilità nel porsi del soggetto. Il realismo razionale si mostra nella sua vera natura: il *Denken, als Denken* si ottiene astraendo dall'effettualità del sapere, dal sapere in atto, e non abbiamo indicazione alcuna sulla sua natura. Non v'è modo, secondo Fichte, di sapere se esso sia soggettivo, soggettivo-oggettivo, né tantomeno solo oggettivo, come invece egli dichiara di temere.

L'intuizione intellettuale è invece da intendere come uno “sperimentare interiore” che ha per oggetto se stesso (cioè l'io intuente) e che viene determinato da se stesso; in questo modo l'intuire indica la spontaneità come forma di ogni attività coscienziale. Fichte, nel corso dell'*Antwortsschreiben*, afferma più volte che Reinhold non ha compreso la dottrina della scienza, e al contempo tenta di chiarire alcuni aspetti del realismo razionale, per dimostrare come questo sia insostenibile dal punto di vista teoretico. Si chiede infatti Fichte: cosa dobbiamo intendere con la ripetibilità dell'identità originaria? O, ancora più nello specifico, da dove proviene l'identità originaria $A=A$, il *Denken als Denken*, se non dalla coscienza? Nel postulare la materia = C all'applicazione del pensiero – su questo punto l'interpretazione di Fichte è piuttosto libera, o forse dovremmo dire volutamente critica, dato che egli, diversamente da Reinhold e Bardili, identifica B con il sapere comune (*gewöhnliches Erkennen*), nonché con l'oggetto del realismo razionale (visto che il realismo negherebbe il piano della spiegazione), mentre l'applicazione del pensiero nel realismo razionale indica la vera e propria conoscenza filosofica, l'*analisi* del nesso tra possibilità e realtà della conoscenza (B – B) –

il proprio carattere, quello che lo fa essere» – CESA C. (1975), p. 19. Sulla “semantica” della geometria in Fichte, e sul significato metafisico dell'*Evidenz* rinviamo a: JERGUS H. (1997).

¹¹ «Astraiamo dal fatto che nell'esempio sopra riportato si costruisce un triangolo e che, in generale, viene costruito, e vediamo solo che viene posta una totalità ripetibile in ogni particolare all'infinito, così abbiamo ciò che lei chiama *pensiero in quanto pensiero*; ciò che, secondo lei, nel nostro sapere ordinario di questo triangolo, o anche di questa pianta, di questo animale, è un componente a partire dal mero pensiero puro» (GA I, 7, p. 294).

¹² ALZ 1799 – troviamo il testo completo in: KGS, XII, pp. 370-372.

dicevamo, nel postulare la materia all'applicazione del pensiero originario, il realismo razionale procederebbe, a detta di Fichte, secondo la concezione che «nessun elemento nella nostra conoscenza effettiva ha luogo senza un'aggiunta esterna» e cioè che «noi non conosciamo mai il triangolo in generale, come esso è infinitamente ripetibile, bensì [conosciamo] questo o quel triangolo»¹³. Sarebbe infatti illusorio credere di avere davanti a sé *realmente* e conoscere tutti i possibili triangoli. La lacuna principale del realismo razionale risiede nella mancata qualificazione dell'infinita ripetibilità, nel *wie* e nel *wie möglich* di ogni atto conoscitivo. Manca Y, la sfera di spiegazione della conoscenza comune, il «prodotto scientifico» che la WL deduce da una X in quanto punto di inizio¹⁴. Con queste parole tratte dalla *Zweyte Einleitung* si capisce che la X corrisponde all'intuizione intellettuale. Detto in altre parole, Reinhold non dedurrebbe i principi trascendentali della conoscenza, compito che invece rende la dottrina della scienza sapere in sé¹⁵. Si chiede Fichte, infatti, come sia possibile porre e presupporre questa infinita ripetibilità, così com'è posta, cosa essa sia e come la si possa *intuire* 'in un sol colpo'. Queste sono le domande che muovono la dottrina della scienza, dove l'infinita ripetibilità non è data per scontata, bensì ha da essere colta, accolta e dispiegata trascendentalmente. «Se lei comprende queste domande» – scrive Fichte – «allora saprà dove si pone la mia dottrina della scienza»¹⁶.

Assumendo $A=A$ come unico piano di spiegazione, Bardili e Reinhold, secondo Fichte, collocano sia la WL sia il loro realismo sul piano della conoscenza comune, sebbene anche il realismo, pur negandolo, stia al di sopra del punto di vista naturale. Il *realismo*, infatti, da Fichte viene ri-compreso, come poi vedremo meglio, all'interno dell'*idealismo*, dacché quest'ultimo risale fino all'origine della sfera di spiegazione della conoscenza comune, che deduce per portarla ad assoluta chiarezza. Il realismo razionale si limita invece a presupporre dogmaticamente la ripetibilità di A; in questo modo il pensiero rimane qualcosa di puramente formale: non è *pensare*, è solo *pensiero*. Ecco perché il sistema di Bardili e Reinhold secondo Fichte diviene insieme empirico e trascendente: il pensiero puro non viene dedotto, ma viene postulato a partire dall'empiria, senza pensarlo nella sua effettività e nella sua processualità, nella sua capacità cioè di completare il sistema.

Alla luce di queste riflessioni, Fichte nell'*Antwortsschreiben* discute anche del rapporto tra logica (o *Vernunftlehre* – dottrina della ragione) e filosofia, in particolare rispetto alla presunta

¹³ Cfr. GA I, 7, pp. 294-295. Qualche pagina più avanti, Fichte chiama B il pensiero applicato (che, come abbiamo visto, per Fichte coincide con il sapere comune) – cfr. *ivi*, p. 302, ss. – Su questo si veda anche: GA II, 5, p. 463 e il saggio di Reinhold di cui abbiamo discusso nella prima parte, in particolare: BLU I, p. 102.

¹⁴ Cfr. GA I, 7, pp. 296-297.

¹⁵ Nei Prolegomeni della WL di Königsberg del 1807 leggiamo: «Una x. Il compito era compenetrarla per sottrarla» (GA II, 10, p. 103); cfr. RAMETTA G. (1995), pp. 49-59 e GA II, 5, p. 464.

¹⁶ GA I, 7, p. 302.

rivoluzione introdotta secondo Reinhold dal sistema di Bardili. Dalla prospettiva della dottrina della scienza, la rivoluzione bardiliana, che secondo Reinhold avrebbe addirittura portato alla conciliazione di logica e ontologia, non può essere considerata nemmeno filosofica, dal momento che «la filosofia giunge fino alla deduzione, o come direbbe lei [Reinhold], manifestazione della conoscenza, e rimane in questa fino alla fine. La logica invece presuppone questa conoscenza come già data»¹⁷. E in più in cosa consisterebbe questa logica pura di cui il realismo razionale si fa promotore? Per Fichte, come chiaro già a partire dalla *Begriffsschrift* e dalla *Grundlage*, la logica è una disciplina formale e non fonda la filosofia, bensì è quest'ultima, intesa in senso trascendentale, a rappresentare la fondazione della logica¹⁸. Bardili e Reinhold non cambierebbero, non riformerebbero affatto la logica classica, bensì, con la loro presunta rivoluzione, la negherebbero¹⁹.

Se per logica, quindi, è da intendere la logica formale, il piano su cui si collocano Reinhold e Bardili non sarebbe quello della logica – che non può né deve essere riformata – bensì quello della filosofia trascendentale (un piano in cui, con tutta evidenza, né Reinhold né Bardili sanno come muoversi)²⁰. Affinché il progetto di Bardili possa realizzarsi, bisognerebbe negare, a detta di Fichte, la distinzione fra conoscenza comune e la sua spiegazione (quest'ultima intesa come il portare il sapere comune ad assoluta chiarezza senza dimostrazione). Bardili e Reinhold sembrano proprio voler negare questa distinzione, ma questo non è possibile dal momento che il realismo razionale ha, per Reinhold, la capacità di rispondere alle domande della conoscenza comune. Come può farlo se non si pone in una sfera superiore? La contraddizione del realismo razionale deriva dunque dal fallimentare tentativo di negare il piano della riflessione: Reinhold vorrebbe spiegare, convincere (qui potremmo parlare di *Beweisführen*) senza prendere in considerazione l'“agilità” della riflessione. Negare la riflessione, per Fichte, corrisponde a negare la libertà²¹.

¹⁷ Ivi, p. 306. Cfr. anche BLU I, pp. 159-160.

¹⁸ Per approfondimenti sul rapporto tra logica e filosofia, su cui non possiamo soffermarci, si veda anzitutto lo scritto programmatico *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (GA I, 2, 107-172), in particolare la seconda sezione, in cui Fichte chiarisce che la logica, in quanto scienza esclusivamente formale, deriva dall'astrazione del contenuto della WL, che invece pone la forma di tutte le scienze (compito che la conoscenza comune attribuisce alla logica). Per approfondimenti rimandiamo al volume di Pareyson: PAREYSON L. (1976²), pp. 100-129 – chiarisce ineccepibilmente il filosofo torinese: «Alla scienza non si può dare la forma se non dandole anche il contenuto, cioè la certezza; perciò assurdo è il concetto d'una logica che dà alla scienza solo la forma e non il contenuto. La forma alla scienza è data solo dalla filosofia, che le dà anche il contenuto, e la logica, se è l'astrazione della forma delle scienze, è l'astrazione della stessa filosofia». Si veda anche: BARONE F. (1964); ASMUTH C. (a c. di) (1997), pp. 143-158; PAIMANN (2006); HANKOVSKY T. (2016). Sul passaggio tra la proposizione della logica $A=A$ alla proposizione fondamentale, nonché fondazione della proposizione logica, della dottrina della scienza, rimandiamo ai primi paragrafi della *Grundlage*.

¹⁹ Cfr. GA I, 7, p. 308. Si veda su questo anche la seconda *Nachschrift an Reinhold* (GA II, 5, pp. 462-466).

²⁰ GA I, 7, pp. 307-309.

²¹ GA II, 5, pp. 458-460. Per approfondimenti sulla *Nachschrift an Reinhold* si veda: VALENZA P. (1994), pp. 135-141. In particolare, Valenza ci fa notare che, nella trattazione del legame tra realismo razionale e

L'*Antwortsschreiben* si conclude con toni aspri e con un ridimensionamento della figura reinholdiana all'interno del dibattito sul principio della conoscenza: Reinhold non può essere considerato un maestro, ma solo il primo degli studiosi: la sua filosofia non sarebbe stata mai veramente autonoma e la sua comprensione della WL, e a ritroso anche del criticismo, non sarebbe mai stata autentica.

La ricostruzione a grandi linee del denso contenuto dell'*Antwortsschreiben* sin qui fatta ci porta ora a riflettere su alcune questioni che ci serviranno a stabilire lo statuto della dottrina della scienza sotto un profilo, se così si può dire, teoretico, prestando particolare attenzione al 1) carattere trascendentale dell'intuizione; 2) rapporto tra *idealismo* e *realismo* nel loro reciproco 'superarsi', 'intrecciarsi' e 'compenetrarsi' in seno alla dottrina della scienza; 3) ruolo dell'io nella filosofia trascendentale.

2. Invito al pensiero e accesso alla filosofia

Nella prima di quelle che Ivaldo ha giustamente considerato le «due esposizioni per illuminare il sistema»²², cioè la già citata *WL 1801/02*, Fichte, dopo aver distinto l'intuizione (*Anschauung*), in quanto coscienza unificante del molteplice, dalla percezione (o esperienza)²³

Elementarphilosophie (tema ricorrente nell'interpretazione fichtiana del *Grundriss*), «la riconduzione di Bardili a Reinhold parrebbe [...] un argomento più funzionale alla polemica pubblica e privata con Reinhold che non un effettivo punto centrale della comprensione fichtiana del *Grundriss*» (ivi, p. 139).

²² IVALDO M. (1987). L'altra esposizione a cui fa riferimento Ivaldo è la seconda del 1804, che anche nel nostro studio assume un ruolo predominante. In questo suo lungimirante, e ancora attualissimo, lavoro, scrive Ivaldo: «Nell'itinerario filosofico di Fichte la *Wissenschaftslehre* 1801-2 assolve una funzione cruciale. Essa, infatti, per un verso guarda al passato, all'impresa di concepire ed elaborare la struttura trascendentale del sapere, e completa e, sotto molti aspetti, perfeziona questa impresa fino a enucleare quella che, all'interno dell'ordine del sapere, è la sintesi più alta, ossia la dottrina del "mondo degli spiriti". Per l'altro verso questa esposizione apre al futuro sviluppo della ricerca di Fichte, evidenzia il punto di partenza per la costruzione trascendentale della dottrina dell'assoluto, ossia invita a tematizzare direttamente il principio assolutamente incondizionato del principio del sapere (il "principio del principio"), ciò che consentirà poi di riguardare da una luce nuova il sapere stesso (come effettua ad esempio la *Wissenschaftslehre* 1804)» (Ivi, p. 201). A queste affermazioni ci permettiamo di aggiungere che questa esposizione, col suo situarsi a ridosso di "due fasi" della filosofia fichtiana, oltre ad aprire al futuro della ricerca di Fichte, ha aperto la strada al futuro della ricerca *su* Fichte, dischiudendo, per dir così, la possibilità di un solo sguardo. Su questa esposizione scrive Zöller: «Doch auch die eigens so genannte *Darstellung der Wissenschaftslehre* von 1801/02 bewegt sich nur erst tastend und zögernd weg von der früheren Entwicklung der Wissenschaftslehre und ihrem systematischen Kern und Keim als Prinzipientheorie des Wissens im doppelten Hinblick auf dessen Träger (Subjekt) und Gegenstandsbereich (Welt). Wegweisend für die weitere Entwicklung von Fichtes philosophischem System ist dabei vor allem die Rekonfiguration des unbedingten Grundes von Wissen, der ineins als Wissensgrund und als Grundwissen figuriert, unter dem Programmtitel "absolutes Wissen"» – ZÖLLER G. (2018b), pp. 26-27. Cfr. GA II, 6, pp. 143-206; SDS, pp. 589-650.

²³ Contro Nicolai, scrittore e redattore della rivista di indirizzo antitrascendentale «Neue allgemeine deutsche Bibliothek» scrive, ad esempio, Fichte: «La prima fra tutte le conoscenze da attribuire allo scienziato è che la scienza non è un vacuo gioco che serve a far passare il tempo e neppure un lusso in sé non necessario ma utile solo a un più elevato piacere della vita, bensì che essa è qualcosa che va attribuito di sicuro al genere umano e l'unica fonte possibile di ogni suo ulteriore progresso» (Ivi, pp. 132-133; p. 581). Ancora, qualche pagina dopo, in riferimento all'opposizione tra coscienza unificante (intuizione) e coscienza del particolare (percezione), leggiamo: «Si è trovato che nel sapere bisogna prescindere dalla mera percezione»; in nota Fichte si riferisce direttamente a Nicolai: «Si apre perciò l'abisso della stupidità se un Nicolai qualsiasi, non importa dove, mi

in quanto coscienza particolare – il «tracciar la linea» di *quella* volta per intenderci – definisce la dottrina della scienza un sapere che sa di sé, un sapere in cui il sapere, estraniandosi da se stesso, «si porrebbe davanti a sé per cogliersi a sua volta»²⁴. Mentre Bardili e Reinhold avrebbero agito nell’ambito della geometria²⁵, quindi all’interno di una scienza particolare (visto che la loro assunzione non può essere valida *per* tutti gli esseri razionali), la dottrina della scienza si eleva a un piano superiore che per Fichte corrisponde alla «chiarezza dello sguardo» di fronte al quale gli occhi di Reinhold resterebbero, per dir così, ciechi, o “daltonici” (se pensiamo alla lettera di Reinhold a Fichte del dicembre 1795 in cui il filosofo ammette di aver parlato della WL fino a quel momento come *der blinde von der Farbe*, cioè senza conoscerla veramente)²⁶. Chi non *coglie* la dottrina della scienza la considera un oggetto del sapere: «essa è [invece] il nostro strumento, la nostra mano, il nostro piede, il nostro occhio, ma solo la chiarezza dell’occhio. Essa si fa oggetto solo per chi non la possiede ancora [...]»²⁷. La dottrina della scienza è intuizione del sapere, ovvero è il sapere generale che si sa, si auto-legittima, si rivela a se stesso. Lungi dall’essere un astruso inventario di strumenti teorici e concetti sterili, la WL richiede innanzitutto a chi la esercita, e quindi a chi si accinge a conoscere, di riflettere su se stesso con estrema attenzione, di volgere uno sguardo nel proprio intimo²⁸. Questa esortazione (*Aufforderung* – questo concetto, come vedremo, ha una valenza assai ampia) caratterizza la produzione di Fichte nel suo complesso. Invitando alla riflessione, Fichte chiarisce:

Io non mi rivolgo alla tua memoria, ma al tuo intelletto; il mio scopo non è farti rilevare cosa ho pensato, ma far pensare te e – lo volesse il cielo – farti pensare proprio come ho pensato io. Se leggendo queste pagine dovesse capitarti [...] di continuare a leggere senza però continuare a pensare, di capire le parole ma di non cogliere il senso, allora torna indietro, raddoppia la tua attenzione e riprendi ancora una volta dal luogo in cui essa è venuta meno²⁹.

richiede di dirgli come si possa sapere qualcosa se non con l’esperienza. Con l’esperienza non si può sapere assolutamente niente, in quanto il semplice dato empirico dev’essere abbandonato se dobbiamo pervenire a un sapere» (ivi, p. 138; p. 585). Per approfondimenti sull’interpretazione di Fichte delle posizioni di Nicolai si veda lo scritto del 1801 *Friedrich Nicolai’s Leben und sonderbare Meinungen* (GA I, 7, pp. 327-363).

²⁴ Cfr. §3; in merito al tracciar di linea, continua Fichte: «[...] ciò che noi stessi in questa descrizione *eravamo* o compivamo, benché ne fossimo inconsapevoli proprio perché questo era il punto centrale della nostra coscienza, era un *sapere* di questo semplice sapere [il sapere determinato del tracciar di linee]. Pertanto, in quella descrizione noi non stavamo già sul terreno della pura scienza, come facciamo nella geometria con quella proposizione della linea, ma su quello della dottrina della scienza, e nell’osservazione appena fatta ci siamo posti ancora al di sopra della dottrina della scienza» (GA II, 6, pp. 139-140; SDS, p. 586).

²⁵ Cfr. GA I, 7, p. 305.

²⁶ GA III, 2, p. 437.

²⁷ GA I, 6, p. 141; SDS, pp. 587-588.

²⁸ Nella *Prima introduzione alla Dottrina della scienza* leggiamo: «Presta attenzione a te stesso, distogli il tuo sguardo da tutto ciò che ti circonda e volgilo alla tua interiorità: questa è la prima richiesta che la filosofia rivolge a coloro che iniziano a coltivarla. Non si sta parlando di ciò che è fuori di te, ma esclusivamente di te stesso» (GA I, 4, p. 186; PSI, p. 7). Rimandiamo alla nota 125 del paragrafo *I problemi delle “filosofie dell’apparenza”*. Reinhold VS Fichte e Schelling – *Supra*, pp. 83 ss.

²⁹ GA I, 7, p. 190; SDS, p. 490.

Per sviluppare, esercitare, rendere effettivo, il pensiero trascendentale, per dedurre cioè le condizioni di possibilità del reale, bisogna dapprima chiarire, a guisa di introduzione (*Einleitung*), alcuni aspetti che possiamo definire propedeutici, tra cui, e per primo, il concetto stesso di dottrina della scienza. Una teoria del sapere, sì, ma che parte dal presupposto che «l'uomo non ha in generale nulla se non l'esperienza e che giunge a tutto ciò cui giunge solo per mezzo dell'esperienza, per mezzo della vita stessa»³⁰. Non bisogna limitarsi a ripercorrere in modo passivo i nessi logici del *Wissenschaftslehrer*, bensì produrre uno sforzo autonomo, un esercizio di libertà, che conduca a una riflessione di secondo grado, condizione imprescindibile per l'accesso alla dottrina della scienza. Il *Lebrling* ha da collocarsi, all'inizio del suo esercizio riflessivo, esattamente nel punto medio tra il senso comune, l'esperienza quotidiana, e la dottrina della scienza *sensu stricto*. Nel *Privatissimus* del 1803 Fichte chiama questo collocarsi nell'interstizio che lega senso comune e ricerca trascendentale «posizione»³¹: parliamo per l'appunto del porsi del soggetto. L'inizio della dottrina della scienza – parlare di introduzione sarebbe riduttivo³² – ha il compito di enucleare le basi trascendentali della ricerca filosofica: chiedersi come si perviene alla conoscenza della verità richiede a sua volta che si rifletta sulle modalità di acquisizione della verità e sulla certezza e unità della verità raggiunta. In altre parole, occorre chiarire il rapporto tra la verità e la coscienza che il soggetto ha delle proprie modalità d'accesso alla verità, affinché quest'ultima non entri in contraddizione con se stessa. Ovvero: l'intervento del soggetto conoscente, per metterla su

³⁰ GA I, 7, p. 194; p. 493. Nella *Erste Einleitung* l'esperienza (sia interna sia esterna) viene definita come il sistema delle rappresentazioni accompagnate dal sentimento della necessità; il compito della filosofia è, nell'ottica fichtiana sin dai suoi esordi, quello di rispondere alla domanda sul principio del sistema di tali rappresentazioni: «Alla filosofia – per dirla con altre parole – spetta dunque di indicare il principio di tutta l'esperienza» (GA I, 4, p. 187; PSI, p. 8).

³¹ GA II, 6, p. 329; PRV, p. 78 – qui leggiamo: «*Posizione* – spiegata già solo con la possibilità di osservare qualcosa di empirico, accanto a tutto il fluire del fenomeno. Con chi non potesse fare questo (bambini, criterio), non si potrebbe nemmeno parlare di una posizione, poiché questi non saprebbe cos'è: ed anche solo per parlarne bisogna averla in comune. Dunque, anche qui, come dappertutto, bisogna *fare ed esercitare* ciò che si deve sapere». Il termine tedesco è *Standpunkt* che potremmo tradurre anche con “punto di vista”; tuttavia, in queste esposizioni, Fichte invita l'ascoltatore proprio a *porsi* (*Sich-setzen* – GA II, 6, p. 330; PRV, p. 79) nella prospettiva della dottrina della scienza. Come visto e come vedremo, infatti, “punto di vista” traduce meglio il termine tedesco *Ansicht*.

³² Sulla complessità di una definitiva introduzione alla dottrina della scienza, con particolare attenzione al versante prasseologico, rimandiamo all'illuminante studio: FERRAGUTO F. (2005), i cui temi sono poi confluiti e approfonditi in: FERRAGUTO F. (2010a). A titolo d'esempio, ci sembra inoltre d'aiuto citare un passo di una lettera di Fichte a Reinhold del gennaio del 1795, lettera di cui si consiglia la lettura integrale perché molto chiara. Scrive Fichte: «L'entrata nella mia filosofia è assolutamente inconcepibile; è ciò che la rende così difficile, perché il suo nucleo può essere aggredito solo con l'immaginazione, e non con l'intelletto; ma ciò è insieme la garanzia della sua esattezza. Ogni concepibile presuppone una sfera più alta nella quale è concepito, e quindi, proprio perché concepibile, non è il termine ultimo. (Il cogliere anche il minimo oggetto prende forse le mosse da qualche cosa che non sia una funzione dell'immaginazione? E soltanto il cogliere di una filosofia dovrebbe muovere da qualche altra cosa?)» – cit. da CESA (1975), p. 51.

un piano epistemologico, è necessariamente una «configurazione della verità stessa» e se ciò viene trascurato, viene negata la filosofia. Secondo Fichte

sarebbe possibile porre rimedio a questo inconveniente solo esauendo completamente quelle interne automodificazioni della conoscenza, quel suo formare sé e la verità mediante sé in base alle sue leggi che in qualche modo dovevano pur diventare visibili, ed eliminando i suoi prodotti della verità conosciuta, per cui dopo questa eliminazione resterebbe la pura verità³³.

La verità ha da essere “isolata” dalle automodificazioni, dalle diverse configurazioni nelle quali, necessariamente, si imbatte. In questo senso, prosegue Fichte, il contributo di Kant è stato di incomparabile importanza, proprio perché egli ha sottoposto a indagine la ragione stessa; il problema, o meglio il limite, dell'impostazione kantiana è che la ragione, ovvero il sapere, è stato indagato nelle sue diverse articolazioni – ragione teoretica, ragione pratica, ragione giudicante – e in modo induttivo ed empirico, ovvero senza una vera e propria deduzione trascendentale. Kant è rimasto a livello delle scienze particolari. La filosofia, cioè la dottrina della scienza, vuole proseguire quest'impresa per cogliere il sapere nella sua unità sostanziale, che al contempo è il principio delle disgiunzioni. Il procedimento, in questo modo, risulta inverso: il sapere deve esser colto dapprima nella sua unità e le sue diverse parti devono essere esaminate alla luce dell'unità, della “vera realtà che sta nello sfondo”.

Qual è il rapporto tra questa unità e il nostro pensiero? Se Kant non è riuscito a penetrare questa unità, essendosi arrestato a livello delle conoscenze particolari, di certo Bardili e Reinhold non hanno colto autenticamente il rapporto che si instaura tra l'impenetrabile unità e il nostro modo di concepirla. Sebbene Fichte non citi sempre esplicitamente i due filosofi del realismo razionale, non è difficile cogliere la critica verso il loro modo di concepire il pensiero, e quindi l'essere. Essendo l'essere uno e non due – così Fichte – questo non deve di certo essere considerato come un mero oggetto del pensiero: l'essere è da sé, non dipende dal pensiero dell'essere né è successivo alla sua presupposizione.

Fichte, in particolare a partire dalla *Bestimmung des Menschen*, concepisce l'essere come “vita assoluta” (*Urleben*) dalla quale non possiamo prescindere e che soprattutto, essendo da sé, non dipende dal nostro pensiero³⁴. È piuttosto il nostro pensiero a essere iscritto

³³ GA II, 6, p. 129; SDS, p. 577. Sul rapporto tra Fichte e Kant è stata naturalmente prodotta tantissima letteratura – ci sembra corretto rimandare, tra i numerosi studi, almeno a: LEON X. (1927); GUÉROULT M. (1930); LAUTH R. (1965); PAREYSON L. (1976²); SIEMEK J. M. (1985); IVALDO M. (1987) – (2012), ASMUTH C. (a c. di) (2009a); RAMETTA G. (2012) e alla letteratura contenuta in questi studi.

³⁴ Torneremo su questo, per ora rinviamo a: RADRIZZANI I. (2000). In questo saggio Radrizzani problematizza le interpretazioni secondo cui la *Bestimmung des Menschen* faccia da cesura tra le esposizioni jenesi della WL e quelle successive al 1800, leggendola in stretta correlazione alle lezioni sulla *WL Nova Methodo*. Se da una parte siamo assolutamente d'accordo sulla continuità della produzione fichtiana, dall'altra è a nostro avviso innegabile, come hanno sottolineato Guéroult e Pareyson, e come evidenzia Rametta in diversi studi,

nell'assoluta vita immediata: l'essere può essere solo vissuto e, diciamo così, sebbene suoni un po' *à la* Jacobi, non 'saputo', o meglio non pensato come un mero oggetto di fronte a noi. Presupporre l'esistenza dell'essere non solo va contro la sua natura, bensì contro la stessa presupposizione innegabile della sua esistenza in quanto assoluta unità (l'essere infatti viene, per dir così, sdoppiato). Pensare l'essere come un oggetto del pensiero vuol dire "ucciderlo" perché «per se stesso non si muove dal posto e nemmeno con una ripetizione infinita nulla sorge mai da lui, ma solo con un secondo intervento del pensare gli vengono attribuiti vita e movimento come un predicato accidentale». La coscienza è coscienza di questa vita assoluta. Ciò non vuol dire che esistono due vite, cioè quella assoluta nella quale inevitabilmente siamo e quella che la coscienza pone di fronte a sé come oggetto pensato, come exteriorità, cosalità, bensì la coscienza è cosciente che la vita (o l'assoluto) vive in noi. La vita in noi non è sdoppiata, bensì si manifesta, come vedremo, nella forma dell'io. L'io partecipa della vita assoluta in quanto sua forma, suo riflesso. La dottrina della scienza non parte dall'essere per approdare alla morte: riferendosi al realismo di Bardili e Reinhold, Fichte scrive che

[il morto essere] è l'ultimo [prodotto] della vita veramente assoluta, introdotta in noi nella forma dell'io: il prodotto ultimo, cioè quello in cui in questa forma la vita è esclusa, spenta e soppressa, col che in essa non è rimasta nessunissima realtà. Sarebbe chiaro che una filosofia veramente vitale deve dirigersi dalla vita all'essere, che la via dell'essere alla vita è interamente capovolta e produce necessariamente un sistema errato in tutte le sue parti, perché quelli che pongono l'assoluto come un essere lo hanno strappato per intero fuori da sé. Anche nella scienza non si può intuire l'assoluto fuori di sé, ma si dev'essere quello e la vita nella propria persona³⁵.

Ridurre l'assoluto a «morto essere» conduce all'errore, il peccato più grande dell'umanità: l'indifferenza verso la verità diviene manifesto di "egoismo" (non di egoità, come poi vedremo) e di sprovvedutezza, di pigrizia, inerzia etico-morale. Da qui si evince già la stretta correlazione tra filosofia pratica e teoretica. La scienza suprema, cioè la filosofia, deve appropriarsi dell'arte della riflessione esercitata fino al suo massimo grado, fino a raggiungere la libertà assoluta, da non confondere assolutamente con una cieca immaginazione arbitraria. Non si tratta dunque di *Phantasie* né tantomeno di *Willkürlichkeit*, come nella descrizione della WL da parte di Reinhold in più luoghi dei *Beyträge*, o dell'*absolute Freyheit* negativamente connotata tipica del "filosofo di mestiere"; Fichte intende piuttosto una riflessione vigile,

che a partire da *Die Bestimmung des Menschen*, con le parole di Pareyson, «il finito è ridimensionato nella sua riaffermata contingenza; non più assolutizzato, ritrova le sue vere proporzioni [...] come unica coscienza possibile dell'assoluto, ch'è come dire, secondo le ulteriori esposizioni del sistema, immagine di Dio, anzi, per evitare il pleonasma, immagine *tout court*» – PAREYSON L. 1976², p. 406).

³⁵ GA II, 6, p. 132; SDS, p. 580.

rigorosa, sistematica³⁶, perché la libertà con cui la si esercita è quella che dipende dalla tutela della verità auto-evidente.

Capiamo meglio cosa intende Fichte, passando ai paragrafi che compongono la definizione (provvisoria) della dottrina della scienza. La parte subito successiva all'“introduzione” mira alla definizione del concetto di sapere, definizione che tuttavia potrebbe contrastare il carattere prettamente pratico, rivendicato da Fichte nel corso della sua intera produzione filosofica – in particolare a partire dalla *Nova Methodo* – della dottrina della scienza. Rendiamola anche noi, quindi, momentaneamente “oggetto”, per riprendere le parole fichtiane, perché ciò che ci preme fare ora è enucleare le modalità, o meglio le esigenze soggettive necessarie, propedeutiche, al filosofare. L'esempio del «tirar di linea», abbiamo visto, serve ad assicurare la stabilità e la certezza del sapere dell'interlocutore che, da sé, ha da realizzare il suo sapere. Il sapere così come concepito da Fichte si configura come la comprensione unitaria, permanente e universale delle condizioni necessarie di tutte le rappresentazioni possibili. Definire il concetto di dottrina della scienza (ciò che Fichte fa nei §§ 1-4 della *WL 1801-02*) non fa che metterci di fronte all'aporia in cui ci troviamo nell'iniziare la ricerca filosofica. Il versante prasseologico dell'*Einleitung*, in questo senso, non è libero da difficoltà e la soluzione fichtiana, come ci fa notare Rametta, sembra voler oltrepassare l'ambito teoretico, pur restando inevitabilmente in questo circoscritta³⁷. A ben

³⁶ «Lo stare attenti puro e semplice va bene, ma se svanisce in fantasia, allora vuol dire che è proprio svanito. Ciò non va assolutamente sopportato, non bisogna farsi sedurre dalla dolcezza del mero fantasticare. Si capisce, ciò non va assolutamente sopportato, né bisogna dare ascolto a scusa alcuna, nel caso in cui ce lo si sia proposti in precedenza con matura riflessione, e ben sapendo che da noi possiamo pretenderlo» (ivi, p. 333; PRV, p. 83). Sull'importanza dell'attenzione come “condizione trascendentale” per l'appropriazione della dottrina della scienza è molto importante la lezione IV della DS 1804² (alle pp. 103-116 – il testo della *WL 1804²* è il contenuto dell'intero volume GA II, 8, in cui è riportata sia la versione pubblicata dal figlio di Fichte in SW, X sia una copia scoperta da K. Wendel, bibliotecario dell'università di Halle, agli inizi del '900 – le pagine sono *vis à vis*, le pari riportano l'edizione dei SW e le dispari la copia. Per comodità, utilizzeremo solo l'eccellente traduzione di D'Alfonso che rimanda alla paginazione dell'edizione Meiner curata da Lauth nel 1984). In un passo leggiamo che «il talento per comprendere queste lezioni si tratta del talento di prestare un'attenzione *totale e piena*. Questa dovrebbe essere acquisito ed esercitato ancor prima di pervenire allo studio della dottrina della scienza; per questo nel prospetto nel prospetto delle lezioni presente sul luogo di iscrizione [cfr. l'Annuncio di lezioni], ho indicato quale unica, ma imprescindibile condizione per la comprensione di questa scienza, che i partecipanti si fossero già misurati con un approfondito studio scientifico; [...] *Attenzione totale e piena* [...] che getta se stessa con tutta la propria facoltà spirituale nell'oggetto che le sta davanti, si fissa a questo e ne viene completamente assorbita [...]» (ivi, p. 104; primo corsivo mio).

³⁷ Cfr. RAMETTA G. (1995), pp. 65-70, in particolare p. 66, dove Rametta scrive: «E cioè: per partecipare in comune alla ricerca, si tratta di assumere *già* “con un senso analogo” quanto viene intrapreso dal maestro; ma è proprio al conseguimento di tale “senso” che la ricerca si volge. Essa viene posta così nell'impossibilità di cominciare, poiché per cominciare si presuppone l'apertura di quel mondo nuovo che bisogna disporsi ad accogliere con senso “analogo”; ma sia quel mondo sia il senso nuovo presuppongono che già il cammino della ricerca si sia compiuto, poiché soltanto esso è in grado di suscitargli e di esporli: mentre tale cammino sembra non poter nemmeno cominciare, poiché si presuppone già giunto alla fine». Sulla difficoltà dell'inizio Fichte è molto esplicito nell'attacco della I lezione della *WL 1804²*, dove leggiamo: «Nell'impresa che ci accingiamo a cominciare ora insieme non c'è nulla di così difficile come l'inizio; e perfino la via d'uscita che, come vedete, ho in mente di prendere, iniziare con la trattazione della difficoltà dell'inizio, comporta a sua volta le proprie difficoltà. Non resta altro mezzo che tagliare audacemente il nodo, mentre Vi prego di assumere che quanto

guardare, però, notiamo che Fichte chiarisce sin da subito che la dottrina della scienza *stricto sensu* si pone al di sopra della sua mera descrizione in parole:

È chiaro che un tale cogliere e capire se stesso da parte del sapere, come abbiamo descritto il sapere del sapere, dev'essere possibile se dev'essere possibile una dottrina della scienza. Ora, di sicuro noi potremmo dimostrare già qui in base alla realtà della coscienza di noi tutti, ma solo in modo mediato, che questo comprendersi del sapere è reale e che perciò deve ben essere possibile. Ma la dimostrazione diretta, immediata, è proprio la realtà della dottrina della scienza, dimostrazione che ciascuno condurrà fattualmente per sé, se la realizza in sé. Noi pertanto [...] possiamo elevarci al di sopra di tutte queste prove provvisorie solo verbali, dal momento che abbiamo avviato la dimostrazione fattuale già mediante la mera esistenza del nostro §1³⁸.

Come avviene l'accesso alla dottrina della scienza? Parlare di sapere in termini di intuizionismo intellettuale potrebbe indurre a un'incomprensione del vero carattere trascendentale dell'intuizione, che può venir confusa con un'intellezione mistica o con un'indifferenza di soggetto e oggetto della conoscenza. Nell'interpretazione di Reinhold, infatti, l'*intellektuelle Anschauung* fichtiana corrisponderebbe proprio all'unità indifferenziata di oggettivo e soggettivo, a un'unità senza articolazione interna. Nella risposta reinholdiana all'*Antwortsschreiben* nel terzo quaderno dei *Beyträge*³⁹, riprendendo proprio le parole di Fichte secondo cui nel e con il particolare viene posta l'assoluta universalità, Reinhold dichiara che è proprio questo l'errore da cui lui e Bardili vogliono proteggere la filosofia. Scopo del realismo razionale è dimostrare «che noi non possiamo porre né il particolare né l'universale e che l'universale nel particolare in quanto universale nel particolare non è affatto l'assoluto in quanto tale anche se fosse posto attraverso l'assoluto e che qualsiasi dimostrazione del contrario, per mezzo di esempi dalla geometria e a partire da una presunta intuizione intellettuale, è fondamentalmente un'illusione psicologica assai comune»⁴⁰.

Ora, sappiamo che le critiche di Reinhold nei quaderni dei *Beyträge*, in particolar modo nel saggio storico del secondo volume, si riferiscono alle esposizioni della WL pubblicate sul «*Philosophisches Journal*», in particolare alla *Seconda introduzione* in cui Fichte si concentra sull'intuizione intellettuale. L'interpretazione di Reinhold, infatti, non ha tanto a che fare con ciò che Fichte espone nella *Grundlage* (la posizione dell'Io, del non-io e l'opposizione tra io divisibile e non-io divisibile), quanto piuttosto con la libera scelta del pensarsi del filosofo –

dirò in primo luogo sarà indirizzato soltanto alla buona ventura del vasto mondo e riguarnerà questo, non certo Voi» (DS 1804² p. 55).

³⁸ GA II, 6, p. 140; SDS, p. 587.

³⁹ *Ueber das Fichtesche Antwortsschreiben auf mein Sendschreiben (N. V im I. Hefte)* in: BLU III, pp. 185-209. Il risentimento di Reinhold verso Fichte era già chiaro in una lettera di Reinhold a Bardili del 22 aprile 1801 (cfr. FG, III, p. 30).

⁴⁰ BLU III, p. 191.

il pensare il pensare a seguito di un'astrazione dal mondo esterno – a cui Fichte riconduce l'inizio della filosofia. Il pensarsi infatti è trattato da Fichte come una sorta di esperimento che ognuno può intraprendere e con cui il filosofo concepisce, divenendone cosciente, l'io in quanto atto (*Tatbandlung*) e non fatto (*Tatsache*)⁴¹. Questo, come poi vedremo meglio, diviene il discrimine fra idealismo e dogmatismo. L'intuizione intellettuale posta alla base di quello che in queste esposizioni Fichte chiama ancora *idealismo* è

questo intuire se stesso che si pretende dal filosofo nel compiere l'atto per il quale l'io gli si genera. Essa [l'intuizione intellettuale] è la coscienza immediata che io agisco e di cosa faccio nell'agire: è ciò in grazie di cui io so qualche cosa perché lo faccio. Che si dia una tale facoltà non può dimostrarsi per concetti, come non può ricavarsi dai concetti cosa essa sia. Ognuno deve trovare immediatamente in se stesso tale facoltà⁴².

L'intuizione intellettuale, di cui bisogna dimostrare la possibilità, è quindi identificata con la coscienza dell'azione che, seppur non dimostrabile, può essere compresa, dal momento che non si può «fare un passo, né muovere una mano o un piede senza l'intuizione intellettuale» dell'autocoscienza di queste azioni. Tra l'altro, e qui ci ricollegiamo anche a uno dei temi trattati nell'*Antwortsschreiben*, questa intuizione – quella che «è la fonte della vita, senza di essa c'è la morte» - è sempre accompagnata da quella sensibile⁴³.

La *WL 1801/02* rivela che Fichte ha “incassato il colpo”: avendo ricevuto attacchi su diversi fronti (non ci riferiamo quindi solo all'accusa di ateismo), Fichte chiarisce punto per punto le sue affermazioni, quasi a voler insieme prevenire eventuali altri attacchi e rispondere a quelli già ricevuti. Se quindi egli, sulla base della descrizione provvisoria del sapere, afferma che ogni sapere è intuizione, la dottrina della scienza, in quanto sapere del sapere, si configura come intuizione di tutte le intuizioni, ma, e su questo Fichte spende molte parole, la dottrina della scienza non è un insieme, un aggregato di conoscenze: essa è «assolutamente solo un unico, indivisibile sguardo»⁴⁴. L'intuizione intellettuale corrisponde alla visione di un'unità organica a cui ogni singolo termine che la compone ha da esser ricondotto, poiché altrimenti incomprendibile. Questo è lo scarto tra le scienze empiriche e la filosofia trascendentale⁴⁵. La

⁴¹ GA I, 4, pp. 194-216; PSI, pp. 25-33. Per la critica reinholdiana si veda ad esempio: BLU II, p. 62.

⁴² GA I, 4, pp 216-217; PSI, p. 44.

⁴³ «Non posso trovarmi nel mio agire senza trovare un oggetto sul quale io agisco, in una intuizione sensibile che è compresa concettualmente, senza progettare un'immagine di ciò che voglio produrre (*Hervorbringen*) – immagine che a sua volta va compresa» (Ivi, p. 217; p. 45). Per approfondimenti sulla natura dell'intuizione intellettuale si vedano anche i *Dictate* (sommari delle lezioni sulla *Nova methodo*), del 1798-99. Vale sempre la pena di leggere l'approfondito studio di Xavier Tillet: TILLETTE X. (1995), in particolare pp. 39-52 (su Reinhold e Fichte) e 129-140 (su Fichte).

⁴⁴ GA II, 6, p. 140; SDS, p. 587

⁴⁵ Si veda, per approfondimenti: D'ALFONSO M. V., *La fondazione delle scienze: Fichte 1794-1811*, in: BERTINETTO A. (a c. di) (2017), volume I; PAIMANN R. (2006); RAMETTA G. (1995), pp. 82-93.

dottrina della scienza si eleva dal piano delle scienze empiriche, da essa fondate e ricomprese, configurandosi come l'autocomprensione del sapere non solo in qualità di essere un sapere determinato di un saputo prestabilito, ma, a mezzo dello sforzo per cogliere l'unità originaria, come "sapente", *wissend*, del proprio esser sapere.

Procedendo oltre, vediamo che anche la *WL 1804*² esorta in prima istanza gli uditori, o i lettori come nel nostro caso, a sviluppare quello che possiamo chiamare il "senso trascendentale". In accordo con Gerten, è bene sottolineare che l'affinamento di questo senso filosofico è una parte integrante (*Lehrstück*) della WL⁴⁶. Guardiamo brevemente le prime due lezioni dei Prolegomeni – ecco perché sopra abbiamo affermato che non sarebbe corretto parlare di introduzioni – costituiti dalle prime otto lezioni⁴⁷. I Prolegomeni hanno da introdurre (nel senso pratico di *ein-führen*) il *Lehrling* all'esercizio della pura riflessione, della riflessione sulla riflessione⁴⁸. Nella prima lezione, dopo aver "tagliato audacemente" il nodo sul problema dell'inizio, Fichte, probabilmente avendo in mente Reinhold, afferma: «la caratteristica della nostra epoca [...] è che in essa la vita sia diventata solo *storica* e *simbolica*, mentre assai raramente si per[viene] a una vita *reale*», e al *pensare*, che è una importante parte costitutiva della vita, è successo lo stesso: esso è stato confuso con un mero susseguirsi storico di diversi punti di vista (*Ansichten*) suscettibili o meno alla confutazione. Fichte, biasimando la piattezza del *pensiero* così inteso, «vuole indurre i suoi ascoltatori a esercitare una buona volta questo *pensare* in prima persona»⁴⁹. Per evitare di rendere il *pensiero* un oggetto sbiadito e dogmaticamente imposto da qualsivoglia sedicente filosofo, è necessario

⁴⁶ Cfr. GERTEN M. (2007). Questo saggio di Gerten, oltre a essere molto interessante, è utilissimo perché offre una panoramica degli scritti fichtiani, rivolgendo particolare attenzione al passaggio dal "senso comune" al "senso filosofico", passaggio che l'autore considera una sorta di "dottrina autonoma" all'interno della WL.

⁴⁷ La *Fichte-Forschung* non è unanimemente d'accordo sull'estensione dei Prolegomeni: ad esempio secondo Schnell si estendono fino alla lezione VI – SCHNELL A. (2009a); per Asmuth essi rappresenterebbero la prima metà della seconda esposizione del 1804 (lezioni I-XIV) – cfr. ASMUTH C. (1999a), pp. 193-253;IVALDO divide i Prolegomeni a loro volta in "Prolegomeni in senso stretto" (lezioni I-III) e "sviluppo dei Prolegomeni, preparazione e innesto della fenomenologia ascendente"(lezioni IV-VIII) –IVALDO M. (1987), pp. 315-332; anche Bertinetto, con cui siamo d'accordo, ritiene che i Prolegomeni si estendano per le prime otto lezioni, anche se non segnala in essi divisioni interne; in particolare nel suo dirimente studio, già più volte preso in considerazione, egli scrive che «l'affermazione "Noi siamo giunti dai prolegomeni nella dottrina della scienza inavvertitamente [...] che si trova all'inizio della nona lezione, mi sembra costituire un buon indizio del fatto che con la nona lezione cominci la WL propriamente detta e che i *Prolegomeni* si estendano quindi per le prime otto lezioni» - cfr. BERTINETTO A. (2010), p. 199.

⁴⁸ Cfr. D'ALFONSO M. V. (2002a). Sul carattere prettamente trascendentale della riflessione di Fichte, oltre a rimandare nuovamente agli studi di Lauth, ci sembra utile segnalare, a titolo d'esempio, che in *Richiami, risposte, domande*, Fichte stesso scrive che, prima di comprendere la sua filosofia della religione, è necessario "possedere" il punto di vista trascendentale, si deve cioè risvegliare quel "senso nuovo" di cui abbiamo sopra discusso. In particolare, leggiamo: «Io dico: egli [chi vuole comprendere la mia dottrina della religione fino al punto di poterne dare un giudizio]: egli deve *possedere*, cioè essere in generale adatto al punto di vista trascendentale. Per quanto cioè posso capire e finora, nell'esperienza, mi è stato dato di osservare in altri [...], non è sufficiente la conoscenza puramente storica di quel sistema, poiché, quando si giunge ad applicarlo concretamente, ci si dimentica sempre di tale tipo di conoscenza, si viene attirati dal punto di vista realistico e, quindi, si incomincia a oscillare e si possono ottenere soltanto risultati incerti» (GA II, 5, p. 99; DR, p. 187).

⁴⁹ DS 1804², p. 56.

[...] fornire solo le condizioni della visione; queste condizioni ognuno deve realizzarle da sé stesso, applicarvi la sua vita spirituale con tutta l'energia, di modo che la visione si produrrà da sé senza alcun suo intervento ulteriore. Qui non si sta parlando affatto di un oggetto già conosciuto altrove, ma di qualcosa di completamente nuovo, inaudito e assolutamente ignoto a chiunque non abbia già profondamente studiato la dottrina della scienza. A questo ignoto nessuno può pervenire diversamente dal seguente modo: che esso si produca da sé dentro di lui. Esso però si produce da sé solo dietro la condizione che egli stesso, la persona, produca qualcosa e, precisamente, produca la condizione di quell'autoprodursi della visione⁵⁰.

Torna, ricorsivamente, il presupposto, che insieme è il punto cruciale, della dottrina della scienza: chi si accinge a conoscere deve permettere alla visione di autoprodursi. Il sapere che sa di sé, quello che a partire dal 1801 viene chiamato «sapere assoluto» (*absolutes Wissen*), ha da essere accolto nella visione di chi riflette. È d'uopo, a tal fine, scindere la verità dalla parvenza. La verità non coincide con la mutevolezza dei punti di vista, bensì, richiamando anche ciò di cui abbiamo discusso relativamente alla *WL 1801/02*, la verità è un'unità assoluta, stabile e immutabile del punto di vista. L'unità dunque non viene, come nel caso del realismo logico, presupposta senza specificarne le condizioni di possibilità: è il filosofo a «*ricondurre tutto quanto il molteplice* (che ci si impone proprio nell'abituale veduta della vita) *ad assoluta unità*»⁵¹. Un'espressione *en tranchant* che invero èpregna di significato. Per questa ragione Fichte chiarisce che l'unità è l'immutabile in sé e approfondisce il senso del verbo ricondurre (*Zurückführen*): A., l'assoluta unità, ri-luce (*leuchtet-ein*) come principio della molteplicità che può essere concepito solo in relazione al suo principio. La concezione dell'unità, dell'uno, dell'assoluto, del principio originario è il punto di convergenza e divergenza dei diversi sistemi filosofici che tendono alla propria affermazione a prescindere dalla storia. Ed è questo che porta l'autore a descrivere la filosofia come «presentazione dell'assoluto»⁵². Ma, si badi bene, l'unità non è diversa a seconda al sistema filosofico che la presenta: questo, di nuovo, sarebbe concepire erroneamente la filosofia, che si fonda invece su un unico e medesimo principio. La filosofia non deve confondere l'unità assoluta con un'unità meramente relativa, quella che Fichte designa come «il prodotto di una disgiunzione che semplicemente da essa [dalla filosofia] non è percepita e che, per quella stessa ragione, deve avere il suo contrario»⁵³. La vera filosofia, la dottrina della scienza, si distingue dalle

⁵⁰ Ivi, p. 57.

⁵¹ Ivi, p. 60. Per approfondimenti sull'evidenza genetica si veda: RICHLI U. (2003).

⁵² Ivi, p. 61. Anche nella *WL 1805* la WL viene definita *Darstellung des Absoluten*. Sul significato sistematico di *Darstellung* cfr. la densissima introduzione alla traduzione e edizione critica del *Privatissimum* del 1803 a cura di Gaetano Rametta (PRV, pp. 5-71).

⁵³ DS 1804², p. 62.

“filosofie relative” e dogmatiche, quelle filosofie che fino a Kant avevano collocato l’assoluto nell’essere. Essere e pensare procedono di pari passo; scrive Fichte:

Ora però chiunque, solo che voglia rifletterci, può rendersi conto che ogni *essere* pone per eccellenza, un *pensare* o una *coscienza* dello stesso: che perciò il mero essere è sempre e solo un’unica metà rispetto a una seconda, il pensare dello stesso; quindi elemento di una disgiunzione originaria che sta più in alto e che sparisce solo per chi non riflette e pensa superficialmente. Perciò l’assoluta unità può esser posta tanto poco nell’essere, quanto nella coscienza e essa contrapposta, tanto poco nella cosa, quanto nella rappresentazione della cosa; va posta invece nel principio, da noi appena svelato, dell’assoluta *unità e inseparabilità* di entrambi, che allo stesso tempo, come abbiamo già visto è il principio della *disgiunzione*; principio che noi vogliamo chiamare *sapere puro*, sapere in sé, quindi sapere assolutamente di nessun oggetto, perché altrimenti non sarebbe un sapere *in sé*, ma il suo essere necessiterebbe ancora dell’oggettività; a differenza della *coscienza*, che sempre pone un essere e perciò è solamente un’unica metà⁵⁴.

Nel passaggio appena citato, possiamo rintracciare una critica alla filosofia di Reinhold su due livelli differenti: egli, uno dei «commentatori» della filosofia kantiana, dapprima – cioè nel *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* del 1789 e poi nei *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen* – aveva rintracciato il principio fondativo del criticismo kantiano nella facoltà rappresentativa, ulteriormente sviluppata nel *Satz des Bewusstseins*. A partire dai *Beyträge zur leichtern Uebersicht*, Reinhold avrebbe invece rintracciato l’assoluto nel pensiero originario da intendersi, come visto, come «morto essere». Reinhold, dunque, non sarebbe mai arrivato a cogliere, a *intuire*, l’unità di entrambe le metà di cui “si compone” il principio: questo non è né solo nella cosa né semplicemente nel sapere soggettivo. Scopo della vera, autentica, filosofia non è presupporre dogmaticamente questa unità; piuttosto la dottrina della scienza la lascia “rilucere” (*einleuchten*) nella sua ricostruzione aprioristica.

L’intuizione intellettuale è quindi la condizione trascendentale di auto-esposizione dell’unità che insieme fonda e legittima il sapere filosofico inteso come vero luogo dell’unica unità possibile. Tuttavia, con “unica possibile” non si deve intendere un sistema filosofico, idealistico o realistico che sia, chiuso e riproducibile meccanicamente: per comprendere, *einsehen*, la dottrina della scienza, è necessario riflettere, pensare energicamente, con assoluta libertà di movimento. Le lezioni della dottrina della scienza sono concepite come anelli di congiunzione di un’unica e organica esposizione della visione (*Einsicht*) da cui ha inizio e su cui riflette il filosofo trascendentale. Il sapere puro in-sé e per-sé è dunque «sapere di nulla»

⁵⁴ Ivi, pp. 63 ss. Per approfondimenti su questo passaggio inteso come apertura del “campo epistemologico” in cui essere e sapere procedono all’unisono rinviamo a: LAUTH R. (1965); SIEMEK J. M. (1984); CARRANO A., IVALDO M. (a c. di) (2019), p. 48.

perché l'unità deve esser posta nella verità e nella certezza che, se fosse certezza-di, non sarebbe per-sé.

Lo studio della dottrina della scienza diviene appropriazione dell'*immagine* di questa unità assoluta che ciascuno realizza «in maniera conforme alla propria individualità»⁵⁵. Su questo ci concentreremo in seguito, ma è necessario chiarire sin d'ora che la dottrina della scienza non cambia da individuo a individuo: ciò che cambia è la sua libera riproduzione, non di certo la sua essenza o la sua forza trascendentale, perché la verità è già sempre la stessa. La WL è *Erschauung*, traducibile, come ci suggerisce D'Alfonso, con «sguardo intuente», in cui dimora l'inseparabilità, la simultaneità di essere e pensare (A./P. E., in cui A. sta per assoluto, P per “pensare” e E. per “essere”)⁵⁶. La scissione di A. in P. e E., considerata da un punto di vista trascendentale, è fenomenica e il compito del filosofo è penetrare la scissione fino alla sua unità. Kant aveva colto pienamente il legame tra essere e pensare, ma, rimanendo a livello delle scienze empiriche, aveva considerato l'assoluto nelle sue modificazioni originarie (x, y, z), da cui hanno avuto luogo tre assoluti distinti, uno in ogni sua *Critica*. La dottrina della scienza va oltre questa scissione, per cogliere A. nella sua assoluta autosufficienza, per giungere alla radice, per Kant non investigabile, in cui «il mondo sensibile e quello soprasensibile si connettono, quindi nella derivazione, reale e concettuale, di entrambi i mondi da un principio unico»⁵⁷. La dottrina della scienza si caratterizza come una rettifica del confine posto da Kant nell'indagine filosofica: la scissione di A. in E. e P. e in x, y, z – i “tre assoluti” della filosofia kantiana – non è il punto di inizio dell'indagine trascendentale, perché le scissioni sono «viste solo mediatamente, mediante la superiore visione della loro unità»⁵⁸. La WL vuole cogliere il principio originario nella sua assoluta autosufficienza, quel principio che Fichte descrive nell'attacco della *WL 1805* (che non contiene una vera e propria introduzione o dei Prolegomeni probabilmente a causa del fatto che Fichte fosse alle prese con le *Institutiones omnis philosophiae*⁵⁹) come qualcosa che è già conosciuto prima di questa esposizione, e cioè: qualcosa che è, e diviene, solo attraverso e in questo discorso, e che è impossibile che non sia. La WL viene metaforicamente descritta come qualcosa di diverso da un libro stampato: essa è un pensiero in continuo sviluppo, un sistema aperto⁶⁰, che qui, essendo questa esposizione per intenditori, deve essere già stato interiorizzato dagli

⁵⁵ DS 1804², p. 71.

⁵⁶ Ivi, p. 73. In tedesco A. rimane A. (*Absolutes*); P. diventa D. (*Denken*); E. diventa S. (*Sein*).

⁵⁷ Ivi, p. 76.

⁵⁸ Ivi, p. 78. «Über diese drei Absoluten hinaus geht keine Philosophie» (citazione emblematica tratta dalla *Begriffsschrift* – GA I, 2, p. 152; SDS, p. 127). Per approfondimenti sui tre assoluti: BERTINETTO A. (2010), pp. 230 ss.; ASMUTH C. (a c. di) (2009a), pp. 97-110.

⁵⁹ GA II, 9, pp. 35-171.

⁶⁰ Sul progetto fichtiano di un sistema aperto si vedano le riflessioni di Lauth in: LAUTH (1996), pp. 205-285.

ascoltatori⁶¹. È, però, una filosofia *aus einem Stück*, riprendendo in accezione positiva la celebre caratterizzazione jacobiana della filosofia trascendentale nel *Sendschreiben an Fichte*. E così, le prime due lezioni della *WL 1805* mirano alla definizione, ancora una volta, del concetto di filosofia, che nel caso della dottrina della scienza è già dichiarato nel nome stesso: «*Dottrina della scienza*, Esattamente ciò che il nome dice. Teoria del sapere – essa stessa scientifica [...]»⁶². Il sapere in sé è qualcosa che, per l'appunto, è *substantialiter*. Se ci si chiedesse cosa sia effettivamente questo sapere in sé, si potrebbe rispondere in modo chiaro affermando – così Fichte – *es ist das*⁶³. Se Platone e Kant erano sulla via per porre il sapere come oggetto stesso della conoscenza, i contributi di Schelling e Bardili hanno riportato indietro la conoscenza, perché entrambi hanno “fotografato” la vita, rendendola un essere immobile, statico. Questo errore, che invero è tipico della coscienza comune, è la fonte di tutti gli altri errori e non lascia spazio alla possibilità di vedere la fonte, il luogo di nascita di tutte le determinazioni⁶⁴. Il sapere in sé è l’“è”, è la *copula trascendentale* che intenziona e insieme possibilizza l’*Einsicht*, il vedere dentro, all’interno e dall’interno.

Questa breve “propedeutica alla propedeutica” della WL ci ha condotto a un ulteriore livello di riflessione a cui applicare un metodo che nell’istruttoria abbiamo chiamato *storico-genetico*: il nostro interesse è quello di scavare a fondo nelle riflessioni fichtiane per capire se e quanto i riferimenti a Reinhold siano da considerare solo ed esclusivamente polemici. In altre parole, quelli finora considerati a livello “fattuale” sono esclusivamente critici, ma sta a noi adesso capire se e quanto le sollecitazioni reinholdiane abbiano sortito effetti più consistenti nella riflessione di Fichte.

2. IDEALISMO, REALISMO, FILOSOFIA TRASCENDENTALE

1. *Sul realismo di Reinhold in quanto analisi filosofica. Quale ontologia?*

Abbiamo nella prima parte introdotto l’essenza del *pensare in quanto pensare* attraverso l’analisi di un saggio che Reinhold stesso considera propedeutico all’applicazione filosofica del pensiero. Ora, sulla scorta dei temi finora trattati in relazione alla dottrina della scienza,

⁶¹ Scrive Janke nel suo magistrale, e ancora insuperato, commentario a questa esposizione: «Eine Einleitung ins Philosophieren fordert einzig auf, die Sache der Philosophie selbst energisch zu erzeugen, ja innerlich selber zu sein: der Akt des Wissens, der allen Gegenständen des Bewusstseins, sie einheitlich ermöglichend, zuvor und zugrunde liegt. Wer dieser Aufforderung nicht nachkommt, sondern bestenfalls Vorgedachtes aus Büchern memoriert, sieht nicht, wovon Philosophen reden» – JANKE W. (1984), p. 7.

⁶² GA II, 9, p. 180.

⁶³ *Ibidem*. Per approfondimenti: MOISO F. (1988), p. 190.

⁶⁴ GA II, 9, pp. 182-183.

occorre a nostro avviso “penetrare geneticamente” l’essenza del realismo razionale esposto da Reinhold nei *Beiträge*, viepiù definire – e verificare – il carattere, per l’appunto, realistico della dottrina reinholdiana. Anzitutto, quindi, chiediamoci perché parliamo di *realismo*, e non di un’altra “forma” filosofica.

Cosa significa per Reinhold filosofare? Leggiamo nelle primissime battute del saggio *Was heißt philosophieren? Was war es und was soll es seyn*⁶⁵ che «attraverso il filosofare viene progettata [wird beabsichtigt] una conoscenza che si erige al di sopra dell’imperfezione della cosiddetta [conoscenza] *commune* (volgare) intesa in senso negativo»⁶⁶. La fondazione di una conoscenza filosofica viene intesa da Reinhold come un’ambizione, o meglio l’ambizione (*Bestreben*) prima del filosofo che, a partire dall’amore per la verità e per la certezza – condizione imprescindibile della filosofia – intende fondare (*ergründen*) la conoscenza, «o, che è lo stesso, dimostrare e accertare la realtà della conoscenza»⁶⁷. Innegabile è il fatto che tali considerazioni ricordano quelle fichtiane di cui abbiamo discusso in relazione al principio della dottrina della scienza. Diversa però è la riflessione sul principio: la ricerca della verità, nella filosofia trascendentale, parte – come vedremo – da un’evidenza genetica, non dalla presupposizione *ipotetica e problematica* di un essere originario. Ma torniamo a Reinhold e, in particolar modo, alla funzione della filosofia nell’ottica del realismo razionale. Per *Liebe zur Wahrheit*, chiarisce Reinhold, non si deve intendere la fede nella e per la verità. Purtuttavia, amore per la verità e fede in essa sono strettamente connesse: filosofare è il tentativo di pensare, e non di presentire (*abmen*) o di sognare, l’amore per la verità senza la fede vivente, ma ci si accorge subito che l’amore per la verità è impensabile senza la fede in essa, così come questa senza quello. Reinhold si oppone ai filosofi e ai non-filosofi (il riferimento è chiaramente a Jacobi in questo caso), secondo i quali la fede non ha da essere coinvolta nella filosofia intesa come scienza universale. Reinhold invece ritiene

[...] che il filosofare, nella misura in cui è un’ambizione e un tentativo, presuppone la fede nella verità come condizione essenziale; nella misura in cui [esso] è però un tentativo *ben riuscito*, e non un mero ambire, bensì un *sapere vero* rende necessaria la fede nella verità *solo* in quanto *fede*, cioè un ritenere vero fisso che *non* necessita di *un sapere*⁶⁸.

La fede diventa il movente (*Triebfeder*) del sapere; essa è il punto di partenza, ma non di certo il punto d’arrivo, né tantomeno il limite, della filosofia. Ciò che il filosofo anela è la

⁶⁵ BLU I, pp. 66-89.

⁶⁶ Ivi, p. 66.

⁶⁷ Ivi, p. 67.

⁶⁸ Ivi, p. 68.

“conoscenza del vero”, di cui la fede è *conditio sine qua non*. Torneremo sul rapporto tra fede e sapere nell’ultimo capitolo, in cui approfondiremo il *Glauben* nella sua accezione pratico-teoretica in Fichte e Reinhold; per ora, ci basta render ancor più chiara – rispetto a quanto fatto nel primo capitolo della parte storica – la distanza, seppur nella vicinanza degli scopi, tra il realismo razionale e la dottrina di Jacobi; questi, come abbiamo già visto, è considerato da Reinhold uno scettico. Secondo il nostro, lo scettico non può rinunciare alla fede, bensì – come Jacobi – deve ammetterla e professarla. Nello scetticismo, infatti, non vengono negate verità e certezza, come si potrebbe pensare di primo acchito, bensì risulta impossibile la loro dimostrabilità all’interno di un sapere. L’aspetto filosofico dello scetticismo per Reinhold risiede nell’omaggio (*Huldigung*), ma non evidentemente nella fondazione della realtà della conoscenza⁶⁹. Per fondare una conoscenza reale occorre che «il filosofo presupponga provvisoriamente [...]»⁷⁰ l’esistenza di un in sé stesso vero e certo (*An sich selbst Wahres und Gewisses*): questo presupposto è necessario al filosofare, così come quello dell’errore. Senza questi presupposti, del vero in sé e della possibilità dell’errore (che è chiaramente da evitare), la conoscenza è solo apparente (*scheinbar*). Il vero in sé è ciò che è vero prima di ogni altra verità, è il vero originario, il «*Prins κατ’ἑξοχήν*». L’inizio del filosofare necessita di un’ipotesi o di un vero ipotetico che deve essere ricondotto (*zurückgeführt*) alla sua ragion d’essere, alla sua tesi – cioè l’*Urwahres*. Come ci chiarisce Bondeli, ricondurre significa in questo contesto che l’ipotesi è paragonata alla tesi in quanto oggetto da conoscere. Questo paragone è da intendersi «come la relazione (*Conjunktion*) tra ipotesi e tesi e al contempo come distinzione (*Disjunktion*) tra ipotesi e tesi. In questo senso, il paragone deve essere compreso come una procedura di validazione»⁷¹. A sua volta questa validazione permette di scindere la conoscenza illusoria (quella soggettiva) da quella oggettiva o *reale*. Fondare la realtà della conoscenza prevede che la possibilità e la realtà del conoscibile e della conoscenza in generale vengano dedotte da un «vero in sé e attraverso se stesso, che non coincide né con la possibilità né con la realtà, bensì è il fondamento di entrambe, e proprio per questo di tutto ciò che abbisogna di un fondamento, il fondamento originario [*Urgrund*]»⁷². La filosofia di Jacobi, molto importante negli anni subito precedenti all’avvicinamento reinholdiano alla dottrina di Bardili, diviene un catalizzatore del processo di separazione da Fichte. La fede non basta,

⁶⁹ Cfr. *Ibidem*.

⁷⁰ Ivi, p. 70.

⁷¹ BONDELI M. (2018b), p. 677. Cfr. BLU I, p. 71 ss.; BLU IV, pp. 213.

⁷² *Ibidem*.

così come non basta esclusivamente la speculazione fichtiana per elaborare la tanto ambita *Philosophie aus einem Prinzip*⁷³. Per Reinhold

*Al di fuori della sua relazione con il possibile e il reale, in cui [esso] si manifesta, il vero originario è l'assolutamente inconcepibile, inspiegabile e innominabile. In quanto tale esso non si lascia cercare, né trovare, né concepire. Nel filosofare, e per mezzo dello stesso, viene cercato solo nella sua relazione con il vero, e può essere spiegato e concepito solo con la caratteristica di fondamento di spiegazione [Erklärungsgrund] di tutto lo spiegabile e dell'inconcepibile, che sta a fondamento di tutto il concepibile*⁷⁴.

Come già accennato, e come vedremo meglio poi, lo scacco del realismo razionale per Fichte risiede proprio nella netta distinzione ontologica tra vero e vero originario. Reinhold, infatti, pone alla base della propria speculazione l'impossibilità di “parlare” del vero originario (o Dio) che esiste in una dimensione inaccessibile alla filosofia, se non limitatamente al rapporto che questo intrattiene con il vero, cioè la manifestazione del vero originario nella natura. A prima vista, l'“ontologia minimale” di cui abbiamo discusso in relazione alla *Zwischenposition* pare divenire nei *Beyträge* un pieno ritorno all'impostazione metafisica prekantiana⁷⁵ – vedremo che, analizzata a fondo, la dottrina di Reinhold è assai più complessa e accorta – con particolare attenzione non solo alla filosofia di Leibniz e alla sua ricerca orientata verso l'universale, ma anche a quella di Descartes, il che di primo acchito potrebbe invero risultare strano. Nel quadro storico-filosofico disegnato da Reinhold, in cui la storia della filosofia viene intesa come continuo progresso fino alla rivoluzione avvenuta grazie a Bardili, Valenza ci fa notare come l'interpretazione reinholdiana della filosofia cartesiana si discosti da molte letture dell'epoca che «sottolineavano come novità fondamentale del cartesianismo il primato del *cogito* e quindi del soggetto come criterio di conoscenza; Reinhold invece mette in evidenza la non autosufficienza del *cogito*: di fronte al dubbio estremo dell'inganno, il tema del Dio ingannatore e poi del genio maligno, risulta chiaro che il cogito vale come principio “solo se e in quanto con l'esser pensato della propria esistenza, come di soggetto pensante, è connesso inscindibilmente l'esser pensato di un altro ente, dell'ente assolutamente necessario – l'esser pensato di un ente che è vero assolutamente attraverso se stesso – attraverso il quale è immediatamente vero il suo essere pensato, e attraverso il cui essere pensato viene garantito anche l'esser pensato dell'io pensante come tale”. Che in

⁷³ Cfr. ASCHOFF F. (1994), p. 349 ss. In queste pagine scrive lo studioso: «Der Vorschlag, Reinholds Philosophie als “Philosophie aus einem Prinzip” zu deuten, ist nur zu unterstreichen. Reinhold sah sich immer dann zu einem Systemwechsel genötigt, sobald er unauflösbare Widersprüche des von ihm jeweils eingenommenen Standpunktes bemerkte und sich von der anvisierten Konzeption Auflösung versprach».

⁷⁴ BLU I, pp. 73 ss.

⁷⁵ Torneremo su questo punto in maniera più approfondita nella discussione sull'accezione fenomenologica del realismo razionale in relazione al concetto di applicazione del pensiero.

questi termini la filosofia cartesiana esprima lo stesso nucleo contenutistico lo conferma la trasponibilità nei termini propri del realismo logico, del vero e del vero originario»⁷⁶. La distinzione tra vero originario e vero, lente di ingrandimento e insieme filtro della lettura reinholdiana della storia della filosofia, deve essere realizzata, *verwirklicht*, a mezzo dell'elevazione di Dio e della sua assolutezza, per cui concepire Dio come sostanza, come fa Descartes, non è la soluzione del primo compito della filosofia, perché oggettiva il vero originario che, per sua natura, non è oggettivabile. Il realismo logico di Bardili, invece, è «la via d'uscita rispetto all'alternativa oggettività-soggettività incarnata rispettivamente da Spinoza e da Fichte»⁷⁷. Sì, lo stesso Fichte che, come visto, muove a Reinhold l'accusa di rendere l'assoluto un morto essere, un presupposto fattuale che rende il realismo razionale in realtà molto più simile alla dottrina di Spinoza di quanto Reinhold possa anche solo immaginare. Infatti, Fichte vede in entrambe le dottrine lo stesso carattere dogmatico e inconsistente⁷⁸.

⁷⁶ VALENZA P. (2018), p. 740. Cfr. BLU I, pp. 12-20; per approfondimenti sulla lettura reinholdiana della filosofia di Descartes si consigliano anche i seguenti studi: LAUTH (1985a) e VALENZA P. (2009). Sul rapporto tra la filosofia trascendentale e Descartes, quest'ultimo considerato il "fondatore" del concetto di trascendentale, si veda: LAUTH R. (1996), pp. 16-20. Ivaldo, a tal proposito, nell'introduzione al volume, chiarisce che per Lauth, «il programma cartesiano è emblematicamente enucleato nella lettera a Picot del 1674, ove Descartes sostiene che la conoscenza filosofica deve iniziare con la ricerca delle "cause prime" ossia dei "principi" e che tali principi devono soddisfare a due condizioni: devono essere evidenti, debbono fondare la conoscenza principiale delle cose. Tali principi sono principi-di-ragione che reciprocamente si tengono nell'unità del sapere uno (*sagesse*); sono sistematicamente deducibili poiché si condizionano mutuamente; risulta da essi la conoscenza a livelli di principi della costituzione delle cose. Noi cogliamo scientificamente tali principi se cogliamo in maniera evidente il loro principio fondamentale» (ivi, pp. 16-17). Nella *Grundlage* anche Fichte discute della filosofia di Descartes e considera Reinhold come suo successore, poiché, con la teoria delle rappresentazioni, porta la filosofia a un grande sviluppo sistematico: «Prima di lui [di Kant che avrebbe indicato la proposizione *io sono* come principio fondamentale di tutto il sapere senza formularla in modo determinato in quanto principio fondamentale] Descartes ne ha proposta una simile: *cogito, ergo sum*, che per la precisione non deve essere divisa in premessa minore e conclusione di un sillogismo [...] equivale a *cogitans, ergo sum* (come diremmo noi: *sum, ergo sum*). Però allora l'aggiunta *cogitans* è del tutto oziosa, non necessariamente si pensa se si è, ma necessariamente si è se si pensa. Il pensiero non è affatto l'essenza, bensì soltanto una determinazione particolare dell'essere e oltre a quella vi sono ancora parecchie altre determinazioni del nostro essere. – Reinhold enuncia il principio di rappresentazione e nella forma cartesiana il suo principio fondamentale suonerebbe: *repraesento, ergo sum*, o più correttamente: *repraesentans sum, ergo sum*. Egli avanza molto più in là di Descartes, tuttavia non abbastanza se intende formulare unicamente la scienza stessa e non formularne puramente, diciamo, la propedeutica; anche il rappresentare non è infatti l'essenza dell'essere ma una sua particolare determinazione e vi sono ancora altre determinazioni del nostro essere oltre a questa, *sebbene esse debbano passare allo stesso modo per il medio della rappresentazione al fine di giungere alla coscienza empirica*» (GA I, 2, pp. 262 ss.; FDS, p. 157 – corsivi del curatore). Queste affermazioni evidenziano, come vedremo, la continuità della riflessione fichtiana sulle determinazioni dell'essere.

⁷⁷ VALENZA P. (2018), p. 741. È bene sottolineare, come fa giustamente Valenza, che per Reinhold Spinoza, sebbene metta in rilievo le contraddizioni della filosofia cartesiana, porta all'estremo il carattere oggettuale di Dio inteso come sostanza al pari del finito.

⁷⁸ Cfr. GA I, 6, pp. 433-436; nella *WL 1804²* leggiamo: «[...] poiché non si può affatto vedere secondo l'assoluta legge della ragione il pensare *che si produce come pensare*, allora, naturalmente non lo può vedere neanche Reinhold, ne può, a partire da ciò, dedurre geneticamente la benché minima cosa. Egli potrebbe solo *dire*, pressappoco come *Spinoza*: "poiché in esso sta tutto ciò che c'è, ma ora c'è questo e questo, allora anche questo deve starvi". Però educato alla scuola kantiana, e successivamente a quella sella dottrina della scienza, questo non lo può fare. Egli, perciò, aspira a *dedurre*; poiché ora questo, quand'anche si possieda solamente un unico chiaro concetto, appare assolutamente impossibile, dal suo sistema originano a causa di ciò un'oscurità e una tenebra totali,

A questo punto, ci possiamo chiedere con Bondeli come, nel suo “ritorno verso l’ontologia”⁷⁹, Reinhold possa aver elaborato un sistema filosofico superiore a quello di Kant e Fichte o, perlomeno, non meno degno di considerazione⁸⁰. Anzitutto, lo studioso ci segnala che la legge d’identità per Reinhold è fondata ontologicamente e teologicamente, sicché il filosofo non mette a punto una prova dell’esistenza di Dio, ma, in linea con Jacobi, muove da una prospettiva prettamente filosofico-teologica in virtù di una fede originaria che afferma l’esistenza di Dio, presupponendola – questa la “risposta” di Bondeli al monito di Kant contro il realismo razionale che trasformerebbe il principio di non-contraddizione e quello di ragion sufficiente. Così facendo, il realismo razionale pretenderebbe di conoscere l’oggetto per via dell’analisi dei giudizi⁸¹. Su questo secondo punto, Bondeli sottolinea che Reinhold chiarisce che per conoscere l’oggetto non basta il pensiero originario, ma che occorre necessariamente la sua applicazione alla materia che si dà solo a seguito di condizioni spaziotemporali. Quello che Reinhold propone è un processo conoscitivo che rende la filosofia un’*Analysis* dell’*Urwesen*, *analisi* basata su quattro elementi: tesi, ipotesi, congiunzione (o sintesi) e disgiunzione (o antitesi)⁸². Il *Denken als Denken* (A), in quanto assoluta identità,

cosicché nessun uomo capisce che cosa egli propriamente voglia [...]» (DS 1804², p. 210). Si vedano anche le riflessioni sulla *Folge* e la *Nicht-Folge* nella *WL 1805*, in particolare in relazione alla dottrina di Spinoza: «Spinoza: sostanza accidente: è *Folge*, e cioè una forma della *Folge* determinata della *Folge*. Giammai la più alta, perché questa è la reciproca condizionatezza [*Wechselbestimmung*]» (GA II, 9, p. 294) – torneremo su questo, per ora si consiglia il dirimente studio sul “teorema della *Nicht-Folge*” nella *WL 1805*: ASMUTH C. (2009b).

⁷⁹ Osserva Aschoff nell’articolo del 1994 già menzionato – e al cui sottotitolo ci siamo ispirati per la domanda sulla natura dell’ontologia reinholdiana (Aschoff parla piuttosto di una *Rückkehr zur Metaphysik*) – che Reinhold, da cattolico, ha sempre vissuto e operato – dopo la fuga da Vienna – in un ambiente di orientamento protestante e che la ripresa dell’impostazione metafisica non rispondeva al bisogno della filosofia tedesca, ragion per cui proprio a partire dall’adesione al realismo logico bardiliano le riflessioni di Reinhold vennero sempre meno, per dir così, prese sul serio. Lo studioso conclude così: «Man kann sich vorstellen, daß ein philosophischer Dreigestirn Schelling-Jacobi-Reinhold am Münchner Firmament einigen Glanz ausgestrahlt hätte. So aber harnte Reinhold in der holsteinischen Diaspora aus, pflegte Umgang mit einigen wenigen Freunden und vollendete seinen Lauf am metaphysischen Brennpunkt» – ASCHOFF F. (1994), p. 354. A mio parere, però, questa lettura si rivela insufficiente, perché figlia del metodo storico-genetico “classico”, da cui ci noi ci distanziamo. Per la biografia di Reinhold si veda la già menzionata raccolta di informazioni e di alcuni scambi epistolari curata dal figlio Ernst Reinhold nel 1825: RLW.

⁸⁰ Cfr. BONDELI M. (2018b), p. 675.

⁸¹ Cfr. KGS, IX, p. 8.

⁸² Cfr. BONDELI M. (2018b), p. 676. Si vedano i due testi di Reinhold, tra loro collegati, *Die Elemente des rationalen Realismus oder der philosophischen Analysis* e *Neue Darstellung der Elemente des rationalen Realismus*, rispettivamente in BLU II, pp. 179-205 e BLU III, pp. 12-164. Nella sua recensione ai primi tre quaderni dei *Beyträge*, Bouterwek si concentra particolarmente su questi due saggi, i quali, secondo il recensore, chiarirebbero la natura del realismo razionale, ma con un linguaggio e una complessità adatti solo a un pubblico abituato all’astrazione, mentre per «gli altri esso [il sistema] rimarrà un labirinto di spine e cardi [cfr. Genesi, 3, 18]». (BOUTERWEK F. L., *Rezension von Beyträge zur leichtern... Bis jetzt drey Hefte*, «Göttingische Anzeige von gelehrten Sachen», 207. Stück, 26. Dezember 1801, pp. 2057-2066, qui p. 2059). Interessante è poi l’analisi bouterwekiana sui processi di congiunzione e disgiunzione, attraverso cui «deve essere spiegato, come e perché l’immutabile della materia o il vero qualcosa [*das wahre Etwas*] deve essere necessariamente essere pensato come non-materia» (ivi, p. 2061). A questa prima funzione dell’*analisi*, ne seguono altre tre (applicazione, la comprensione della seconda potenza della *b*, il passaggio dal b^2 a b^3), che rendono – questo aspetto della lettura di Bouterwek è particolarmente interessante – il realismo di Bardili e Reinhold un’*ontologia critica*, che deriva dall’analisi deduttiva delle facoltà conoscitive a partire dall’oggettivazione del pensiero. La recensione si conclude con una critica alla terza parte del saggio sul primo compito della filosofia, dedicato, come detto in precedenza, proprio all’*Idea di*

presuppone solo se stesso e, anche nella sua applicazione, rimane sempre uguale: esso è «*Thesis absque hypothesis, Tesi absolutas*»⁸³. Nella sua applicazione, il *pensare in quanto pensare* presuppone la materia (C), «indeterminabile in sé e determinabile solo attraverso il pensiero nell'applicazione» che «smette di essere pensabile se deve essere pensato al di fuori della relazione al pensiero nella sua applicazione»⁸⁴. La materia è la condizione originaria (*Urbedingung*) dell'applicazione del pensiero in quanto applicazione, l'*Hypothesi absque alia Hypothesi, Hypothesi sub Tesi absoluta*. La filosofia (A+C), in quanto *Selbstdenken*, nel suo primo compito è applicazione del pensiero puro nella e alla materia: il pensiero in quanto tale si riflette (*abspiegelt*) nella coscienza del filosofo, senza confondersi con essa, senza cioè divenire un «mero agire dell'individuo filosofante (dell'io pensante)»⁸⁵.

La materia, nel processo di applicazione del pensiero, viene superata (*aufgehoben*) – ma non negata (*vernichtet*) come invece abbiamo visto nel sistema di Bardili – in quanto mera materia, ma al contempo nel “pensiero della materia” resta qualcosa di insuperabile (*unvertilgbar*), senza cui non avrebbe luogo la possibilità di, possiamo tradurlo così, aver pensato qualcosa (*Etwas Gedachtes*). Siamo così sul piano della congiunzione tra *pensare in quanto pensare* e materia, che al contempo è disgiunzione perché il pensato, ciò che rimane nella materia dopo il suo superamento attraverso il pensiero nella sua applicazione, viene escluso da questo processo. Il qualcosa, in quanto qualcosa (*Etwas, als Ewas*, cioè B, la forma della materia) si disgiunge dalla sua possibilità di esser pensato (–B, la forma del pensiero applicato). Con questa disgiunzione (B – B)

inizia l'applicazione del pensiero, in quanto applicazione. Il *pensare in quanto pensare* non ha alcun cominciamento. Attraverso questa disgiunzione si costituisce il *pensare in quanto pensare* nell'applicazione – in quanto tale – per via dell'unione della *tesi* e dell'*ipotesi in quanto antitesi e sintesi insieme*, cioè a dire, in quanto *analisi*. Da qui si concepisce *che* e *perché* TUTTO il pensiero, in quanto pensiero nell'applicazione, è necessariamente *analitico* e un pensare *sintetico* in opposizione a quello analitico è assolutamente impossibile⁸⁶.

un'apotidittica di Bouterwek, la quale verrebbe ridotta a una *Unwissenheitslehre*. Infatti, per Reinhold, essa è definita una forma di realismo pratico e scetticismo teoretico (cfr. BLU III, pp. III e 210 ss.; per approfondimenti sulla filosofia di Bouterwek e sulla lettura reinholdiana: RGS 7/1, pp. 496-502).

⁸³ BLU III, p. 129.

⁸⁴ *Ibidem*. Su tesi e ipotesi si veda anche: BR, pp. 79-87.

⁸⁵ BLU III, p. 131. Non è difficile rintracciare qui un riferimento alla filosofia fichtiana. È interessante, però, al contempo, leggere che Fichte, come visto in precedenza e come anche ci fa notare Sacchetto, in relazione all'applicazione del pensiero alla materia, afferma che il «morto essere» posto a principio del realismo razionale non crea nulla e che «solo con un secondo intervento del pensare gli vengono attribuiti vita e movimento» (GA II, 6, p. 131; SDS, p. 579).

⁸⁶ BLU III, pp. 133-134. Osserva Bondeli, verrebbe da dire in modo analogo a Fichte, in relazione alla spiegazione reinholdiana di *analisi filosofica*: «it is deplorable that Reinhold's explanations concerning analysis remain completely general and tentative. What is moreover missing is a level of self-reflection which would permit Reinhold to argue that the instrument of the analysis needs to be criticisable too» – BONDELI M. (2018b), p. 679.

Secondo Reinhold, solo l'*analisi filosofica* così intesa può tutelare la dimensione originaria di un vero in sé, da non confondere però con la kantiana cosa in sé⁸⁷. L'*analisi filosofica* è lo strumento della *Philosophie als solche* e permette di evitare una speculazione erronea che è dogmatismo quando il filosofo crede che il principio assunto sia il vero originario stesso e non un vero da ricondurre al vero originario – come visto, infatti, il *Denken, als Denken* non ha un inizio, ma esiste in sé e attraverso sé in quanto identità assoluta. Il dogmatismo a sua volta assume i tratti di materialismo, quando e nella misura in cui «il filosofo confonde il carattere dell'oggettività, da egli inteso come l'immutabile nell'estensione e nel movimento, come il vero originario e lo applica in quanto tale», mentre diventa *idealismo* quando e nella misura in cui «il filosofo assume il carattere della mera soggettività, da egli frainteso, come il vero originario e lo utilizza in questo modo»⁸⁸. Vedremo che per Fichte dogmatismo, *idealismo* e *realismo* assumono un significato differente, perlomeno in seno allo sviluppo della WL.

Tornando, però, a quello che ci interessa in questa sede, e che possiamo chiamare “legame nella distanza” tra il realismo razionale e la dottrina della scienza fichtiana, ci sembra opportuno riflettere su quanto l'inconcepibilità del vero originario possa aver influito sui limiti posti dalla filosofia fichtiana, in particolare in relazione alla chiarificazione delle condizioni trascendentali per la pensabilità dell'assoluto, da non intendere né come mero concetto alla maniera degli idealisti, né come un presupposto *ipotetico e problematico*.

2. Dal fatto alla genesi. I limiti dell'idealismo e del realismo

Ufficio della filosofia è, secondo Fichte, prima di tutto quello di ricondurre il molteplice ad assoluta unità. Ci troviamo in questo paragrafo ad anticipare inevitabilmente questioni che poi verranno meglio approfondite – come l'inconcepibilità dell'assoluto – ma, a parere di chi scrive, è utile capire sin da subito perché la dottrina della scienza non debba essere considerata né una forma di idealismo assoluto, così come era stata definita prima dell'*Atheismusstreit* e da Reinhold nei *Beyträge*, né tantomeno una posizione realistica dopo il cambio di registro a cui assistiamo a partire dal 1800. A costo di sembrare ridondanti, affermiamo qui di nuovo l'unica filosofia che riesce a penetrare geneticamente i principi della conoscenza e del reale è la filosofia trascendentale. Trascendentale, in questa cornice, diviene sinonimo di genetico, cioè tutto ciò che non è empirico e fattuale e indica il procedimento

⁸⁷ Cfr. BLU VI, pp. 65-70.

⁸⁸ BLU I, p. 77.

con cui il filosofo riconduce i molti all'uno, ovvero le «molteplici immagini in cui la vita si configura alla *vita* in quanto *schema dell'“assoluto”*»⁸⁹. Fichte chiarisce il significato di trascendentale esplicitando che esso rappresenta il processo che pone a fondamento una *Tatbandlung*, un atto, o meglio “un'azione in atto”, che equivale al termine greco γένεσις (*genesis*), per cui la *Wissenschaftslehre* si pone sin dal suo nascere al di sopra dell'*idealismo* che “trova”, come già dato, il suo principio nella coscienza.

Se nella *Grundlage* Fichte rinomina la propria dottrina “idealismo critico”, in accordo con Lauth e Ivaldo, siamo dell'avviso che questa denominazione possa portare a fraintendimenti e che sia, di conseguenza, da mettere da parte. Nella seconda esposizione berlinese del 1804, della quale in questo paragrafo ci occuperemo quasi esclusivamente, Fichte conduce un'analisi dialettica, operandone a un tempo la confutazione, dei diversi livelli della prospettiva idealistica e di quella realistica, mettendo in rilievo, nel loro tentativo di ascensione verso il principio, la radice inevitabilmente faticosa di entrambe le visioni, radice che impedisce loro di cogliere l'assoluto nella sua qualità interna. Ora, abbiamo visto che l'unico punto di partenza dell'indagine filosofica non può che essere l'evidenza fattuale della vita, la nostra esperienza. Il «clamoroso ritorno all'essere», così come lo ha chiamato Cesa⁹⁰, a cui assistiamo in particolar modo in questa esposizione, in cui Fichte parte dai risultati ottenuti in quella del 1801/02⁹¹, si configura come passaggio obbligato per una filosofia che tenta di risalire al principio senza assolutizzare ciò che è sempre e soltanto parziale, sia esso l'essere o il pensare. Muovendo dalla presupposizione per cui c'è verità, infatti, la WL si prefigge di esporla esercitando su se stessa, come lo definisce Moiso, un «pressoché sovrumano lavoro critico»⁹², necessario per una filosofia che si confronta con la luce dell'evidenza. In che modo? Sicuramente non con i mezzi di Bardili e Reinhold, come Fichte dichiara esplicitamente nella lezione XIII, dove leggiamo che

Reinhold, o come Reinhold afferma, *Bardili*, vuole fare del *pensare in quanto pensare* [*pensiero in quanto pensiero* – S. T.] il principio dell'essere. Il suo sistema si manterrebbe, secondo la più liberale delle spiegazioni, *quasi* nell'idealismo da noi descritto proprio in questo modo, e dovrebbe essere assunto che egli il pensare l'in-sé lo intenda così come l'abbiamo realizzato noi l'altroieri. Ora, prima di tutto è molto lontano dal rendersi chiaro questo in sé come annientare il vedere, ma poi, il che è peggio, per quanto riguarda l'esistenza *reale* del medesimo – che in generale non mette in discussione e che, da ultimo, potrebbe dimostrare solo di nuovo fattualmente a partire dall'esistenza della cosa singola – non si richiama affatto alla coscienza; questa gli venne ricordata da me, mentre per lui era perduta perché egli vede bene che per

⁸⁹ BERTINETTO A. (2001), p. 25.

⁹⁰ Cfr. CESA C. (1975), pp. 11-17.

⁹¹ Cfr. GAMARRA D. (1994).

⁹² MOISO F. (1988), p. 188.

questa via sarebbe coinvolto in un idealismo, sebbene di fronte a ogni idealismo egli sembri esser affatto da un insuperabile orrore. E per questo dicevo: *quasi*⁹³.

Abbiamo deciso di citare questo passaggio perché ci interessa da due prospettive, storiografica e teoretica, e ci permette di applicare la “nostra versione” del metodo *storico-genetico*: partiamo da una citazione così come la troviamo in un testo, e cerchiamo, col supporto della letteratura a disposizione, di leggerla con occhio critico non solo per interpretarla e spiegarla, ma anche – e soprattutto – per rintracciare le radici storiche e le declinazioni teoretiche che caratterizzano il passaggio preso in considerazione; anche noi tentiamo, in un certo senso, di “vedere il vedere” in modo chiaro.

Tornando al passo citato, ancora una volta Fichte sottolinea la distanza dalla prospettiva realista di Reinhold e Bardili da un punto di vista metodologico. Se i due filosofi, infatti, dichiarano che la loro dottrina si fonda sulla presupposizione del pensiero puro, Fichte non solo afferma che la filosofia trascendentale va oltre questa presupposizione, bensì ascrive al realismo razionale la denominazione di «quasi idealismo», lo stesso *idealismo* da cui Reinhold intende allontanarsi e che la dottrina della scienza deve confutare e superare. Per capire bene tali affermazioni, però, abbiamo da ripercorrere le argomentazioni fichtiane gettando prima uno sguardo retrospettivo.

Nella *Erste Einleitung* leggiamo che la scelta della filosofia dipende da che tipo di uomo si è; pertanto, «un carattere fiacco per natura o infiacchito e deformato di schiavitù spirituale, pompa accademica e vanità, non potrà mai elevarsi all’idealismo»⁹⁴. Qui Fichte discuteva dell’alternativa tra *idealismo* e dogmatismo, ma Pudler evidenzia che, anche se il concetto di *realismo* non viene esplicitato, dal punto di vista del contenuto – e anche alla luce dell’equiparazione del dogmatismo con il materialismo – risulta evidente che Fichte si riferisce a una posizione di stampo realistico contrapposta all’“idealismo critico”. Come ci fa notare Ferraguto, dal momento che «il dogmatismo non è filosofia – è soltanto un’asserzione senza conseguenze, un voler vendere più di quello che si ha. Come unica possibile via rimane solo l’idealismo», le argomentazioni fichtiane nelle *Erste Einleitung* si rivelano ben presto una strategia retorica⁹⁵. Il dogmatico non può confutare l’idealista, così come l’idealista non può

⁹³ DS 1804², p. 209. A parere di chi scrive, come anche segnalato nel passo citato, sarebbe forse meglio in questo caso tradurre *Denken, als Denken* con il sostantivo *pensiero*, proprio per sottolineare che per Fichte nel realismo razionale non si presuppone un’attività, come nel caso della filosofia trascendentale, bensì un essere statico. Se per Reinhold, potremmo dire, *pensiero* e *pensare* vanno di pari passo (infatti, nel contesto del realismo razionale, l’ho tradotto indifferentemente sia con il sostantivo sia con il verbo sostantivato), per Fichte il *pensiero*, in quanto *pensiero* della prospettiva bardiliano-reinholdiana, paradossalmente, ostacola, rendendolo “inattivo”, il *pensare*.

⁹⁴ GA I, 4, p. 193; PSI, pp. 18-19. Si vedano anche le affermazioni analoghe nella *Grundlage* (GA I, 2, p. 415; FDS, p. 557). Su questo: FERRAGUTO F. (2012).

⁹⁵ Ivi, p. 217; cfr GA I, 4, p. 199; PSI, p. 24). Cfr. PUDLER V. (2013), p. 167. Si veda anche la *Grundlage* in cui il materialista Spinoza viene considerato un realista dogmatico (GA I, 2, p. 310; FDS, p. 277).

confutare il dogmatico, per cui la fittizia *Auseinandersetzung* tra dogmatismo e *idealismo* viene risolta da Fichte non con una dimostrazione, ma con un atto di libertà, considerato che «un principio per decidere per via di ragione non è possibile, perché [...] si tratta dell'inizio dell'intera serie che, come un atto assolutamente primo, dipende semplicemente dalla libertà di pensiero»⁹⁶.

Nella *WL 1804*² assistiamo alla messa in scena di un “duello” diverso: il dogmatismo viene messo da parte a causa della sua natura non-filosofica, del suo rimaner incastrato nel principio di causalità che tratta solo della serie reale, come viene messo da parte *l'idealismo* che ha reso la WL insostenibile agli occhi di molti. *Idealismo* e *realismo* vengono presentati come le due posizioni fondamentali che si cimentano nella *Darstellung* dell'assoluto, posizioni legate negli scopi ma lontane, o apparentemente tali, nei principi.

Si tratta qui di indagare la natura del sapere assoluto – cioè il sapere che non può essere concluso solo con il pensiero, ma che «dovrebbe essere colto mediante un'intuizione assoluta di se stesso»⁹⁷ – quel sapere che deve essere libero da qualsiasi forma di soggettività e oggettività. Asmuth, in linea con le dichiarazioni fichtiane, chiarisce che il sapere, in questa cornice, si costituisce di cinque momenti: 1) esso ri-luce in modo immediato; 2) è per sé; 3) è immutabile, quindi libero dal mutevole; 4) è un'unità uguale a se stessa e chiusa in se stessa; 5) non può essere determinato da nulla al di fuori di se stesso⁹⁸. Per cogliere il sapere nella sua sostanzialità, nella sua assoluta *Evidenz*, così come esso si rivela come immediatamente certo, bisogna osservare

[...] con la più profonda interiorità dell'autocoscienza che cosa risieda nel sapere sostanziale visto proprio in questo modo [come sempre identico a se stesso], cosicché quella falsa concezione della dottrina della scienza, biasimata alla fine della scorsa ora, che essa cioè ponga l'assoluto nel sapere contrapponendosi all'oggetto, non faccia più ingresso nella nostra cerchia nemmeno per un istante⁹⁹.

Il sapere non risiede nel soggetto, bensì deve essere analizzato in profondità attraverso la ricerca dell'evidenza suprema del suo principio, cioè del fondamento del suo essere sapere, per l'appunto, assoluto. In questo senso, il punto di partenza non può che essere il sapere puro, e non già l'assoluto o il pensiero puro. E questo significa che il primo momento della dottrina della scienza, una volta definito il suo concetto, è un movimento fenomenologico

⁹⁶ GA I, 4, p. 194; PSI, p. 21.

⁹⁷ GA II, 6, p. 147; SDS, p. 594. Il passaggio è ripreso, per restare nel tema delle nostre osservazioni presenti, dal §8 della prima parte della *WL 1801/02* dal titolo *Spiegazione reale o descrizione del sapere assoluto*.

⁹⁸ ASMUTH C. (1999a), p. 203; cfr. DS 1804², p. 149-150.

⁹⁹ Ivi, p. 81.

ascendente a partire dal sapere, considerato nella sua assolutezza, fino all'assoluto che non può che essere tale. Questo elevarsi all'evidenza suprema è la caratteristica iniziale della fichtiana *prima philosophia*¹⁰⁰. Occorre adesso aprire una parentesi su una questione che funge da *Hintergrund* del presente lavoro. Cosa dobbiamo intendere con l'equiparazione dottrina della scienza-*prima philosophia*? Alcuni aspetti diverranno più chiari con la trattazione del sapere-immagine, ma qui, come dichiarato, ci stiamo occupando di *definire*, per quanto essa sia un sistema aperto e una pratica riflessiva, la dottrina della scienza sotto il profilo teoretico. Di primo acchito, la dottrina della scienza in quanto sapere del sapere o teoria del sapere, se consideriamo solo l'etimo, può avere le sembianze di un'epistemologia. Tuttavia, già solo con i temi trattati finora si capisce che c'è qualcosa di più in ballo: l'essere. Si tratta dunque di ricavare il principio del principio, ovvero il principio del sapere inscritto a sua volta in un principio più alto, l'assoluto. L'essere non esiste solo nel suo esser pensato, quindi lo scambio tra epistemologia e ontologia di cui Reinhold accusa Fichte non ha luogo, come chiaro sin dall'inizio del presente capitolo. Dovremmo piuttosto parlare di una reciprocità, ma non di un'identificazione, tra sapere e essere. Nel 1995 Brachtendorf, nel suo studio sulla dottrina dell'essere fichtiana, ripercorrendo lo sviluppo della WL e segnalando come tappe decisive le esposizioni del 1794, del 1798-99 e del 1812, rifletteva sullo statuto specifico della fichtiana *filosofia prima* chiedendosi se questa fosse da comprendere in quanto dottrina dell'essere uno-sommo (metafisica) o in quanto dottrina di ogni sfera dell'essere (ontologia). Secondo lo studioso, in Fichte si assisterebbe alla predilezione della metafisica perché la sua dottrina della scienza identificherebbe l'essere con uno specifico essere, ovvero con l'essere-uno, l'essere assoluto, non lasciando spazio alla forma d'essere fattuale¹⁰¹. Più recentemente, Ivaldo, mettendo in discussione le conclusioni di Brachtendorf con le quali è complicato essere totalmente d'accordo, ha dimostrato in diversi studi che la *filosofia prima* di Fichte deve essere considerata muovendo dall'assunto che la sua ontologia «è una epistemologia, e che questa

¹⁰⁰ Cfr. IVALDO M. (1987), pp. 303-343; Ferraguto, a tal proposito, scrive: «Tanto nell'introduzione, quanto nell'applicazione, il sapere ordinario non viene semplicemente annichilito, ma integrato in quello trascendentale e chiarito nella sua struttura di fondo. Tanto nell'introduzione, quanto nell'applicazione si può riscontrare una corrispondenza tra i momenti dello sviluppo della filosofia prima e i diversi elementi che concorrono a definire la sua relazione con la vita ordinaria. Una volta, per così dire, in senso ascendente e con l'obiettivo di elevarsi al punto di vista trascendentale, l'altra in senso discendente, per mostrare come la visione trascendentale conseguita tramite l'esercizio di pensiero che caratterizza la WL possa compenetrare e mutare l'orizzonte della vita ordinaria. Tra introduzione, filosofia prima e applicazione esiste perciò un rapporto organico, implicito nella concezione della WL come visione che ambisce a esaurire l'intero sistema della fattualità e che è compito proprio della filosofia prima esibire e giustificare» – FERRAGUTO F. (2015b), pp. 62-63.

¹⁰¹ BRACHTENDORF (1995). L'autore conclude la sua analisi critica così: «Da die Theorie des Seienden im Ausgang von einem Absoluten immer wieder an der Unableitbarkeit des „Wirklichen“ oder „Faktischen“ scherterte, muß das Anliegen einer allgemeinen, alle Seinsbereiche umfassenden Ontologie aufrecht erhaben werden – jedenfalls gegenüber Fichtes Wissenschaftslehre. Nicht die Metaphysik hat der Ontologie voranzugehen, sondern die Ontologie der Metaphysik» (ivi, p. 305).

epistemologia va intesa non come una riflessione sulla natura e i metodi della conoscenza scientifica (*Wissenschaftstheorie*), ma come una comprensione della realtà nel suo manifestarsi reale. Formulando la cosa in estrema sintesi: la dottrina dell'essere è in Fichte una dottrina del sapere, ma – insieme – questa dottrina del sapere è in via intrinseca una *dottrina (del sapere) dell'essere*. Ontologia e epistemologia (nel significato chiarito) procedono insieme»¹⁰². In questo senso la filosofia di Fichte si rivela da cima a fondo un' *ontologia trascendentale*, in cui il «sapere, condotto nella riflessione al massimo grado di astrazione, accompagna sempre l'affermazione ontologica attraverso una dialettica di posizione e deposizione di se stesso»¹⁰³ (sul sottrarsi del sapere torneremo nei prossimi capitoli). Il nostro compito è, in definitiva, quello di mostrare e dimostrare *come* Fichte abbia lavorato alla chiarificazione dell'intreccio onto-epistemologico pensando l'essere nel suo contemporaneo essere-e-divenire (ontologia) e nel suo manifestarsi nel sapere assoluto (epistemologia in quanto “sapere dell'essere” in quanto essere e divenire). Consci della complessità del nostro progetto, e delle problematiche che la denominazione *ontologia trascendentale* può portare con sé, parleremo perlopiù, attenendoci anche alle dichiarazioni fichtiane, di *filosofia prima*, con l'intento di sottolinearne il carattere *reale*, e non esclusivamente *ideale*.

Alla luce di queste osservazioni, la WL non può arrestarsi al puro pensiero (all'*Urdenken* in quanto *Ursein*), perché essa è piuttosto il puro pensiero del puro pensiero: la WL costruisce l'«interno essere immutabile qualitativo e, facendo ciò, allo stesso tempo le si costrui[sce] insieme il secondo membro, il mutamento»¹⁰⁴. La dottrina della scienza è sintesi a priori (e non *post-factum*) che non trova separazione e unità come già date, bensì le «costruisce entrambe in un sol colpo»¹⁰⁵. Al fine di esporre la verità, dunque, la filosofia deve riportare ogni molteplicità, che ci si impone nel sapere abituale di esperienza, all'unità assoluta, al «*vero in sé*» (come leggiamo in alcuni luoghi della produzione di Fichte) il che ci fa decisamente pensare all'*Urwahres* reinholdiano, che Fichte però non presuppone ipostatizzandolo, ma lo ricerca nella sua intima essenza, lo “ricava” in modo genetico, escludendo tutto ciò che lo

¹⁰² IVALDO M. (2015), p. 714 (corsivo mio). Sempre di Ivaldo si veda anche il più recente studio, che parte dalle stesse assunzioni, sulla filosofia di Fichte in quanto *ontologia relazionale* – cfr. IVALDO M., *Fichte: una ontologia trascendentale della relazione*, in: CARRANO A, IVALDO M. (a c. di) (2019), pp. 47-58.

¹⁰³ Ivi, p. 723. Sulla specificità dell'ontologia trascendentale si veda la monografia di Gabriel dedicata proprio a questo tema: GABRIEL M. (2013), pp. 9-20 – Qui leggiamo che l'ontologia trascendentale indaga la condizione ontologica delle nostre condizioni d'accesso all'essere, a ciò che è, a partire dal riconoscimento che il sapere, nella forma del soggetto che conosce, esiste, è parte effettiva del mondo. Tuttavia, l'autore non crede che la filosofia di Fichte (come quelle di Schelling e Hegel) possa essere considerata una vera e propria forma di ontologia trascendentale per via del contesto onto-teologico di cui si coloriva il dibattito post-kantiano. Si veda, infine, il dettagliato studio sulle diverse interpretazioni della dottrina dell'essere di Fichte: GERTEN M. (2008). DS 1804², p. 92.

¹⁰⁵ Ivi, p. 95. A tal proposito scrive Fichte nell'esposizione di Erlangen: «[...] la luce in sé stessa è al contempo *uno e parti*, e cioè in sé stessa, dal momento che è posta in modo assolutamente immanente. Uno delle parti, parti dell'uno, assolutamente in un sol colpo: nel vedere di questo vedere si dà l'*io assoluto*» (GA II, 9, p. 298)

renderebbe trascendente e empirico. In sostanza, lo scopo di Fichte e Reinhold è lo stesso, ma evidentemente le modalità di “conoscenza” dell’assoluto sono diverse. Entrambi gli autori, uniti da tempo dalla ricerca del principio primo, provano a concepirlo pur riconoscendo e tenendo ferma la sua inconcepibilità. Ciò che differisce è, come cercheremo qui di chiarire, il metodo: se per Reinhold il vero originario è inconcepibile perché è la *Realität* che in un certo senso trascende (e possibilizza) la *Wirklichkeit*, per Fichte inconcepibile assume un significato tutto diverso: inconcepibile è l’assoluto in quanto assoluta immanenza che trascende il mero pensiero logico che priva di vita il concetto – inteso in senso trascendentale in quanto *Durch*, medio vivo tra unità e molteplicità. Riferendosi molto verosimilmente sia alla kantiana *Erklärung* sia alla “rivalutazione” della logica di Bardili e Reinhold, nel *Privatissimus* leggiamo:

Il *pensiero logico*, prima uccide il concetto, poi si determina al pensatore: poiché questo è così, allora io *devo* [so *muß* ich] farlo. Egli dice di *dovere* [*muß*], perciò non *deve* [*muß*] veramente. Il W.L. *deve* [*muß*] in modo tale, da non poter nemmeno riflettere il suo *dovere* [*Müssen*]: questo segue da sé, proprio come la vita empirica, quando uno vi è *immerso*. Perciò il W.L. *non pensa, ma guarda*¹⁰⁶.

Il pensiero logico, trattando il concetto in modo solo strumentale, si mantiene all’esterno della vita del concetto. Il pensiero logico *deve* (*muß*), la WL, come vedremo, *deve* (*soll*). La dottrina della scienza, in quanto riflessione, *sguardo*, sul passaggio dal molteplice all’unità e dall’unità al molteplice, si situa precisamente punto (•) di unità tra l’unità sostanziale (L) e il principio della disgiunzione (C) – $WL = (L \bullet C)$. Tale riconduzione e insieme deduzione non può che avvenire in modo mediato, attraverso una ricostruzione (*Nachkonstruktion*), attraverso cioè un concepire. Per mezzo di una ulteriore radicalizzazione della correlazione tra unità e disgiunzioni (*Sonderungen*), nella deduzione genetica della fattualità del sapere considerato fenomeno esplicativo del principio, emergono i due elementi principali sui quali si innesta il movimento ascendente che, nel loro reciproco determinarsi, devono essere penetrati geneticamente per mezzo del superamento della loro fattualità. Questi elementi, il concetto e la luce¹⁰⁷, a ben guardare, prefigurano la dialettica tra *realismo* e *idealismo*, considerate

¹⁰⁶ GA II, 6, p. 347; PRV, pp. 102 ss.

¹⁰⁷ Ci concentreremo su questi elementi anche nel prossimo capitolo in cui tratteremo i principi trascendentali del sapere-immagine, considerando quest’ultimo una “risposta” ai limiti che il sapere incontra nel tentativo di concepire l’assoluto. Fichte apre la decima lezione della *WL 1804²* scrivendo: «Il nostro prossimo compito adesso è chiaramente determinato: vedere L come principio genetico di C e viceversa, ossia trovare l’unità e la distinzione di entrambi» (DS 1804², p. 165). Per approfondimenti rinviamo intanto a: MOISO F. (1988).

posizioni fattuali che la dottrina della scienza deve superare. Diversamente da Asmuth¹⁰⁸, noi considereremo la trattazione della relazione tra idealismo e realismo interna alla WL propriamente detta, non una propedeutica ad essa. In particolare, ci situiamo adesso nel mezzo di quella che Fichte chiama “Dottrina della ragione e della verità”. Certo è che, come anche ci chiarisce Bertinetto, tutta la prima parte della *WL 1804*², quindi dalla lezione I alla lezione XIV – la XV, così come la XXVIII, costituisce un discorso a parte – «nonostante lo scioglimento dialettico della contrapposizione tra idealismo e realismo, rimane vincolata a una proiezione *per hiatus irrationale*. La visione di un *Esse da sé*, a partire dal sé, mediante sé, cioè di un essere che costruisce se stesso e che non si distingue dal pensiero, dipende infatti dalla costruzione del filosofo, cioè dalla coscienza che proietta l’essere come incostruibile e come auto-costruente»¹⁰⁹. Purtuttavia, dopo i Prolegomeni, si giunge a un ulteriore livello di “genetizzazione” che si realizza a mezzo dell’affermazione della sottrazione del concetto dinnanzi alla visione dell’assoluto in quanto “luce assoluta”. Inconcepibile, si badi bene, non indica una qualità dell’assoluto in quanto assoluto, come nel caso del realismo razionale, bensì si configura come un carattere della coscienza pensante di fronte allo sforzo, allo *Streben*, di pensare ciò che al pensiero non è possibile pensare. Questo sarebbe dunque lo scacco del sistema realistico di Reinhold, che, incastrato nella fattualità della presupposizione del *Denken, als Denken*, ascrive a questo lo stato di coscienza proprio del filosofo¹¹⁰. Eccoci arrivati, consci della “fattualità” delle nostre argomentazioni, al centro nevralgico della nostra attuale analisi: la ricerca genetica del – sembra un paradosso – *concetto di inconcepibile* conduce Fichte all’appropriazione e alla negazione dei possibili modi di pensare il rapporto tra concetto, luogo (o forse dovremmo dire luoghi) di manifestazione dell’evidenza, e luce, cioè

¹⁰⁸ Cfr. ASMUTH C. (1999a), pp. 243. Asmuth intende la dialettica idealismo-realismo come la seconda parte della propedeutica alla WL che segue quella in cui l’assoluto viene inserito in una dimensione di assoluta immanenza.

¹⁰⁹ BERTINETTO A. (2010), p. 200.

¹¹⁰ Ci chiarisce D’Alfonso che, per Fichte, infatti «non esiste un concetto adeguato al gesto dell’io di cogliere se stesso, poiché quando si dice “io”, lo si è già perso e si è già scaduti sul piano dell’io empirico. Con il concetto di inconcepibile si nomina quindi uno scacco della nostra struttura conoscitiva, il limite della nostra capacità performativa e concettuale. Per contro però proprio alla luce di questo fuoco ideale si forgia lo strumento conoscitivo più solido: la certezza propria dell’evidenza, segno inequivocabile della verità. Non c’è infatti nessuna struttura concettuale adeguata ad illustrare in che cosa consista l’evidenza di ciò che ci appare come vero: possiamo, per esempio ripetere la dimostrazione del teorema di Pitagora cento volte, e non essere ancora convinti che l’ampiezza del quadrato avente come base l’ipotenusa sia pari a quella dei due quadrati aventi come base i due lati del triangolo. Alla centounesima [forse! – S. T.] ci coglie l’evidenza di questa verità. Descrivere concettualmente il carattere di tale evidenza non è possibile. Si possono descrivere i passaggi necessari (o forse sarebbe meglio dire massimamente adeguati a conseguirla), che poi altro non sono che quanto viene chiamato dimostrazione del teorema, ma questo non chiarisce affatto in che cosa consista in sé l’evidenza di una verità e da che cosa essa effettivamente scaturisca. Il fatto dell’evidenza è inconcettualizzabile, ossia inconcepibile. In questa versione della dottrina della scienza, ciò di fronte a cui il concetto con ogni evidenza si annienta e che quindi si presenta in maniera immediata come scaturigine dell’evidenza (della *Klarheit* dello *Einleuchten*) Fichte lo chiama *luce*» – D’ALFONSO M. V. (2002a), p. 456. A tal proposito si vedano anche le illuminanti riflessioni di Ferraguto sul non-concettuale in Fichte: FERRAGUTO F. (2010b).

l'origine princip(i)ale dell'evidenza. A tal proposito chiarisce Fichte: «Corollario: allora inconcepibile = immutabile, concetto = mutevole»¹¹¹. La luce, indipendentemente dalla nostra visione, si disgiunge in pensare e essere che, per l'appunto, è una disgiunzione che deve rimanere salda in quanto vera in sé. Il concetto in sé è invece un medio (*Durich*), che sta tra la luce e la sua visione: il concetto non è mai in sé sussistente, è invece un *Un-per-l'altro*. Luce e concetto, a livello fattuale, rimangono disgiunti, quindi lo scopo della dottrina della scienza è trovare la loro unità, considerando la luce principio genetico del concetto e il concetto principio genetico della luce. La luce concepita in quanto assolutamente inconcepibile, nel rappresentare la negazione del concetto, si rivela in realtà la *posizione suprema*, che noi non «concepiamo neppure, piuttosto la *possediamo* e la *siamo*»¹¹². La luce *vive* sia in modo interiore, respingendo la visione e non già come mero sussistere in sé, sia in modo esteriore, cioè nella nostra visione. Difendendosi dalle accuse di vuotezza mossegli prima da Jacobi poi da Hegel chiarisce Fichte che, in tal modo, ovvero considerando la luce nella sua assoluta vita interiore,

la realtà come effettiva, vera realtà è stata dedotta. D'ora in poi nessuno scambierà questa realtà con E. (Oggettività); quest'ultimo è un *sussistere-per-se* e *riposar-su-di-sé* in sé chiuso e perciò morto. Quella prima [la realtà effettiva] spetta solo alla vita, e la vita solo a essa, ed essa non può altro che vivere. In tal modo il nostro sistema, poiché ha fatto della vita stessa la sua radice, è preservato dalla morte che da ultimo coglie alla radice in un qualche suo punto ogni sistema senza eccezione¹¹³.

Luce è vita. Vita è vivere. La vita, in quanto inoggettivabile, non è mero essere¹¹⁴, ma sinergia di essere e divenire. Né tantomeno essa si configura come il mero risultato della riflessione del soggetto conoscente o il vuoto contenuto della speculazione, bensì ne rappresenta l'origine e il/la fine. Potremmo quindi dire che i Prolegomeni hanno già anticipato, sebbene in modo “statico”, la genesi ultima a cui il filosofo trascendentale deve pervenire: la luce è il principio sia di se stessa sia delle sue disgiunzioni, infatti il concetto è insieme posto e annientato nel, per dir così, venire alla luce della luce nella sua intima *Klarheit*. L'urgenza che ora si presenta è quella di penetrare geneticamente l'unità di riflessione e

¹¹¹ DS 1804², p. 95.

¹¹² Ivi, p. 166.

¹¹³ Ivi, p. 96.

¹¹⁴ Spiega così Rametta la differenza tra dogmatismo (sia esso idealismo o realismo) e filosofia trascendentale: «[nel dogmatismo] l'essere appare come risultato di un vedere opaco, di un vedere che non è vedere poiché non vede se stesso, e dunque si fraintende e ipostatizza in forma di essere. La sequenza appare strutturata geneticamente, pur nella sua valenza 'negativa': non l'essere che è morte uccide il vedere; bensì all'opposto il vedere, che non è in grado di cogliere se stesso nel suo trascendentale scaturire, genera necessariamente [...] l'essere; e poiché l'essere proviene da un irrigidimento e da un arresto del vedere, esso è necessariamente “morto”, anzi la morte stessa» – RAMETTA G. (1995), p. 34. Sulla visione dell'essere in questa esposizione: LUTTERFELDS W. (1994); IVALDO M. (1998).

immediatezza in seno al fenomeno dell'evidenza genetica, passando a rassegna le diverse forme di *idealismi* e *realismi* che tentano di sciogliere il rapporto tra concetto e luce. Fichte avvia la sua analisi con la confutazione dell'*idealismo inferiore*: questo, potremmo semplificare, si pone dalla parte del concetto, ponendo in esso la realtà e assolutizzandolo in forma di ragione, confondendolo cioè con il principio autonomo e auto-esplicativo¹¹⁵. La prospettiva idealistica, infatti, è fondata sulla presupposizione problematica, a-principiata se non in se stessa, di un essere colto in una «forma esistenziale emanente». Questo essere solo “esteriore” viene considerato assoluto e a sua volta rende la ragione, che invero è un medio (*Durch*), assoluta. L'*idealismo* si pone in questo modo al di fuori dell'evidenza, sebbene questa rimandi immediatamente – e non in modo mediato! – solo ed esclusivamente all'assoluto¹¹⁶. L'*idealismo* finisce per “uccidere” la vita della ragione, ponendola come un mero presupposto. A mezzo della struttura problematica del sapere che si costruisce sul *Sollen* – su cui ci soffermeremo più avanti¹¹⁷ – che rende la dottrina della scienza una “filosofia della libertà”, scrive Fichte, sempre riferendosi all'*idealismo ingenuo*:

Esso *costruisce un medio vivo*, e fa questo in maniera *problematica*, se questo *deve* essere [*soll sein*], ne segue allora l'*esistenza* della vita. È immediatamente chiaro, e io Vi esorto a riconoscerlo e vederlo, che un *deve* [*soll*] problematico non si fonda su alcunché di esistente, ma è semplicemente nel *concetto*, e svanisce quando svanisce il concetto: e di conseguenza in esso, in questo «*deve*», il concetto si presenta come puro ed esistente in sé, in quanto creatore e sostegno, a partire da sé, da sé, mediante sé. Il *deve* è proprio l'immediata espressione della sua autosufficienza; ma se la sua forma e la sua essenza interiore è autosufficiente, allora è autosufficiente anche il suo contenuto; perciò, l'esistenza di un medio si annuncia qui come assoluta e *a priori*, assolutamente non fondata a sua volta su di un'altra esistenza effettiva che la precederebbe¹¹⁸.

All'interno del nostro studio dovrebbe esser già chiaro, ma con Fichte: «va solo ancora aggiunto [...] che la prospettiva ideale, poiché presuppone un essere fattuale, non confluisce puramente nella genesi, perciò essa non è il vero punto di vista della dottrina della scienza»; considerare la WL *idealismo*, ovvero una visione che crea se stessa, è in realtà un fraintendimento della vera prospettiva trascendentale, tipico di chi, come Reinhold, non

¹¹⁵ Chiarisce Pulder: «Die eigentlich erste Instanz dieses Idealismusmodells ist demnach gar nicht der rein formale Begriff. Es ist das dem energischen Denken selbst zukommende, ihm also inwendige und damit nicht weniger als die Form ideale Leben des Denkens» – PULDER V. (2013), p. 407.

¹¹⁶ In relazione al sapere-immagine, che sarà il contenuto del prossimo capitolo, accenna qui Fichte che la ragione «vive solo *in quanto* assoluta (nell'immagine di questo “in quanto” [*im Bilde dieses Als*]); così essa non vive in modo assoluto, la sua vita o la sua assolutezza sono esse stesse mediate attraverso un *medio* superiore, di cui essa, da questo punto di vista, è solo il posterius» (DS 1804², p. 184; trad. leggermente modificata).

¹¹⁷ Cfr. *Infra*, pp. 200-204.

¹¹⁸ Ivi, p. 181. Si veda a tal proposito anche la lezione XIV della *WL 1805* (GA II, 9, pp. 243-247). Sul *Sollen* si veda intanto l'*Introduzione* di D'Alfonso in: DS 1804², pp. 15-45, qui pp. 35-36.

conosce la vera dottrina della scienza, tanto da non essere in grado nemmeno di formulare una chiara accusa¹¹⁹. Se da una parte l'*idealismo inferiore* assolutizza la forma della manifestazione dell'evidenza, il *realismo inferiore* vi si contrappone specularmente, rendendo assoluto il contenuto – il *realismo*, dunque, assolutizza la luce, la vita in sé –, ma in questo modo nega il suo proprio fondamento, dacché il contenuto è stato comunque ottenuto per mezzo della forma¹²⁰. Dal punto di vista fattuale, infatti, l'assoluto, nella sua purezza, è il pensiero puro e il prodotto di questo pensiero porta in sé l'oggettività¹²¹. Entrambe le prospettive, con tutta evidenza, sono e rimangono unilaterali, perciò fattuali: la prima riconosce infatti la vita solo come assolutamente *emanente*, la seconda riconosce la vita solo come assolutamente *immanente*. Il *realismo*, in definitiva, non rende giustificazione della intellesione del contenuto che, come nel caso della forma nell'*idealismo*, viene semplicemente presupposto. Eppure, nel procedere genetico della dottrina della scienza, è il *realismo* a dover essere tenuto in considerazione, perché, al contrario dell'*idealismo*, dal quale occorre dunque astrarre completamente, istituisce perlomeno una relazione negativa con la possibilità di costruire concettualmente la vita in sé, cioè con la propria serie ideale¹²². La verità in sé presupposta dal *realismo* «si manifest[a] nella *vita assoluta*, perché, proprio come quella, la vita è ciò che è fondato in se stesso e da se stesso è sostenuto e sorretto». L'*idealismo*, invece, trovando immediatamente l'in-sé nella ragione, non ha un termine di contrapposizione. Infatti, la *ri-costruzione* dell'*idealismo* diviene in un certo senso *pre-costruzione* che esclude e ignora l'essere del suo opposto. In ogni caso, come già accennato, «tanto l'idealismo quanto il realismo, si fonda[no] su di una presupposizione; queste due presupposizioni, nella loro fatticità [...] si fonda[no] su di una *massima interna* che era senza dubbio propria al soggetto

¹¹⁹ DS 1804², p. 184.

¹²⁰ SCHMIDT A. (2004b), pp. 78 ss.. In particolare lo studioso spiega in relazione al rapporto forma- contenuto: «wenn wir den Inhalt gegen die Form ausspielen, zerstören wir auch den Inhalt, den wir ja mittels der Form allererst gewonnen haben. Insofern der Realismus sich aber de facto auf den Inhalt beruft, kann er auch die Form, die vom Inhalt nicht zu trennen ist, nicht leugnen» (ivi, p. 78).

¹²¹ Cfr. la lezione XI della *WL 1805* (GA II, 9, pp. 228-232).

¹²² «Finora tutte le espressioni della dottrina della scienza hanno indicato una preferenza per il punto di vista realistico, e la legittimità di questa preferenza si è mostrata anche dal fatto che l'idealismo rende impossibile perfino l'essere contrapposto come essere, quindi è decisamente *unilaterale*: per contro il realismo lascia incontestato l'essere del suo opposto. Solo che ne fa un essere *inconcepibile*, e con ciò palesa [...] la sua inadeguatezza a essere principio della dottrina della scienza, in cui tutto deve essere colto geneticamente» (DS 1804², p. 189). È interessante, a tal proposito, che, nel dialogo tra autore e lettore del *Sonnenklarer Bericht*, Fichte prende in considerazione le probabili obiezioni di “un lettore (che per giunta può essere un filosofo rinomato nel suo paese)”, che, ascoltando/leggendo il rapporto sulla dottrina della scienza con occhio realistico, potrebbe affermare: «Io procedo sempre da una realtà in sé e per sé, da un *essere assoluto*. Più in alto non posso e non voglio arrivare. La differenza che tu fai tra una realtà in sé e una per noi e l'astrazione nella prima che tu compi [...] me la devi prima dimostrare». Un altro lettore – per Fichte “più ragionevole” direbbe invece: «Per me, voglio rinunciare alla tua restrizione di parlare solo di una realtà per noi solo a condizione che tu stesso vi rimanga fedele e non menzioni la realtà in sé né nel bene né nel male. Ma appena fuoriesci dai tuoi limiti ed effettui una deduzione a svantaggio dell'ultima, anch'io ti pianterò in asso» (GA I, 7, pp. 202-203; SDS, p. 501-502).

pensante»¹²³. Tale affermazione non ci stupisce in relazione all'*idealismo*, ma è inaspettata per il *realismo* che nega la possibilità dell'essere concepibile e della deducibilità, arrestandosi alla dimensione d'inconcepibilità. Il contrasto tra *idealismo* e *realismo* può essere risolto solo grazie a una «formulazione di una legge delle massime stesse», alla quale solo la dottrina della scienza può assurgere. Come chiarisce Fichte, l'indagine su *idealismo* e *realismo inferiori* (o potremmo chiamarli “ingenui?”), non ha «nulla a che fare con la critica dei sistemi; essi sono invece l'idealismo e il realismo naturali che, senza alcuna nostra aggiunta cosciente, si mostrano nel sapere ordinario, o almeno nelle sue esteriorizzazione e apparizioni dedotte»¹²⁴, sempre perché il punto di partenza della filosofia non può che essere l'esperienza quotidiana della vita. Tali prospettive entrano nella filosofia, cioè nella dottrina della scienza, dal momento che questa si impegna a dedurli nella loro natura di disgiunzioni e sguardi parziali (unilateralità) del sapere ordinario e diventano suoi punti di riferimento finché non viene raggiunta l'unità originaria. Elevandoci al di sopra di entrambi questi punti di vista, cioè vedendo il vedere, si ricavano i loro principi che sono relativi e al contempo reciproci¹²⁵. Procedere, per mezzo della radicalizzazione della riflessione, oltre la fatticità del *realismo* per cogliere la sua genesi – e per coglierlo in contraddizione con se stesso – richiede ai “realizzatori” della dottrina della scienza, quindi oltre a Fichte anche agli uditori-lettori, e a noi che ne stiamo trattando, di riflettere sull'affermazione dell'in-sé come assolutamente indipendente da ogni dire e pensare. L'in-sé può essere “descritto” solo come ciò che elimina il suo pensiero. Riflettendo sull'in-sé non come fatto assoluto, bensì come ciò che annienta il non in sé, cioè ogni costruire, il *realismo* viene penetrato nella sua qualità interna, approfondito nella sua genesi e si rivela un *realismo superiore*¹²⁶. È qui che viene avviata invece la «critica dei sistemi», dal momento che possiamo identificare il *realismo superiore* con quello di Reinhold e il successivo *idealismo superiore* con la filosofia di Schelling.

Il *realismo superiore* si distingue da quello *inferiore*, nella misura in cui l'assoluto non si configura solo come annientante il pensiero, ma anche al contempo come pensiero, cioè in quanto intuizione assoluta, luce pura che sembra libera da qualsiasi forma di soggettività finita. All'autocostruzione dell'in-sé, infatti, si lega un'intuizione assoluta, cioè l'evidenza

¹²³ DS 1804², p. 188.

¹²⁴ Ivi, p. 193. La nostra tesi per cui con la confutazione di idealismo e realismo ci troviamo già all'interno della WL *strictu sensu* è confermata dalla affermazione che introduce questa citazione; scrive Fichte: «Giunti nel perimetro della scienza stessa [cioè della dottrina della scienza – S. T.] non abbiamo più nulla a che vedere con la critica dei sistemi [...]» (corsivo mio).

¹²⁵ Chiarisce questo aspetto Asmuth quando scrive: «Idealismus und Realismus ersetzen *Leben des Lichts* und *Begriff des Lichts* als die Wendepunkte, zwischen denen sich die Wissenschaftslehre bewegt» – ASMUTH C. (1999a), p. 236.

¹²⁶ Cfr. BLU I, p. 109.

dell'impossibilità di una costruzione concettuale dell'in-sé. Tuttavia, questo *realismo* si mostra una forma di mal celato *idealismo*, dal momento che trasferisce il contenuto di coscienza su quello veritativo posto, o meglio presupposto, come principio: l'assoluto si manifesta comunque nella riflessione, dalla quale non possiamo uscire, e alla quale l'assoluto in-sé è necessariamente subordinato («nel pensare, il pensare si annienta nell'in-sé»). Se l'assoluto nella sua trascendenza si deve manifestare *realmente* nel concetto, allora l'evidenza in esso deve essere genetica, vivente, “carismatica”. Ecco perché, a questa forma di *realismo*, segue in risposta l'*idealismo superiore* che insiste sull'esigenza del pensare, o meglio dell'aver pensato, l'in-sé come annientare di qualsiasi costruzione. È stato infatti necessario riflettere energicamente su di esso per comprenderlo come assoluta auto-costruzione: l'idealismo in questo ultimo caso concepisce la genesi ultima per mezzo dell'autocoscienza in quanto principio assoluto, ma il suo limite, che lo rende di nuovo fattuale, è che non mostra *come* l'autocoscienza sia il principio genetico dell'in-sé, bensì la pone in modo assoluto come principio ipostatizzato da cui deduce le due disgiunzioni fondamentali (in sé e soggettività). Questo *idealismo* si distingue dalla sua precedente versione perché pone a principio non la ragione, ma l'intuizione immediata della riflessione, cioè esattamente ciò che faceva entrare il *realismo superiore* in una contraddizione interna. L'*idealismo* riconosce l'insuperabilità della coscienza ma, identificando questa con l'assoluto, la pone come fatto e rende fattuale, di conseguenza, lo stesso principio genetico.

È interessante notare a questo punto che Fichte chiama ‘io assoluto’ il principio dell'*idealismo superiore*, ma subito dopo viene chiarito che questo non ha da essere identificato, e quindi confuso, con quello della *Grundlage*: l'io assoluto dell'*idealismo superiore* è un semplice fatto, al contrario la *WL 1794/95* non resta ancorata alla certezza fattuale dell’“io sono” ricavata dal riconoscimento della validità del principio di identità $A=A$, bensì la dottrina della scienza “oltrepassa” questo fatto giungendo alla sua *Tathandlung*. Come ci chiarisce Schmidt, la critica all'*idealismo superiore* non rappresenta nessun argomento a favore dell'affermazione di un assoluto al di là (*jenseits*) della *Tathandlung*; al contrario, sembra proprio che l'assoluto della *WL 1804*² debba essere identificato con la *Tathandlung* della *WL 1794/95*¹²⁷. Secondo quanto affermato sopra, essendo la *Tathandlung* la vera genesi, l'assoluto in quanto tale può essere ottenuto solo in essa (*bei dieser Genesis*), alla quale dobbiamo rivolgere tutta la nostra attenzione¹²⁸.

¹²⁷ SCHMIDT A. (2004b), pp. 80-81.

¹²⁸ GA II, 9, p. 298. In generale la lezione XXVI della *WL 1805* è molto importante perché chiarisce ulteriormente il rapporto dialettico tra immediatezza e riflessione (cfr. GA II, 9, pp. 295-298).

Il *realismo* (genesi della vita) e l'*idealismo* (genesi del concetto) debbono essere presi in considerazione fino al raggiungimento del loro principio d'unità, per porre le condizioni di possibilità della pensabilità dell'assoluto in modo genetico, che consiste in una visione «della costruzione-di-se-stesso dell'in-sé»¹²⁹. Il realismo di Reinhold e Bardili, per ricollegarci – finalmente! – alla citazione da cui abbiamo avviato la presente “analisi circolare”, sarebbe, secondo l'interpretazione di Fichte, costruito a partire da un principio «sospeso per aria» e non giustificato trascendentalmente; da queste mancanze sorge un realismo costruito sul nulla assoluto che diviene un «quasi idealismo» perché, nel rinnegare con forza qualsiasi forma di idealismo – da qui il quasi – non si rende conto, non prendendo in considerazione la «coscienza» che gli venne «da me [da Fichte – S. T.] ricordata», che il *Denken als Denken* posto a principio proviene in realtà «dall'energia della riflessione» e si configura come un, per dir così, “incosciente” contenuto di coscienza¹³⁰.

Smascherate le contraddizioni del realismo razionale – considerato da Fichte un *realismo superiore* – con “occhio idealistico”, grazie al quale si riafferma l'inevitabile ruolo del pensiero pensante, di cui si serve la stessa prospettiva realistica, un'altra, ultima forma di *realismo*, il *realismo supremo* (così traduce D'Alfonso *der höchste Realismus*) – il più alto punto di vista della speculazione trascendentalmente condotta – si ri-afferma e afferma, arrendocisi, il pensiero dell'*a-sé*¹³¹ (*Ansich*) con cui viene concepito l'assoluto, inteso come esclusione per antonomasia del pensiero, a dire cioè esistente e sussistente autonomamente, a prescindere dal fatto che lo si pensi o meno. Il *realismo supremo* indica il punto d'arrivo, potremmo dire il termine, ma non già il compimento, della complessa dialettica tra punto di vista idealistico e punto di visto realistico. Il *realismo supremo* si configura così come il traguardo illusorio della “corsa all'assoluto”, illusorio perché, a ben guardare, non riesce a costituire la sintesi delle due posizioni tra loro contrapposte. Scrive Fichte:

Per come lo si voglia cogliere, l'*a-sé* [che il supremo realismo pone come assoluto – S. T.] è comunque sempre un *non non-a-sé*, quindi è determinato attraverso la negazione di un a lui contrapposto, e, in quanto *a-sé*, esso stesso è un relativo, unità di una dualità e viceversa. È di sicuro un principio propriamente sintetico e analitico allo stesso tempo, come da sempre cercato, ma tuttavia non costituisce una vera unità autonoma, perché l'unità si lascia cogliere solo attraverso la *dualità*: sebbene certo anche la dualità si lasci cogliere e chiarire completamente solo attraverso l'unità. In una parola, l'*a-sé*, indagato più nel profondo, non è un *a-sé*, non è un assoluto, perché non è vera unità e perfino il nostro realismo non è penetrato nell'assoluto¹³².

¹²⁹ DS 1804², p. 208.

¹³⁰ Questa critica era già stata un tema centrale dell'*Antwortsschreiben*.

¹³¹ Cfr. D'ALFONSO M. V. (2002a), p. 457.

¹³² Ivi, p. 225. Ho sostituito “in sé” (*in sich*) con “a sé” (*an sich*).

L'*a-sé* affermato da questo più elevato *realismo* non è il vero assoluto perché non è sciolto da tutto, non è un “a-sé in-sé”, ma emerge, anche in questo caso – come in tutte le forme di realismo finora prese in considerazione – in relazione al suo opposto, ovvero in relazione al *non-a-sé*, a cui è necessariamente legato e di cui ha bisogno per darsi come contenuto di coscienza. L'inconcepibilità, baluardo dei diversi *realismi*, è determinata da e in un'unità che è in realtà un *proiectum per hiatum irrationalem* fondata solo ed esclusivamente sulla coscienza immediata, che è a un tempo il punto di partenza della pensabilità dell'*Ansich*. Anch'esso si rivela dunque un contenuto di coscienza, nonostante la pretesa di escluderla. Infatti, la riflessione sull'*a-sé* è stata avviata in base a una coscienza che, se non *reale*, era almeno *possibile*. Ci troviamo, per l'ennesima volta, all'interno di un punto di vista di stampo apparentemente realistico, ma che, analizzato più in profondità e a partire da se stesso, ovvero nella sua immediata pretesa di esclusione della coscienza, si svela nella sua vera natura di *idealismo mascherato*, dacché nel suo fondamento è nuovamente fattuale e *projecto per hiatum*. Secondo la sua stessa regola, il *realismo supremo* è da abbandonare perché l'*a-sé* non è autentica unità, non è autonomo, ma può stare solo all'interno di un rapporto di negazione e relazione.

Ebbene, giunti al termine della dialettica tra *idealismo* e *realismo* risulta chiaro che, anche nelle loro forme più elevate, essi sono punti di vista da tenere in considerazione in vista del loro superamento dialettico, cioè sono senza dubbio punti di riferimento per lo sviluppo della dottrina della scienza, la quale però, come leggiamo nella *WL 1805*, non coincide con nessuno dei due, bensì è il risultato della loro unificazione. Con le parole di Fichte:

1.). L'oggettività nella sua essenza interna è concetto, al contrario dell'essere in sé. L'oggettività dell'essere è impossibile [...] 2.). L'oggettività nella sua assolutezza è l'esistere dell'assoluto; l'assoluto esiste dunque assolutamente *in quanto [als]* concetto, e sempre *in quanto* concetto indissolubile [*unauflösbar*]. Il suo concetto è il suo esistere; e il suo esistere il suo concetto. [...] Dio è *concetto*; non lo diventa né attraverso se stesso né tantomeno attraverso Noi. L'esistente *realiter* [è] il concetto divino. Unione di realismo e idealismo¹³³.

Dio, l'assoluto, esiste in quanto concetto perché questo presuppone il suo esistere, l'unica, per dir così, “oggettività inoggettivabile”. Il rapporto tra concetto e luce, fin qui solo accennato, diventerà più chiaro nella trattazione del sapere-immagine. Per ora, per restare nel perimetro della nostra attuale trattazione, ci interessa sapere che *realismo* e *idealismo* debbono essere uniti per giungere al principio genetico del sapere. Come visto già a partire dall'istanza critica che l'*idealismo superiore* muove al *realismo superiore*, non si può *intelligere*, comprendere,

¹³³ GA II, 9, p. 258 (primi due corsivi miei, terzo dei curatori).

senza esserne consci, su questo Fichte è chiaro, ma il fondamento della verità in quanto verità non giace affatto nella coscienza, bensì nella verità stessa, sicché dalla verità dobbiamo sempre sottrarre la coscienza¹³⁴. Questa è e resta solo il fenomeno esteriore della verità, dal quale non è possibile uscire e per mezzo del quale viene indicato anche il fondamento. Nella coscienza abita un “senso per la verità”, ma la coscienza «non può inverare nulla secondo la dimostrazione della dottrina della scienza, perciò dove il discorso deve vertere sulla verità, bisogna respingerla e farne astrazione»¹³⁵. Il fondamento della verità in quanto verità, *ça va sans dire*, è solo nella verità e non al di fuori di essa.

Possiamo a questo punto affermare con Ivaldo che la cura di Fichte degli anni cui ci riferiamo «è stata di confutare sia il realismo superiore (Jacobi-Bardili-Reinhold) sia l'idealismo superiore (Schelling-Hegel) e di sviluppare in maniera completa e caratterizzata la posizione sistematica trascendentale della *Wissenschaftslehre*»¹³⁶. Questa, dunque, per mezzo del reciproco compenetrarsi e superarsi di idealismo e realismo, della convivenza tra serie ideale e serie reale, può essere a ragione considerata, così come Fichte afferma già nella *Grundlage*, *ideal-realismo* o *real-idealismo*¹³⁷.

Dopo esserci occupati della confutazione del punto di vista *realistico* di Reinhold e Bardili e sulla scorta dei risultati ottenuti e delle tesi avanzate, nel prossimo paragrafo ripercorreremo brevemente, sempre a partire da alcuni riferimenti espliciti, le vicende principali che hanno condotto alla rottura definitiva tra Fichte e Schelling; quest'ultimo, sebbene con tutta evidenza non sia uno dei principali “protagonisti” della nostra indagine, ha senza dubbio esercitato una grande influenza sulla filosofia fichtiana che stiamo trattando.

¹³⁴ Cfr. DS 1804², pp. 159-163

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ IVALDO M. (1987), p. 103.

¹³⁷ Getta luce su questo aspetto, cioè sulla continuità del progetto fichtiano di un ideal-realismo, anche Günter Zöller che si riferisce soprattutto alla *Grundlage*: «Die fällige realistische Komplettierung des transzendentalen Idealismus versucht Fichte zunächst Idealismus-intern zu bewerkstelligen, durch die Konstruktion eines äquipromordialen Real-Idealismus und Ideal-Realismus. Doch unter dem Eindruck des frühen Schelling, der Kritizismus (Idealismus) und Dogmatismus (Realismus) zu gleichberechtigten Systemalternativen erklärt, konzidiert Fichte die formale Gleichursprünglichkeit von Ding-Philosophie und Ich-Philosophie, freilich nicht ohne - gegen Schelling - den materialen, existentiell-moralischen Vorsprung und Vorzug des Idealismus als Freiheitsphilosophie gegenüber dem Realismus als Unfreiheitsphilosophie zu reklamieren. Das Neben-, Mit-, Gegen- und Durcheinander von Idealismus und Realismus sollte die Fortentwicklung der nachkantischen Systeme nachhaltig und langfristig bestimmen - als interne Dialektik der beiden Systemformen bei Fichte, als Parallelität von Geistphilosophie und Naturphilosophie bei Schelling, aber auch als anti-idealisticer Neo-Dogmatismus und -Realismus bei Jacobi, Bardili und Reinhold» – ZÖLLER G. (2018b), p. 21.

3. La posizione antischellinghiana di Fichte

Il rapporto tra Fichte e Schelling vede, nel corso degli anni, diverse declinazioni e sfumature. Moiso, nelle primissime battute dell'introduzione alla sua eccezionale e insuperata raccolta dello scambio tra i due autori durante quella che possiamo chiamare la prima fase della polemica (1801-1802), afferma che «attorno al maestro di Jena e al suo appena ventenne “collaboratore” [...] si compie la svolta decisiva dall'illuminismo al romanticismo»¹³⁸. L'entusiasmante armonia tra le loro concezioni filosofiche che caratterizza la seconda metà degli anni 90 del 700, e in particolare lo scritto schellinghiano *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (1797-1798)¹³⁹, avrà però breve vita. Ed è proprio nel vivo della polemica, o meglio nei suoi effetti, che dobbiamo cercare l'accesso diretto alla questione che a noi interessa, evitando di dover ricorrere poi a uscite d'emergenza da labirinti che ci condurrebbero lontano dalla meta della nostra ricerca. Certo è che, come giustamente ci segnalano diversi interpreti, le radici della rottura tra Fichte e Schelling risalgono invero agli esordi dello scambio tra i due, tanto che, a più di duecento anni di distanza, possiamo considerare, senza troppe riserve, solo apparente anche il loro temporaneo accordo¹⁴⁰. Ebbene, addentrarsi nella lettura del fitto e proteiforme dialogo tra Fichte e Schelling e delle fonti, primarie e critiche, inerenti al tema porta con sé la necessità di selezionare con cura gli embricati nodi teoretici che alimentano la controversia tra i due filosofi, ancora latente al tempo delle loro critiche al realismo razionale precedentemente trattate.

Come chiaro dalla collocazione strategica del presente paragrafo, ciò su cui intendiamo focalizzare l'attenzione è la distinzione tra quello che Fichte chiama *idealismo superiore* e la

¹³⁸ FS, p. 9. Consigliamo l'approfondimento della ricostruzione offerta da Moiso e la lettura dello scambio epistolare tra Fichte e Schelling e dei loro scritti polemici. L'ultima lettera riportata da Moiso nella sua raccolta è datata 25 gennaio 1802; la lettera è di Schelling e si conclude con l'auspicio di incontrare Fichte di persona. Questa lettera non ebbe risposta, pertanto Moiso concludeva che il soggiorno di Schelling a Berlino nel maggio dello stesso anno non ebbe l'esito sperato. Ciononostante, in una lettera a Jacobi del 13 agosto 1802, Jean Paul parla di un breve incontro tra i due a Berlino o Dresda tutt'altro che pacifico (FG, 3, pp. 133-134). A proposito di questo incontro, D'Alfonso segnala anche un'annotazione fichtiana nella WL del 1811 (GA II, 12, p. 163) – cfr. D'ALFONSO M. V. (2002b), p. 387. Su Fichte e Schelling rinviamo anche a: VATER M., WOOD D. W. (2012) (a c. di) e al saggio di Brigita Gelžinytė *Fichte's Critique in Early Schelling and Hegel, or a Moment of Dead and Lost God that has to Remain but a Moment* in: TARLI S., PITILLO F., D'ALFONSO M. V. (2020), pp. 229-243.

¹³⁹ SHKA, I, 4, pp. 1-190. Il titolo originale dello scritto, pubblicato anonimo da Schelling in diverse sezioni nei quaderni del «Philosophisches Journal» degli anni 1797-1798, è *Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur*. Per maggiori indicazioni sulle vicende editoriali del saggio si veda l'introduzione dei curatori nell'edizione critica delle opere – ivi, pp. 3-55.

¹⁴⁰ Per Asmuth, ad esempio, il progetto filosofico di Schelling si distingue da quello di Fichte già a partire dal *Vom Ich* schellinghiano del 1795 (SHA I, 2, 77-176): «Schellings Ansatz unterscheidet sich, das ist meine Auffassung, schon vorher, nämlich bereits in der Schrift *Vom Ich* prinzipiell – in Anlage und Methode – vom transzendentalphilosophischen Projekt Fichtes. Schelling wollte stets eine absolute Metaphysik auch dann, wenn er sich der Begriffe der Wissenschaftslehre bediente, eine absolute Metaphysik, die der Wissenschaftslehrer Fichte als später als unkritisch zurückweisen musste und schließlich zurückgewiesen hat. Eine absolute Metaphysik freilich, in der sich der Verlorenheit der Moderne und die Verdunkelung der Rationalität eindrücklich zu Wort melden» – ASMUTH C. (2018), p. 125.

dottrina della scienza in quanto tale, distinzione inevitabilmente connessa ad altre motivazioni di attrito – come il rapporto della *Naturphilosophie* con la filosofia trascendentale¹⁴¹ – che non possiamo, per ovvie ragioni, approfondire. Per una questione di continuità argomentativa, ci sembra opportuno anzitutto riportare il riferimento di Fichte a Schelling nella XIV lezione della *WL 1804*²:

Questi [Schelling], lungi dall'aver visto l'assoluto annientamento di soggetto e oggetto, prende invece le mosse con una *synthesis post factum* e con questa operazione pensa di aver sconfitto la dottrina della scienza. Quindi si comporta nel modo seguente: dapprima ha imparato questo sintetizzare [di soggettività e oggettività – S. T.] dalla dottrina della scienza che lo *pratica*, se l'è ricordato, e ora pensa di essere dappiù *dicendo* ciò che quella *fa*. [...] L'oggetto della filosofia non consiste nel parlare della ragione dall'esterno, ma nell'esercitare l'essere razionali effettivamente e in tutta serietà¹⁴².

Oltre allo specifico statuto della filosofia trascendentale, in questo passaggio entra in gioco la considerazione fichtiana della filosofia dell'identità di Schelling, considerazione che nel corso degli anni non cambia. Infatti, è proprio a partire dal *System del transzendentalen Idealismus* e dalla *Darstellung meines Systems* che si può cogliere la differenza tra la dottrina della scienza e il sistema schellinghiano. Già nel 1801 Fichte metteva in dubbio la capacità di Schelling di comprendere autenticamente la prospettiva della WL e, in effetti, lo svolgersi della discussione tra i due ci permette di affermare che le riserve fichtiane non fossero infondate. Nello specifico, nella densa lettera in due parti che Fichte scrive a Schelling tra il maggio e l'agosto del 1801, viene anticipata la dialettica *idealismo-realismo* proprio in contrapposizione alla posizione schellinghiana:

Per quanto ho letto nel suo sistema, noi potremmo certo convenire sugli *oggetti*, ma in nessun modo sull'*esposizione* [...]. Io credo, ad esempio, e credo di poter dimostrare che il suo sistema in se stesso (senza sottaciute spiegazioni tratte dalle dottrine della scienza), non abbia evidenza [...]. Le questioni, se la dottrina della scienza prenda il sapere soggettivamente o oggettivamente, se sia idealismo o realismo, non hanno nessun senso; infatti queste distinzioni vengono fatte solo nella dottrina della scienza, non al di fuori e prima di essa; inoltre senza di essa rimangono incomprensibili. Non v'è nessun particolare idealismo o realismo che sussista

¹⁴¹ Così si esprime Fichte, in una lettera a Schelling del novembre del 1800, in relazione alla *Naturphilosophie*: «A proposito della sua opposizione di filosofia trascendentale e filosofia della natura, non sono ancora d'accordo con lei. Tutto pare riposare su una confusione tra attività *ideale* e *reale*, che ambedue abbiamo compiuto qua e là, e che io spero di eliminare del tutto mediante la nuova esposizione [si fa riferimento all'esposizione del 1801/1802]. Secondo me la *cosa* non sopraggiunge alla *coscienza*, né la *coscienza* alla *cosa*, ma ambedue sono immediatamente unificate nell'io, nell'*idealreale*, o *realideale*. Altro è la *realtà della natura*» (GA III, 4, p. 360; FS, p. 99). Sulla relazione tra filosofia della natura e filosofia trascendentale si vedano, ad esempio, oltre agli insuperati studi di Moiso: GIRNDT H. (1990); LAUTH (2004²); SCHNELL A. (2009b).

¹⁴² DS 1804², pp. 218-219.

per sé come *vero*, ma v'è sotto ogni rispetto solo una scienza, e questa è la dottrina della scienza¹⁴³.

Alla luce dei temi finora trattati, infatti, risulta impossibile trovare un punto di incontro tra la concezione fichtiana secondo cui la WL è la filosofia in quanto tale e la distinzione schellinghiana tra filosofia della natura, WL (che, sulla scia dell'*Erklärung* kantiana, sarebbe mera logica, una formale filosofia sulla filosofia) e filosofia trascendentale (o etica). Le perplessità di Fichte nella discussione con Schelling verso l'intenzione di quest'ultimo di completare il sistema "dall'esterno" diventano, nei testi di cui ci stiamo occupando, vere e proprie critiche funzionali alla netta distinzione tra WL e qualsiasi forma di idealismo derivante dell'innalzamento della ragione ad assoluto. L'immagine del "Polifemo senz'occhio" dei *Vorarbeiten gegen Schelling* del 1801¹⁴⁴ viene radicalizzata da Fichte, in particolar modo nella *WL 1805*, in cui Schelling viene considerato "non-intellettuale" (*inintellectuell*), irrazionale, «non solo non-razionale [*unvernünftig*], ma anche addirittura scriteriato» perché incapace di cogliere il proiettarsi della luce nella coscienza, grazie alla quale, come visto, si è in grado di *intelligere*¹⁴⁵. La *Projektion* della ragione verrebbe dunque ipostatizzata da Schelling che «non conosce il significato originario del *soggettivo* com'esso è in A, ma lo può cogliere solo in rapporto a un soggetto già presupposto (pensante nel pensiero)»¹⁴⁶.

Se tra il 1800 e il 1802 sembrava possibile perlomeno *cercare* un punto d'incontro tra la posizione sistematica di Fichte e quella di Schelling, l'interruzione dello scambio tra i due condurrà all'elaborazione di due dottrine inconciliabili sotto ogni punto di vista. Tuttavia, come ha segnalato Moiso nel suo studio che mette a confronto le posizioni di *Philosophie und Religion* di Schelling¹⁴⁷ e quelle della WL di Erlangen di Fichte, la filosofia schellinghiana continua a essere «un termine di confronto speculativo per scavare ancora più a fondo nelle questioni più ardue e fondamentali del rapporto tra l'assoluto e il pensiero», nel momento in cui l'*Identitätsphilosophie* viene identificata «come la *Blindheit*, la cecità che, come conseguenza di una suprema e in certo modo inevitabile illusione filosofica, finisce col colpire chi crede

¹⁴³ GA III, 5, p. 45; FS, p. 125. Questa lettera, in cui Fichte individua tra figure della coscienza (coscienza dell'assoluto = A; coscienza universale della ragione finita = B; coscienza individuale = C), viene analiticamente studiata in IVALDO M. (1987), pp. 172-174.

¹⁴⁴ GA II, 5, pp. 483-485; FS, pp. 165-167.

¹⁴⁵ GA II, 9, p. 213.

¹⁴⁶ GA II, 5, p. 484; FS, pp. 166. Si veda anche, nello stesso volume, *Zur Darstellung von Schellings Identitätssystem* (GA II, 5, pp. 487-508; FS, pp. 168-180).

¹⁴⁷ Cfr. SCW VI, pp. 11-70, qui p. 32 (la pubblicazione nella SHKA è del luglio 2021). Useremo la traduzione contenuta in: SFRL, pp. 33-76, qui pp. 48-49.

d'avanzare nella luce»¹⁴⁸. Per Fichte, in effetti, l'accesso al pensiero trascendentale, quindi l'accesso al "vedere", è precluso a chi non riesce a pensare un atto senza un agente. Nella WL è l'atto stesso, in quanto incondizionato, l'agente, mentre Schelling, sulla scia di Nicolai, penserebbe l'atto proprio come un cambiamento all'interno del tempo. Nel passo di *Philosophie und Religion* a cui Fichte si riferisce, Schelling, nel rispondere a Eschenmayer che confonderebbe la questione dell'autoconoscersi dell'assoluto e quella della «genesi della differenza reale» a partire da da questo autoconoscersi, si domanda

in che misura questo autoconoscersi deve essere un uscire dall'identità da se stessa? – Forse che, essendo stata posta così la differenza tra l'aspetto soggettivo e quello oggettivo di questo conoscere, è stata soppressa l'identità che era stata predicata dell'Assoluto? Ma l'identità viene predicata soltanto dell'assolutamente ideale, che non viene affatto soppresso nella sua identità, quando viene oggettivato in una copia reale, proprio come non può trovarsi in opposizione ad essa, giacché, come si è detto prima, non si mescola con essa, e non è *allo stesso tempo* soggetto e oggetto. O forse si tratta di un uscire da sé perché quell'autoconoscersi viene pensato come un'azione che non può essere concepita senza un mutamento, o come un passaggio dall'essenza alla forma? Ma non si tratta di questo secondo caso, perché la forma è altrettanto eterna quanto l'essenza, e inseparabile da essa, come l'assolutezza è inseparabile dall'idea di Dio. Né si tratta del primo perché la forma è un'espressione del *tutto immediata* dell'assolutamente ideale, senza bisogno di nessuna azione o attività di quest'ultimo (e quando lo chiamiamo atto, è perché ci serviamo di termini antropomorfici); ma, come la luce fluisce dal sole senza che il sole si muova, così la forma fluisce dall'essenza, la cui natura potrebbe venir espressa in una certa misura soltanto da chi trovasse un'espressione per indicare un'attività che è la quiete più profonda¹⁴⁹.

Seppur con modalità differenti rispetto a quelle del realismo di Bardili e Reinhold, anche Schelling, nella visione di Fichte, ridurrebbe l'assoluto a morto essere a causa della sua incapacità di pensare un atto incondizionato; se per un verso la *Naturphilosophie* divinizza la natura, che in sé è morta, per l'altro verso il sistema dell'identità "uccide" Dio, l'assoluto, il vivere¹⁵⁰. Per Schelling Dio coincide con l'assolutamente ideale che si «obiettiva nel reale come una copia indipendente» che, a sua volta, "derivando" dall'assoluto non può che essere anch'essa altrettanto assoluta¹⁵¹. Fichte non può accettare che l'assoluto sia considerato come l'assolutamente ideale perché «l'assoluto non è essere, né è un sapere, né è identità o

¹⁴⁸ MOISO F. (1988), p. 188. Su questo anche JANKE W. (1984), pp. 154-157.

¹⁴⁹ SFRL, pp. 48-49; cfr. GA II, 9, p. 218. Sulla controversia tra Schelling ed Eschenmayer, motivo della pubblicazione di *Philosophie und Religion*, dopo che Eschenmayer, sia in alcune lettere private sia nel suo testo *Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie* del 1803, aveva esortato Schelling a definire più chiaramente il rapporto tra assoluto e finito e tra religione e filosofia, si veda ad esempio il recente volume che raccoglie anche la corrispondenza tra i due: BERGER B., WHISTLER D. (2020).

¹⁵⁰ Cfr. GA II, 9, pp. 219-220. Per una spiegazione della natura all'interno della "dottrina della vita" di Fichte si vedano le lezioni, pubblicate nello stesso anno, *Ueber das Wesen der Gelehrten* (GA I, 8, pp. 73-74). Per una "replica" schellinghiana: SFRL, pp. 61-62.

¹⁵¹ SFRL, p. 48.

indifferenza di entrambi, ma è precisamente l'assoluto»¹⁵², un assoluto inqualificabile se non in quanto assoluto. Schelling pretenderebbe di accedere *immediatamente* al piano dell'essere per mezzo di una ragione assoluta, che ritiene di essere capace di conoscere l'assoluto riducendolo a “mero” concetto. Operando in questo modo, Schelling, nell'ottica della WL, non si rende conto di rendere l'essere un “prodotto” del pensiero, dislocando la coincidenza del soggetto e dell'oggetto dall'intuizione intellettuale all'assoluto in quanto tale. L'assoluto, così, diviene a tutti gli effetti una rappresentazione soggettiva.

Nel *Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben* (1806), Fichte scrive, con evidenti note sarcastiche, che *Philosophie und Religion* è, nonostante tutto, lo scritto “migliore” di Schelling. Fichte si distanzia del tutto dal tentativo, ovviamente non riuscito perché condotto a partire dall'oggettivazione dell'assoluto, di dedurre le cose finite da un assoluto scisso dapprima in determinante e determinato e poi, senza dimostrazione né spiegazione, ricongiunto in sé nell'unità del concetto. Si domanda Fichte, a tal proposito, come sia arrivato Schelling all'affermazione di una forma dell'assoluto coeterna a esso, introdotta, secondo il nostro, solo per spiegare la realtà. L'assoluto verrebbe così spogliato della sua assolutezza, e questa verrebbe trasferita arbitrariamente al finito. Fichte non si risparmia nell'asserire con fermezza che «il punto di partenza [del sistema di Schelling] è pertanto il più cieco e credulo empirismo, e un assoluto viene assunto solo in funzione del mondo»¹⁵³. Ancor più problematico, e insieme enigmatico, è per Fichte il significato che Schelling attribuisce al concetto di *reale*. Non essendo questo esplicitato dall'autore di *Philosophie und Religion*, Fichte si vede costretto a ricavarlo a partire dal significato di *ideale*, ovvero dal suo opposto e se «l'ideale è per lui [per Schelling] ciò che non necessita né è capace di nessun altro essere, se non nel concetto» allora il reale è «un essere che non è capace di nessun altro essere che quello al di fuori del concetto, la assoluta assenza di coscienza»¹⁵⁴. Dopo aver ripercorso con fatica, e inevitabilmente con uno sguardo parziale, la presunta deduzione schellinghiana del finito dall'assoluto, Fichte esprime il proprio stupore e la propria delusione di fronte alla dottrina della caduta che prevede che dall'assoluto al reale (inteso da Schelling, in base alle esigenze, anche come mondo sensibile), non v'è passaggio¹⁵⁵.

Nella lettura fichtiana, in definitiva, Schelling diviene il rappresentante dell'approccio idealistico *par excellence*, quello che impedisce alla ragione di cogliere la differenza qualitativa tra assoluto e sapere, non *praticando* quest'ultimo autenticamente, ma pretendendo di

¹⁵² GA III, 5, p. 112.

¹⁵³ GA II, 10, p. 56; FS, p. 215.

¹⁵⁴ Ivi, p. 57; FS, p. 220.

¹⁵⁵ Cfr. SFRL, pp. 61-62. Si veda per approfondimenti anche l'*Introduzione* al volume di Pareyson. Altre riflessioni di Fichte sulla dottrina della caduta sono presenti nella *WL 1805* (cfr. ad esempio: GA II, 9, pp. 228 ss.).

muovere dall'assoluto stesso. È questa, dunque, la pretesa, nonché lo scacco, dell'idealismo speculativo, cioè partire da un assoluto esclusivamente ideale, lo stesso che Reinhold avrebbe erroneamente rinvenuto nella dottrina della scienza. La posizione antischellinghiana, che qui abbiamo dovuto necessariamente condensare in pochi passaggi, si rivela ancor più interessante nel momento in cui, come scrive Ferraguto, «Fichte sfrutta le critiche reinholdiane *pro doma sua*, ripensando gli stessi elementi critici che, secondo Reinhold, invalidano il sistema schellinghiano dell'identità»¹⁵⁶. Lo studioso, con questa affermazione, si riferisce in particolare all'utilizzo strategico da parte di Fichte delle critiche che Reinhold muove alla filosofia dell'identità. Questa per Reinhold non può costituire un'alternativa alla dottrina della scienza, non essendo condotta in modo trascendentale¹⁵⁷, bensì rappresenta un vano tentativo di elaborazione di un (apparente) realismo, un “realismo fisico” che, come anche secondo Fichte, prende il via da un essere assoluto che, venendo identificato con il mondo, va a costituire con esso un'unità organica. Ciò non rappresenterebbe un merito per Reinhold, quanto piuttosto un demerito, un ritorno a una forma di spinozismo per cui l'essere in sé del mondo coincide con l'essere in sé della sostanza. Anche in questo caso, per Reinhold, l'*Urwahres*, riportato alla sostanzialità, non può affatto costituire il *Realgrund* della conoscenza filosofica. Tuttavia, quello che, a chiosa, ci preme inoltre sottolineare è strettamente legato alla questione del presunto soggettivismo della WL. A ben vedere, Fichte non solo si serve delle critiche reinholdiane, che abbiamo riportato nella parte storica, per allontanare qualsiasi accostamento tra la filosofia trascendentale e il sistema schellinghiano – e questo conferma il fatto che Fichte, al contrario di Hegel, avesse scorto nell'interpretazione di Reinhold la distinzione tra la propria dottrina e quella schellinghiana – ma, con astuzia, egli sottolinea più volte che il responsabile del fraintendimento del principio della dottrina della scienza sia proprio Schelling, «una delle teste più confuse che la confusione dei nostri giorni abbia prodotto». Questi, con il suo sistema dell'identità, elaborato in principio per “perfezionare” la filosofia trascendentale, avrebbe agitato «lo spettro di un soggettivismo della dottrina della scienza». La tentata trasformazione della WL operata da Schelling diviene, per Fichte, la causa della “conversione” di coloro che erano stati persuasi dalla filosofia fichtiana. Coloro che avevano abbracciato la dottrina della scienza si sono convinti del fatto che «la realtà non debba essere affatto posta nelle cose, ma debba invece essere riposta nel

¹⁵⁶ FERRAGUTO F. (2020a), p. 228.

¹⁵⁷ Cfr. BLU II, VI; per comprendere ancora più a fondo la critica di Reinhold a Fichte e Schelling consigliamo anche la lettura del paragrafo V dell'*Uebersicht der philosophischen Literatur. Von 1801 bis 1803* (BLU VI, pp. 202-208), in cui Reinhold discute del *Versuch einer vollständigen, analytischen, Denklehre, als Vorphilosophie, und im Geiste der Philosophie* di Mehmel.

pensiero e nelle sue leggi»¹⁵⁸. Fichte non dichiara apertamente i propri bersagli polemici, ma, sulla scorta dell'identificazione del *realismo superiore* con un "quasi idealismo", risulta chiaro che tra questi ci sia anche Reinhold, il quale, incontrando la filosofia di Bardili e trovando una corrispondenza tra i risultati della WL e del sistema dell'identità, si sarebbe abbandonato a un'apparente forma di *obiettivismo* in contrapposizione al *soggettivismo* tipico della visione idealistica *tout court*¹⁵⁹ (che non trova spazio invece nel trascendentalismo fichtiano). Schelling, un "sofista goffo e pasticcione", diventa il capro espiatorio dell'incomprensioni legate all'io assoluto posto a principio del sapere e, insieme, colui che, sforzandosi di abolire la riflessione finita con un atto che precede la filosofia, con un atto di assoluta astrazione (*Darsellung meines Systems*), e poi con una descrizione negativa (*Philosophie und Religion*), eliminerebbe l'evidenza assoluta da cui parte e *deve* partire la filosofia¹⁶⁰. Così facendo, Schelling è vittima della sua propria cieca speculazione in cui, a causa della coincidenza tra esistenza divina e concetto, Dio è solo formale, un Dio "a memoria" (*aswendiger Gott*)¹⁶¹ frutto di una formalizzazione arbitraria dell'assoluto che è «divenuto palpabile»¹⁶². La dottrina della caduta, per cui dall'assoluto al finito non v'è passaggio, renderebbe a sua volta "irreale" la realtà, mentre Fichte, nel distanziarsi da Schelling, intende mettere in evidenza che la WL, in quanto *ideal-realismo* o *real-idealismo*, tutela il reale attraverso una pratica riflessiva sugli atti costitutivi della relazione soggetto-oggettiva, senza porsi esclusivamente né dalla parte del concetto (soggettività) né dell'essere (oggettività), ma nel punto medio, cioè nel sapere che si auto-legittima nel suo distinguersi dall'assoluto in quanto unica possibile forma di manifestazione dello stesso.

¹⁵⁸ GA II, 10, p. p. 44-45; FS, p. 211.

¹⁵⁹ DS 1804², p. 217.

¹⁶⁰ Cfr. ASMUTH C. (2018), p. 128.

¹⁶¹ Cfr. GA II, 9, p. 227; Fichte si riferisce al passo di *Philosophie und Religion* in cui Schelling scrive: «come quell'essenza assolutamente semplice dell'intuizione intellettuale, che non possiamo chiamare se non: assolutezza, è assolutezza, così non può spettarle l'essere se non mediante il suo concetto (altrimenti dovrebbe essere determinata da qualcosa di esterno, il che è impossibile); quindi non è affatto *reale*, ma in se stessa soltanto *ideale*. Ma, altrettanto eterna quanto l'assolutamente ideale è la *forma eterna*, non che l'assolutamente ideale sia subordinato a questa forma, perché esso stesso è al di fuori di qualsiasi forma, in quanto è Assoluto, ma questa forma sta al di sotto di esso, in quanto esso la precede, non cronologicamente, ma logicamente. Questa forma implica che l'assolutamente ideale, *immediatamente* come tale, e *quindi senza uscire dalla sua idealità*, sia anche un reale» (SFRL, p. 47).

¹⁶² FS, p. 195.

3. L'IO COME PRINCIPIO DELLA FILOSOFIA. STORIA DI UNA (IN)COMPRESIONE

1. *Reinhold sull'io della dottrina della scienza. Uno sguardo di sorvolo*

Per comprendere la già in parte restituita lettura reinholdiana della WL e ricostruire, nei limiti del possibile, i maggiori avvenimenti che hanno caratterizzato il rapporto tra Reinhold e Fichte, occorre necessariamente fare dei passi indietro gettando uno sguardo anche agli anni che precedono l'*Atheismusstreit*. Essendo il nostro interesse rivolto alla comprensione della dottrina della scienza, tralascieremo la discussione sull'*Enesidemo* che ha indubbiamente avvicinato i due filosofi nel loro tentativo di sviluppare il criticismo¹⁶³.

Sin dalla lettura della *Begriffsschrift* e della *Grundlage*, Reinhold lamenta, in particolare nello scambio epistolare con l'amico Baggesen¹⁶⁴, una difficoltà di piena comprensione degli scritti fichtiani; essi, pur nel loro indiscutibile valore filosofico nel tentativo di fondare la filosofia di Kant, non sono mai riusciti a persuadere del tutto Reinhold se non per un brevissimo periodo. In una lettera a Fichte del dicembre del 1795, egli infatti confessa la sua difficoltà nel distinguere l'io assoluto della *Grundlage* dall'io penso kantiano, cioè dalla teoretica unità dell'appercezione trascendentale strettamente connessa all'io empirico. Non riuscendo a cogliere il carattere incondizionato dell'attività dell'io, Reinhold insiste sul fatto che solo l'autocoscienza morale agisce incondizionatamente¹⁶⁵. L'unità teoretico-pratica della dottrina della scienza sfugge ancora all'interpretazione di Reinhold: la sua maggiore preoccupazione, del resto, è quella di rispondere filosoficamente alle domande della coscienza comune ed è difficile anche per i filosofi comprendere la dottrina fichtiana. Tuttavia, in una lettera del maggio dell'anno successivo, dopo ulteriori letture della WL – da Baggesen invece velocemente archiviata in quanto «*Schattenspiel auf der Wand des Gemüthes*»¹⁶⁶ (potremmo tradurre con “gioco di ombre sul muro della [propria] indole” proprio per sottolinearne il carattere psicologico-soggettivistico) – Reinhold afferma di aver fatto dei grandi passi avanti nella comprensione dell'atto di auto-posizionamento dell'io assoluto (*Tathandlung*)¹⁶⁷. Il

¹⁶³ Per approfondimenti sul rapporto di Reinhold e Fichte con Schulze e il suo anonimo *Aenesidemus Oder, Über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena Gelieferten Elementar-Philosophie* (1792) si rinvia a FABBIANELLI F. (2001) e all'articolata *Introduzione* di Angelo Pupi che precede la traduzione italiana del testo di Schulze: SCHLUZE G. E., *Enesidemo, o Dei fondamenti della filosofia elementare: presentata dal signor professor Reinhold di Jena, con una difesa dello scetticismo contro le pretese della Critica della ragione* (1792), PUPI A. (1971)(a c. di), Laterza, Roma-Bari, pp. 1-101. Importantissima è la recensione fichtiana dell'*Aenesidemus* («ALZ» 1794; GA I, 2, pp. 31-68).

¹⁶⁴ Per le nostre considerazioni si veda in particolare il secondo volume dell'epistolario tra Baggesen, Jacobi e Reinhold: BJR II.

¹⁶⁵ GA III, 2, pp. 437-439.

¹⁶⁶ FG I, pp. 210-218, qui p.

¹⁶⁷ GA III, 3, pp. 19-20. Ci fa notare Breazeale che in questo periodo Reinhold sembra veramente aver “interiorizzato” il punto di vista fichtiano, anche alla luce della risposta a un'obiezione di Erhardt sulla nozione

problema della dottrina della scienza, a questo punto, diviene secondo Reinhold lo scambio (*Verwechslung*) tra libertà (*Freiheit*) e spontaneità (*Selbsttätigkeit*) che deriva dall'attribuzione di una connotazione troppo ampia alla libertà che invece è collegata esclusivamente al volere – la libertà non può che manifestarsi nella coscienza pratica (*Gewissen*)¹⁶⁸. Giunge quasi inaspettata la conversione al punto di vista trascendentale dichiarata nel 1797, cioè nella premessa al secondo volume dell'*Auswahl Vermischten Schriften*, dove Reinhold scrive

Io credevo che il contenuto della *filosofia trascendentale* si potesse di certo dedurre dall'*io puro*, ma che per questo lo stesso *io puro* fosse da dedurre dai fatti della coscienza in quanto condizione di possibilità della stessa [filosofia trascendentale]. Ero in procinto di dimostrare ciò nel presente saggio per mezzo del confronto tra la dottrina della scienza e la filosofia degli elementi, quando ad un tratto proprio in questo confronto mi sono convinto del contrario. Mi fu chiaro che la *possibilità* della coscienza *determinata a priori*, che si lascia dedurre nei miei fatti della stessa [della coscienza] e che dovrebbe contenere i principi trascendentali della filosofia, non si lascia affatto ricondurre al *mero soggetto* della coscienza, bensì essa presuppone fuori dallo stesso [dal soggetto] inevitabilmente la *cosa in sé* in quanto *oggetto della coscienza* [e la presuppone] con quel stesso carattere che la filosofia degli elementi rigetta in quanto contraddittorio¹⁶⁹.

L'*Elementarphilosophie* si dimostra incapace di oltrepassare il dualismo tra fenomeno e cosa in sé, viepiù contraddittoria perché «presuppone l'empirico alla possibilità del trascendentale e quest'ultimo alla possibilità di quello [dell'empirico] senza un più alto fondamento comune di entrambi, e da questo circolo ci si può salvare solo attraverso il *salto mortale* nell'ambito della trascendenza»¹⁷⁰. I fatti della coscienza, dunque, trovano la loro *reale* fondazione nell'articolazione di io, non-io e opposizione tra io divisibile e non-io divisibile della WL che riconduce all'atto originario e autosufficiente dell'*io puro* da cui dedurre la possibilità della coscienza stessa. Reinhold ridimensiona l'importanza della propria *Elementarphilosophie*, al perfezionamento della quale stava ancora lavorando, fino al considerarla una prospettiva parziale dopo la piena comprensione – peraltro attestata dallo stesso Fichte nella *Zweyte*

di non-io: Reinhold sottolinea che sia l'io sia il non-io sono posti assolutamente essendo prodotti della stessa *Tathandlung* originaria – cfr. BREAZEALE D., “*Wie der blinde von der Farbe*”. *Reinhold's Misappropriation of the Wissenschaftslehre*, in: BONDELI M., IMHOF S. (a c. di) (2020), pp. 7-48. Tuttavia, già dal titolo di questo dettagliata ricostruzione si evince che Reinhold, secondo Breazeale, non è mai stato veramente fichtiano. Della stessa opinione è Radrizzani in: RADRIZZANI I., *Ist Reinhold je Transzendentalphilosoph gewesen?* – la domanda, secondo lo studioso, è addirittura retorica, dal momento che Reinhold non sarebbe mai stato in grado di portare a compimento la conciliazione di filosofia pratica e filosofia teoretica (cfr. *ivi*, pp. 204-214); ancora, nello stesso volume, Bondeli, uno dei due curatori, offre una dettagliata e problematizzata ricostruzione, che va ad integrare le tesi che l'autore ha esposto nella sua monografia del 1995 da noi più volte citata, della conversione reinholdiana alla WL: BONDELI M., *Reinhold's transition to Fichte* (*ivi*, pp. 123-149) – torneremo su questo nei prossimi capitoli. Sul rapporto di Reinhold con la dottrina della scienza restano fondamentali anche i seguenti studi, ormai divenuti classici: KLEMMT A. (1961) e ZAHN M. (1974).

¹⁶⁸ FG I, 402.

¹⁶⁹ RGS, 5/2, pp. VI-VII; si vedano anche le pp. 276 ss.; 293 ss.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

*Einleitung*¹⁷¹ – della WL: l'*Elementarphilosophie* diviene propedeutica alla WL. Tuttavia, in una lettera a Baggesen dello stesso anno, Reinhold rassicura l'amico sulla «rivoluzione» che Fichte avrebbe scatenato: essa è «totale, ma riguarda solo la forma scientifica delle mie convinzioni, la quale in un uomo del mio mestiere è senza dubbio profondamente radicata e si estende ampiamente nel suo ambito di idee – che però io, [...] ho cercato accuratamente di separare da quella certa convinzione che chiamo convinzione del comune e sano intelletto»¹⁷². Il fatto che l'adesione alla filosofia trascendentale fosse limitata alla sfera teoretica lascia ancora aperta la possibilità di rintracciare il principio che possa finalmente conciliare filosofia teoretica e filosofia pratica, a dire cioè la forma scientifica della riflessione filosofica con la sua capacità di rispondere alle convinzioni morali della coscienza comune. Probabilmente a conoscenza della limitazione della WL alla sfera teoretica, Fichte consiglia a Reinhold di mettere da parte provvisoriamente la *Grundlage* per concentrarsi sulla sua opera del 1796 *Grundlage des Naturrechts*¹⁷³, della quale però Reinhold non sembra effettivamente interessarsi subito perché già alle prese con la *Sammelrezension von vier Schriften zur Wissenschaftslehre*¹⁷⁴ del 1798 dove vengono recensiti esclusivamente scritti sulla dottrina della scienza. Queste brevi recensioni, che otterranno poi il lasciapassare di Fichte, dimostrano sì una maggiore comprensione dell'articolazione interna alla WL, ma non presentano particolari sviluppi della filosofia fichtiana da parte di Reinhold. La debolezza dell'adesione reinholdiana, possiamo affermare, risiede proprio nella linearità della sua interpretazione, linearità che non riscontrabile negli altri *Systemwechsel*. Ad esempio, i *Briefe über die kantische Philosophie* presentavano in una forma “popolarizzata” il criticismo kantiano come l'esito delle

¹⁷¹ Se in una lettera del luglio del 1797 Fichte, oltre ad annunciare la prossima pubblicazione della *Zweyte Einleitung*, faceva notare a Reinhold: «Lei prende in senso troppo assoluto il porre del non-io nella dottrina della scienza» (GA III, 3, p. 69), nel testo sul «Philosophisches Journal» leggiamo che la differenza tra il sistema kantiano e la dottrina della scienza «è stata ancora una volta addotta da un uomo a ragione ritenuto uno dei migliori interpreti di Kant (o forse il migliore), e che ora ha mostrato di aver penetrato anche la dottrina della scienza. Reinhold – è di lui che parlo – insistendo [...] sul fatto che l'autore della *Dottrina della scienza*, avendo formulato l'affermazione che io ho adesso ripetuto e motivato, è stato ingiusto nei confronti di se stesso e, che ne è una conseguenza, nei confronti degli altri conoscitori degli altri scritti di Kant [...]» (GA I, 4, p. 229; PSI, p. 61). Fichte si riferisce proprio al secondo tomo dell'*Auswahl vermischter Schriften* che noi abbiamo citato (nello specifico al lungo saggio che Reinhold aveva pubblicato in risposta all'Accademia di Berlino *Ueber den gegenwärtigen Zustand der Metaphysik und der transcendentalen Philosophie überhaupt* sui progressi della metafisica dopo Leibniz, in: RGS, 5/2, pp. 9-167); in particolare, attraverso una lunga citazione tratta dal testo reinholdiano, Fichte vuole dimostrare di aver sviluppato, anche grazie al contributo di Reinhold, ulteriormente il criticismo: Kant «non ha affatto dimostrato che le categorie da lui enunciate fossero le condizioni dell'autocoscienza, ma si è limitato a dire che lo erano; che tanto meno ha dedotto come condizioni dell'autocoscienza lo spazio e il tempo, né ciò che nella coscienza originaria è da essi inseparabile [...]» (GA I, 4, pp. 227 ss.; PSI, p. 59).

¹⁷² JBR II, pp. 166-167; tr. it. in: VALENZA P. (2003a), p. 145.

¹⁷³ GA I, 3, pp. 311-460. La recensione reinholdiana a questo scritto apparirà solo nel novembre del 1798 sempre sull'ALZ.

¹⁷⁴ «ALZ», V, 1, Gennaio 1798, pp. 33-39. Qui Reinhold recensisce in blocco *Über den Begriff der Wissenschaftslehre, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, Grundriss des Eigenbittlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen* e i numeri 1-6 del quinto volume del *Philosophisches Journal*. Per approfondimenti al riguardo: KLEMMT A. (1958), pp. 543-554.

metafisiche precedenti: la dottrina kantiana è la filosofia ultima, la *Philosophie als solche*, perché trova un fondamento teorico alla morale e alla religione, sconfiggendo qualsiasi forma di scetticismo, ateismo, naturalismo e soprannaturalismo. È così, leggiamo nella V lettera del primo volume dei *Briefe über die Kantische Philosophie*, la *Critica della ragione* «nel postulato della ragione pratica, che garantisce in guisa necessaria l'attesa di una vita futura e la presupposizione di un supremo principio delle leggi naturali e della leggi morali, ha scoperto definitivamente il principio supremo della filosofia»¹⁷⁵. Il merito della dottrina kantiana è quello di determinare il limite della ragione e la fondazione della religione nella morale. Nei *Briefe*, in generale, il confronto con la filosofia kantiana viene condotto concentrando l'attenzione sui suoi effetti in ambito pratico¹⁷⁶. Non è questa, però, la sede per discutere dell'interpretazione reinholdiana del criticismo.

Tornando quindi al nostro nucleo di interesse, abbiamo visto che è proprio durante il perfezionamento dell'*Elementarphilosophie* che Reinhold apre gli occhi sul vero ruolo fondativo dell'io assoluto della dottrina della scienza. Nella *Sammelrezension* l'occhio storico-filosofico di Reinhold sottolinea quanto la “completamente nuova” filosofia fichtiana, all'interno del confronto con dogmatismo, empirismo e criticismo, sia la soluzione finale al divario tra teoria e prassi, essendo fondata a partire non da un fatto della coscienza, bensì da un principio incondizionato. Il fatto che per Fichte la filosofia abbia inizio con l'intuizione intellettuale, a questo punto della comprensione reinholdiana, non sembra una questione problematica: rintracciare l'origine in un (f)atto (e non in un mero fatto) rende possibile una filosofia che non sia solo teoretica e che, al contrario, costituisca un sistema completo sia in grado di includere in sé la sfera del pratico. È innegabile che queste affermazioni entrano in contraddizione con la limitazione della WL alle convinzioni teoretiche di cui Reinhold aveva informato Baggesen. È chiaro, dunque, che Reinhold abbia sempre avuto delle riserve per la piena adesione alla prospettiva trascendentale, la quale a ben guardare non sarebbe veramente in grado di superare la *Spannung* tra fede e sapere.

¹⁷⁵ RGS 2/1, p. 97; LFK, p. 103. Non possiamo, per ovvie ragioni, soffermarci sullo sviluppo reinholdiano della filosofia kantiana. Si veda, oltre a quello di Pupi, il recentissimo studio di VALENZA P. (2020): *L'idea di Dio in Reinhold: dal criticismo al realismo*, in: COGLIANDRO G., DE PASCALE C., RADRIZZANI I. (a c. di) (2020), pp. 33-50 – in questo illuminante saggio Valenza traccia il percorso “teologico” reinholdiano dai *Briefe über die Kantische Philosophie* fino alla produzione matura, sebbene Reinhold non abbia «mai scritto una teologia né si può dire che abbia elaborato una vera e propria teoria su Dio. Tuttavia, l'ha costantemente costeggiata: non c'è fase della sua filosofia in cui il riferimento al tema della comprensione di Dio non sia risultato centrale» (ivi, p. 33). Interessante è soprattutto il fatto che Valenza rintraccia il nucleo dell'“ontologia minimale” moralmente fondata proposta negli scritti sull'*Atheismusstreit* nella decima lettera del secondo volume dei *Briefe* (cfr. RGS, 2/2, pp. 229-252). Si veda a tal proposito, come lo stesso Valenza segnala: IVALDO M. (2012).

¹⁷⁶ Cfr. VALENZA P. (1994), pp. 19-21. Per uno sguardo complessivo dell'interpretazione reinholdiana del criticismo e della sua, per l'appunto, utilità pratica rimandiamo al primo volume della collana Reinholdiana MARX K. J. (2011), in particolare pp. 79-179; si vedano anche il già citato magistrale studio di KLEMMT A. (1958) e BREAZEALE D. (1982).

La costante e infaticabile ricerca reinholdiana della *Philosophie ohne Beyname* è la stessa che, come abbiamo visto, negli scritti sull'*Atheismusstreit* conduce il filosofo al tentativo di elaborare un punto di vista intermedio tra la filosofia di Jacobi e quella di Fichte, con lo scopo di mediare i diversi approcci sul rapporto tra soggetto e oggetto. Sulla base dell'inevitabile carattere "artistico" della speculazione, capace sì di riprodurre il reale rischiando però di obliarlo nei continui processi di astrazione e riflessione, sembra che in questi anni la soluzione di Reinhold si avvicini a una jacobiana sospensione del sapere in favore della rivelazione di Dio nel *Gewissen*. Tra la fine del 1799 e l'inizio del 1800, però, Reinhold pensa di trovare la soluzione al divario tra metafisica e coscienza comune nella logica bardiliana che, lungi dal costituire lo *Zwischenstandpunkt*, si rivela come un nuovo punto di vista, l'unico che rende effettiva la conoscenza dell'*Urwahres* tutelando la sua dimensione reale e oggettiva e, soprattutto, senza "confonderlo" con il soggetto conoscente. La sfera delle verità morali nel realismo razionale non sembra più avere il peso che aveva avuto nella discussione sull'ateismo della filosofia di Fichte. Se nell'avvicinarsi alla posizione di Bardili Reinhold sembra continuare a prediligere la fede al sapere, il rapporto viene presto invertito: l'accordo con Jacobi è parziale e la conciliazione tra il realismo bardiliano e idealismo trascendentale si rivela impossibile¹⁷⁷. L'*idealismo* diviene il nemico da sconfiggere a tutti i costi e l'interesse primario è quello di sostituire all'*Ich* l'*Urwahres*, quest'ultimo inteso come piano inaccessibile al trascendentalismo¹⁷⁸.

Altra questione, altrettanto delicata, è la necessaria mediazione linguistica nell'esprimere il vero originario, visto che il pensiero che Reinhold intende «non è ciò che noi siamo abituati a rappresentarci con la parola pensiero»¹⁷⁹, proprio perché irrepresentabile, un pensiero che eccede le azioni dell'animo: esso è una verità in sé sussistente, non creata dall'uomo. Il pensiero così (in)compreso – perché per sua natura incomprensibile, inconcepibile, ineffabile, innominabile – non deriva dalla scelta soggettiva, individuale, di "metterlo in pratica" in quanto azione che ritorna in se stessa. L'appropriazione, seppur tutt'altro che acritica, del punto di vista di Bardili conduce Reinhold alla definitiva "trasfigurazione" della filosofia trascendentale: libertà e arbitrarietà vengono identificate e il ruolo dell'io assoluto viene confuso con quello del soggetto. L'io puro (*das reine Ich*) – così Reinhold chiama il principio della filosofia fichtiana – non ha nessuna *assolutezza assoluta* (*absolute Absolutheit*):

¹⁷⁷ Cfr. ad esempio: BR, in particolare pp. 175-181.

¹⁷⁸ Sempre Valenza, nello studio sull'idea di Dio in Reinhold, ci fa notare che «Bardili [...] indica esplicitamente nell'assolutezza e oggettività del pensiero teorizzata nel *Grundriss* l'accesso a Dio nei termini di una dimostrazione, dello stesso segno di quelle della tradizione metafisica» mentre «Reinhold con il realismo razionale di Bardili assume un'ontologia che in sé stessa mantiene la differenza tra ciò che è accessibile alla conoscenza e ciò che rimane appannaggio della fede» – VALENZA P. (2020), p. 47.

¹⁷⁹ BLU V, p. 110.

esso si caratterizza per la sua illimitata idealità, mentre la sua realtà diviene progressivamente limitata (*Beschränktverwend*)¹⁸⁰, diventando insieme vittima e carnefice del fantasticare arbitrario. L'io così si perde e disperde nel suo continuo astrarre e riflettere. La *Transzendentalphilosophie*, insieme con il puro materialismo schellinghiano, sarebbe addirittura una forma di scetticismo dogmatico, nella misura in cui nega la realtà della differenza tra oggettivo e soggettivo per mezzo della pura egoità (*Ichheit*)¹⁸¹ da cui sorge la conoscenza.

Reinhold delinea la distinzione netta tra filosofia in quanto tale (*Philosophie als solche*) e mera e vuota speculazione¹⁸², facendo tesoro delle riflessioni jacobiane nel *Sendschreiben an Fichte*. La *Tathandlung* in questa cornice, lungi dal rappresentare l'assoluto porsi dell'io, cioè l'atto auto-poietico all'origine del reale, diventa, agli occhi di Reinhold, una scelta libera del soggetto, dove per libera si intende la possibilità di effettuarla oppure no, scegliendo altresì la modalità. Al netto di queste riflessioni, nel prossimo paragrafo cercheremo di offrire una breve "archeologia" della nozione (se di nozione possiamo effettivamente parlare) di io all'interno della dottrina della scienza, mettendo in evidenza le variazioni di cui le esposizioni da noi analizzate sono scenario.

2. La filosofia di Fichte dopo il 1800 – il dislocamento dell'io

È ora di tirare le fila del discorso e di chiarire alcune questioni finora lasciate in sospeso, che si rivelano utili, anzi necessarie, al prosieguo della nostra indagine. In una celebre lettera a Schad del 1801, Fichte scrive che nella sua dottrina della scienza – quindi a partire proprio dalla *WL 1801/02* – verrà finalmente mostrato che

deve esser posto a fondamento l'assoluto (al quale, precisamente perché è l'assoluto, non si può aggiungere alcun predicato, né del sapere o dell'essere, e nemmeno quello dell'indifferenza di entrambi) che questo in se stesso si manifesta come ragione, si quantifica, si divide in sapere e essere e soltanto in questa forma arriva a un'identità differenziata all'infinito del sapere e dell'essere. [...] Solo la ragione ha l'infinito, perché essa non può afferrare l'assoluto, e soltanto

¹⁸⁰ Cfr. BLU I, p. 85.

¹⁸¹ Ivi, p. 87. Nella *Aenesidemus-Rezension* Fichte critica la posizione di Schulze, che pur è stata fondamentale nella trasposizione in ambito pratico della WL, considerandola dogmatica e soggettiva: lo scettico renderebbe il suo pensare una cosa in sé a seguito di una dogmatica distinzione tra serie reale e serie ideale, non si rende conto cioè che la sua posizione è interna al pensare e lo separa da tutte le altre determinazioni – la posizione scettica è quindi una forma di assoluto soggettivismo. Fichte invece ovvierebbe a tale problema tramite l'intuizione intellettuale con cui si può concepire il principio in quanto *Tathandlung*, cioè compiersi dell'agire nell'atto di porsi (cfr. GA I, 2, pp. 60-61). Lo scetticismo assume, nel corso della riflessione fichtiana, un ruolo particolare, tanto da portare alcuni studiosi a domandarsi se la posizione di Fichte possa considerarsi una forma di "superscetticismo", risultato di una *skepsis* critica della *skepsis* scettica, in cui la seconda è propedeutica alla prima. Su questo consigliamo la puntuale ricostruzione del ruolo dello scetticismo in Fichte: RADRIZZANI I. (2019a).

¹⁸² Si veda ad esempio il *Vorbericht* al sesto volume: BLU VI, pp. III-VIII.

L'assoluto, che tuttavia non entra mai se non *formaliter* nella ragione, è l'uno, assolutamente soltanto qualitativo mai quantitativo¹⁸³.

Ebbene, in queste poche righe Fichte dichiara programmaticamente qual è diventato, anzi chiarisce qual è sempre stato il compito della dottrina della scienza. In accordo con l'ancora attualissima interpretazione di Pareyson, per cui la filosofia di Fichte rappresenta un tentativo emblematico di una filosofia dell'assoluto dal punto di vista della coscienza finita, i cambiamenti, o meglio le riformulazioni, all'interno del sistema a partire dal 1800 non segnano né una svolta radicale dell'impostazione di fondo della dottrina della scienza né rappresentano mere variazioni terminologiche¹⁸⁴. Certamente, però, le critiche ricevute dai suoi contemporanei hanno spinto il filosofo di Rammenau a ripensare profondamente e progressivamente problemi, espositivi e sistematici, lasciati irrisolti nelle esposizioni jenesi¹⁸⁵. Quella che potrebbe sembrare una svolta religiosa si profila invero come il perfezionamento di una dottrina trascendentale dell'assoluto, dottrina che pone le condizioni di possibilità della pensabilità dell'assoluto all'interno del sapere¹⁸⁶. Questo perfezionamento prende forma, potremmo dire gradualmente, con un'operazione delicata che mira a “deponteggiare”, meglio dis-locare l'io assoluto inteso come soggettività trascendentale: Rametta sottolinea che nelle esposizioni berlinesi assistiamo a «una sorta di rotazione per cui l'io passa dal primo al secondo o terzo posto, nel senso che la funzione che l'io svolgeva a Jena viene occupata da un nuovo concetto che è quello della ‘vita originaria’ (*Ur-leben*). La parola ‘vita’, però, non dovrebbe essere interpretata come un sostantivo, ma come un verbo coniugato all'infinito. Fichte, infatti, gioca sulla parola tedesca *leben*: con la maiuscola indica un sostantivo, ma con la minuscola indica un verbo»¹⁸⁷. La vita, il vivere originario, di cui già abbiamo già discusso trasversalmente, viene introdotto sistematicamente da Fichte nel terzo libro della *Bestimmung*

¹⁸³ GA III, 5, pp. 101-102.

¹⁸⁴ Cfr. PAREYSON L. (1976²).

¹⁸⁵ Uno di questi, come ci segnalano Fuchs e D'Alfonso, riguarda la divisione tra serie teoretica e serie pratica della fondazione della WL, divisione che già nelle lezioni della *Wissenschaftslehre nova methodo* viene meno per via della dichiarazione iniziale dell'unità dei due momenti basata sulla concezione intellettualistica del volere – cfr. D'ALFONSO M. V. (2002a), p. 448.

¹⁸⁶ Torneremo su questo punto nell'ultimo capitolo, allorché ci occuperemo della dottrina della quintuplicità del punto di vista, per ora ci limitiamo a riportare un'acutissima osservazione di Moretto nell'*Introduzione* al suo volume sulla dottrina della religione di Fichte: è presente «in Fichte la ripresa dell'accezione medievale, scolastica, di “trascendentale”, per la quale – come le proprietà trascendentali dell'*esse*: *unum, verum, bonus* si convertono l'una nell'altra e, alla fine, si identificano – le diverse figure del pensare: religiose, politiche, estetiche, etiche, pedagogiche, per illuminarsi pienamente nella loro stessa autonomia sono costrette a richiamarsi vicendevolmente in maniera sinfonica, giacché tutte, nella loro legittima plurivocità, rinviando, per esprimerci con Dante, un poeta non ignoto a Fichte, a “la forma universal di questo nodo” che “muove il sol e l'altre stelle (Par. XXXIII, 91.145)» (DR, p. 29). I risultati della fichtiana teoria dell'assoluto sono riportati anche nelle lezioni III e IV dell'*Anweisung zum seligen Leben* (GA I, 9, pp. 80-102; DR, pp. 271-296).

¹⁸⁷ RAMETTA G. (2017), p. 14.

des Menschen, il primo scritto “a carattere popolare”, e diviene baluardo speculativo del sistema trascendentale. La ricerca di Fichte, che pur non cambia, viene ri-orientata, attraverso le sollecitazioni dello Spirito che caratterizzano il secondo libro (sul sapere) della *Bestimmung*, verso

qualcosa che sia al di là della mera rappresentazione, che esista, sia esistito ed esisterà, anche se non ci fosse la rappresentazione: verso cui la rappresentazione si limiti a essere attratta senza produrlo, e senza cambiare in esso la minima cosa. Una *mera rappresentazione* io la considero un'*immagine illusoria*; le mie rappresentazioni devono significare qualcosa, e se a tutto il mio sapere non corrisponde nulla fuori dal sapere, io mi sento ingannato circa il valore di tutta la mia vita. – Che ovunque non esista nulla oltre la mia rappresentazione, – è un pensiero ridicolo e folle per il buon senso, che nessun uomo potrebbe affermare con tutta serietà e che non ha bisogno di alcuna confutazione¹⁸⁸.

Questo qualcosa che prescinde dalla *mera rappresentazione* è il vivere nel suo carattere originario, impersonale. Sull’“organo” che permette di cogliere tale originarietà, cioè la fede, torneremo successivamente, proprio perché nel pensiero di Fichte la nozione di fede, includendo in sé anche un’accezione specificatamente epistemica, merita un’analisi accurata e non cursoria. Per ora, il nostro nucleo d’interesse riguarda il rapporto che questa realtà originaria intrattiene con quello che Fichte chiama sapere assoluto. Porre un assoluto impersonale, de-soggettivato, come principio, un originario nel quale e del quale essere e pensiero costituiscono due metà intimamente connesse e impossibili da pensare singolarmente, permette a Fichte di superare il carattere idealistico, o presunto tale, della sua filosofia: se si considera la dottrina della scienza *idealismo*, allora vuol dire che essa pone l’assoluto nella coscienza o, ancor più precisamente nella «paroletta *Io*, che resterà infine l’unico provento della vita di Kant e, se posso osare nominarmi vicino a lui, della mia vita dedicata alla scienza»¹⁸⁹. Spiegare l’origine dell’io per Fichte significa interrogarsi giocoforza su ciò che precede l’io. Ma è proprio questo che per Fichte non si può fare, contrariamente a quanto sostiene Schelling. La posizione di Fichte è che non si possa risalire all’origine del sapere, essendo questo scaturito non da un essere, bensì da un’attività incondizionata e, in quanto vita, eterna, continua, in divenire. Questa è, secondo Fichte, la *vera* verità di Kant che verrebbe ignorata da Schelling e Hegel. Se però non si può risalire all’origine del sapere e si definisce sapere l’essenza dell’io, ne segue che non si può risalire all’origine dell’io. Quindi Fichte, come chiarisce Henrich, «non può in nessun modo voler spiegare l’essenza dell’io,

¹⁸⁸ GA I, 6, p. 253; BM, p. 75 (corsivi miei). Sulla dottrina della vita, e della sua inconcepibilità, nella *Bestimmung des Menschen* e nella *WL 1801/1802*: SCHRADER W. H. (1972), in particolare pp. 125-141.

¹⁸⁹ DS 1804², p. 65.

almeno se spiegare significa pensare un fondamento dal quale l'io scaturisce»¹⁹⁰. Al contempo, è proprio questo che avvicina Fichte al realismo reinholdiano, che permette cioè di trovare delle assonanze tra l'assoluto, concepibile solo in quanto inconcepibile, della dottrina della scienza e il vero originario in quanto fondamento reale del sapere. Le due dottrine non viaggiano all'unisono, tutt'altro. Tuttavia, il nostro accostamento rafforza la tesi per cui la dottrina della scienza, come dichiara lo stesso Fichte, «non ha mai ammesso» che l'io, «in quanto *trovato e percepito*, sia il suo principio», giacché essa «solo in quanto prodotto riconosce l'io per puro, e lo pone al vertice delle sue deduzioni, non certo di se stessa in quanto scienza»¹⁹¹. In questo modo capiamo ancora perché Fichte, nel già trattato *Antwortsschreiben*, esorta Reinhold a liberarsi dai pregiudizi sul carattere solipsistico della dottrina della scienza attraverso l'approfondimento delle esposizioni a cui avrebbe lavorato negli anni subito successivi alla disputa sull'ateismo¹⁹².

Ora, però, è bene chiarire un aspetto fondamentale di questo, per dir così, ripensamento dell'assoluto: non si tratta di un essere originario, trascendente, misterioso e inconoscibile – problema, questo, che Fichte rinviene invece nel realismo di Reinhold. Né viene pensata una qualsivoglia forma di intuizione estatica che permette di appropriarsi di questo assoluto, di farlo proprio. La sua inconcepibilità dipende dal suo essere *absolut in sich immanentes Leben*, vivere in sé immanente in modo assoluto¹⁹³. Nella lezione XX della *WL 1805* Fichte chiarisce a tal proposito che

1) L'assoluto deve esistere *in quanto* assoluto; non è *postulato direttamente*, bensì dedotto a partire dall'essenza dell'esistenza [...] 2) *in quanto* assoluto, esso non è assoluto: bensì solo concetto, e quindi concetto secondario, dedotto; come qui è del tutto chiaro. 3). Chiarezza della dimostrazione: – solo l'assoluto esiste, abbiamo detto, e *com-preso* [*eingesehen*, visto dentro, penetrato geneticamente – S. T.]. Se esso esiste, allora si dà questo esistere in generale, in nessun modo però *esistenza dell'assoluto*: perché attraverso l'esistere l'essere si separa da se stesso

¹⁹⁰ HENRICH D. (2008), p. 60. Sulla teoria della soggettività di Henrich rimandiamo al suo ultimo libro in cui, oltre a riportare il testo di *Fichtes ursprüngliche Einsicht* (1966) contenuto in traduzione italiana, insieme con i suoi principali studi sul tema, nel volume *Metafisica e modernità* a cura di Ugo Perone, l'autore sviluppa analiticamente il ruolo dell'io nella filosofia di Fichte facendo dialogare quest'ultima con alcune prospettive contemporanee – cfr. HENRICH D. (2019), in particolare le pp. 173-183 e 283-282.

¹⁹¹ DS 1804², p. 213. Cfr. anche la lezione X dell'*Anweisung* (GA I, 9, pp. 165-174; DR, pp. 369-380).

¹⁹² Cfr. GA I, 7, pp. 294-298. Su questo si veda anche la *Nachschrift an Reinhold*.

¹⁹³ GA II, 7, p. 210. Su questo rinviamo alle lezioni XXVI e XXVII della prima esposizione del 1804. Illuminante, in questo senso, è anche l'inizio della conclusione della prima lezione dei *Grundzüge* a seguito della spiegazione delle cinque epoche storiche del percorso del genere umano, che da un lato evidenzia la costitutiva apertura del sistema trascendentale, dall'altro l'«eterno fluttuare della realtà», l'essenziale *dinamicità del principio* quale è il vivere: «l'intero cammino che secondo questa enumerazione l'umanità ha percorso quaggiù non è altro però che un ritorno al punto in già si trovava in principio, e non si propone che di far ritorno alla propria origine. Solo che l'umanità deve compiere questo cammino con le proprie gambe: affidandosi alle proprie forze, essa deve fare nuovamente di sé ciò che è stata senza alcun apporto da parte sua; e *per questo motivo* essa doveva cessare di essere tale. Se non potesse fare di sé in prima persona ciò che è in se stessa, l'umanità non sarebbe precisamente *una vita in atto*; e in generale, poi, *nessuna vita sarebbe divenuta, ma tutto sarebbe perduto in un essere morto, immobile e rigido*» (GA I, 8, p. 201; TF, pp. 89 ss.; primo corsivo di Fichte, secondo mio).

assolutamente, e diventa non-identità. Ora, però l'assoluto, preso energicamente, deve [soll] esistere [...]¹⁹⁴.

L'assoluto esiste *immediatamente, assolutamente*, in quanto assoluto. Nel momento in cui lo si “traspone” nel concetto, che pur è energico, vitale, si separa da sé stesso e non può essere assoluto com'è in sé in quanto vitalità immanente. L'io finito, la coscienza, diventa il mediatore del suo esistere nel concetto, il *Durch eines Durches*, come vedremo meglio poi. Infatti, il sapere assoluto, auto-legittimandosi riconoscendo i propri limiti, non può porre una trascendenza oggettivata: la trascendenza è inseparabile dal fatto stesso della coscienza che incontra nel sapere l'auto-posizione incondizionata; quest'ultima rende possibile da un lato la scissione tra soggetto e oggetto nella loro reciproca limitazione all'interno della coscienza, dall'altro lato che il polo soggettivo della coscienza non si esaurisca in sé rispetto all'oggetto: il soggetto non rimane necessariamente legato all'oggetto, ma lo trascende all'infinito. L'assoluto, in quanto fondamento, non è mai fatto della coscienza, ma può farsi e si fa coscienza: è dato a essa come compito infinito¹⁹⁵.

E allora, anche se con esigenze speculative sicuramente differenti, aveva ben colto Deleuze il significato della vita nella filosofia di Fichte, che permetterebbe di uscire dal circolo aporetico della relazione tra soggetto e oggetto. In *Immanence, une vie...* Deleuze, riferendosi in particolare all'*Anweisung zum seligen Leben*, o più in generale alla produzione mediana di Fichte, descrive la vita come campo trascendentale, in modo ossimorico come coscienza «pre-riflessiva impersonale, durata qualitativa della coscienza senza io». Questa, in quanto pura immanenza, è

UNA VITA, e nient'altro. Non è immanenza alla vita, ma l'immanente che non è in niente è una vita. Una vita è l'immanenza dell'immanenza, l'immanenza assoluta: è completa potenza, è completa beatitudine. La filosofia più tarda di Fichte, nella misura in cui supera le aporie del soggetto e dell'oggetto, intende il campo trascendentale come “una vita”, che non dipende da un Essere e non è sottoposta a un Atto: coscienza immediata assoluta, la cui attività non rimanda più a un essere, ma non cessa di porsi a una vita¹⁹⁶.

¹⁹⁴ GA II, 9, p. 271. Cfr. anche DR, p. 289: «[...] l'essere, *nella semplice esistenza*, non può confondersi con l'esistenza, ma entrambi devono essere distinti tra loro affinché l'essere emerga *come* essere e l'assoluto *come* assoluto».

¹⁹⁵ Cfr. CRUZ CRUZ J. (1994), pp. 70-75. Nella terza lezione dell'*Anweisung* leggiamo a tal proposito: «Noi ora [...] dobbiamo mostrare nel pensiero che la *coscienza* dell'essere, unica forma e solo modo possibile dell'*esistenza* dell'essere, è perciò essa stessa, in maniera del tutto immediata, puramente e assolutamente questa esistenza dell'essere» (GA I, 9, p. 87; DR, p. 279).

¹⁹⁶ DELEUZE G. (1995), p. 4. In nota Deleuze, a sostegno della sua lettura del trascendentale, rimanda anche a un passo della *Zweyte Einleitung*, in cui Fichte scrive che «l'attività pura [che viene intuita] non è niente di fisso, ma progresso, non un essere, ma una vita», rintracciando, quindi, la continuità del pensiero fichtiano. La lettura

Ovviamente, con il suggestivo passo tratto dal breve scritto deleuziano non intendiamo sovrapporre due prospettive teoriche differenti: il ricorso a Fichte è del tutto funzionale alla specifica cifra speculativa di Deleuze che intende sospendere la necessità della soggettivazione della vita, cercando la possibilità di un'esperienza impersonale, a-personale e a-coscienziale capace di interrompere il nesso vita-coscienza, dal momento che «tra il campo trascendentale e la coscienza c'è solo un rapporto di diritto. La coscienza diventa un fatto solo se un soggetto si produce simultaneamente al suo oggetto, entrambi fuori campo e come fossero “trascendenti”»¹⁹⁷. Da Deleuze, quindi, intendiamo solo prendere a prestito l'*immagine* della vita, di *una vita*. Infatti, come già chiarito, per Fichte la coscienza non può essere espunta *in toto*: è proprio questo il monito verso il realismo razionale. La coscienza diviene piuttosto condizione imprescindibile della manifestazione di questo vivere continuo, di questa sinergia di essere e divenire che nella seconda esposizione berlinese del 1804 viene restituita all'interno della prospettiva trascendentale – e precisamente nella “lezione che contiene il principio” (XV) – come *esse in mero actu*.

[...] cosicché i due – *essere e vivere*, e *vivere ed essere* – si compenetrano assolutamente, si risolvono l'uno nell'altro e sono la stessa cosa. [...] Quest'unità di *essere e vivere* non può assolutamente stare, o esser cercata, fuori di se stessa, e nulla può starne affatto al di fuori. [...] è solo

deleuziana di Fichte meriterebbe una discussione a parte. La letteratura sul tema ancora scarseggia; ciononostante alcuni interpreti hanno aperto delle linee di ricerca degne di approfondimento. Un primo studio è quello di Goddard su Deleuze lettore di Fichte che si focalizza proprio sul rapporto tra vita e immagine della vita, problematizzando la lettura in chiave “anti-platonica” che Deleuze avanza della filosofia di Fichte – cfr. GODDARD J.-C. (2004). Rametta, due anni dopo, ha analizzato la questione del rapporto tra la biopolitica e la coscienza in Deleuze, prendendo in considerazione anche il riferimento all'ultimo Fichte in: RAMETTA G. (2006), in particolare pp. 33-34. In ultimo, proprio sul significato del trascendentale, è molto accurata l'analisi di Sandro Palazzo che, considerando la filosofia di Fichte una forma di ontologia trascendentale, mette in rilievo quanto questa abbia influenzato l'ultimo Deleuze nel suo tentativo di elaborare un empirismo trascendentale: «È dunque solo interrogando le condizioni dell'esperienza e della forma dell'esperienza che potrà apparire la verità del discorso sul campo e sull'immanenza. Ma questo interrogare potrà presentare il campo trascendentale come immanenza e vita nella misura in cui, con Fichte, si “superino le aporie del soggetto e dell'oggetto”. Solo a questa condizione sarà realizzato, secondo Deleuze, il programma di un empirismo trascendentale. Possiamo notare che il significato di trascendentale ha ora subito uno slittamento dal piano ontologico al piano epistemologico, assumendo un senso più prossimo a quello kantiano e, come meglio vedremo, fichtiano: trascendentale indica ora l'interrogazione intorno alle condizioni di possibilità della conoscenza e intorno allo statuto della riflessione su quelle condizioni. In sintesi: il tema si articola su due piani, uno ontologico, uno epistemologico. L'essere come trascendentale può venire presentato in quanto vita solo superando l'eteronomia tra un soggetto conoscente e un oggetto conosciuto. Il rapporto di soggetto e oggetto è la definizione stessa di rappresentazione. La vita, in quanto può essere pensata, non può essere ridotta alla rappresentazione. Questo non-rappresentabile, la vita, deve esso stesso venir pensato (riflesso), e pensato come quella potenza che pone il pensiero (la riflessione). Questo pensare non è però un uscire di colpo dalla rappresentazione, ma un risalire alle condizioni che rendono possibile il riflettere e il rappresentare, una *riduzione* dal fatto del rapporto soggetto-oggetto all'atto che produce quel rapporto» – PALAZZO S. (2018), p. 102.

¹⁹⁷ DELEUZE G. (1995), p. 4. Anche nel già menzionato volume curato da Radrizzani, Cogliandro e De Pascale, che contiene preziosissime risorse sul concetto di trascendentale, è presente un nuovo studio di Rametta che, con continuità scientifica, si occupa del trascendentale in Deleuze, sottolineando ad un tempo gli elementi di affinità e di differenza tra il filosofo francese e Fichte: cfr. RAMETTA G. (2020), in particolare pp. 240-242.

rinunciando alla sostanzialità e all'oggettività, non per finta, ma di fatto e con intenzione vera, che si giunge alla ragione. [...] ciò che vive immediatamente è l'esse, perché solo l'esse vive e c'è totalmente come un'unità indivisibile che non può essere al di fuori di sé, non può uscire fuori da se stesso verso la dualità, della quale vale immediatamente quanto abbiamo provato. *Noi viviamo* proprio immediatamente nello stesso atto della vita; noi, perciò, siamo lo stesso essere, unico e indiviso, da sé, dentro sé, attraverso di sé, che semplicemente non può uscire verso la dualità¹⁹⁸.

Chi ha ripercorso con il pensiero il tracciato della *fenomenologia ascendente*, ha così raggiunto il principio. Con una disarmante forza speculativa, Fichte concentra nel passaggio che abbiamo sopra riportato anni e anni della sua continuativa, infaticabile, quasi ostinata, ricerca del fondamento ultimo del sapere. Un principio che, se esposto *verbaliter*, viene inevitabilmente oggettivato, «cosa di cui, però, se ci riflettiamo bene, siamo immediatamente consci», perché «sappiamo che questa oggettività significa tanto poco quanto qualsiasi altra, e sappiamo bene che il discorso non verte su questo *noi in sé* [...] soltanto sul puro *noi in sé*, che vive in se stesso e che noi concepiamo solo attraverso il nostro proprio energico annientamento del concepire»¹⁹⁹. A questo aspetto, a parere di chi scrive, si lega quello della possibilità rielaborare continuamente e progressivamente la WL.

L'io non è onnisciente, non è onnipotente, non è la radice del sapere: ammettere questo mette al riparo la prospettiva trascendentale da qualsivoglia accusa di soggettivismo ed empirismo e segna il progressivo auto-annichilamento del sapere di fronte alla ricerca della realtà originaria che precede la soggettività²⁰⁰. Già nel 1795 Fichte chiariva che l'io della WL non era l'individuo, scrivendo a Jacobi: «è chiaro che il mio io assoluto non è l'individuo: sono cortigiani offesi e filosofi stizziti [Baggesen e Goethe molto probabilmente – S. T.] che mi hanno spiegato così, per attribuirmi la vergognosa dottrina dell'egoismo pratico»²⁰¹. Dello stesso anno è la celeberrima affermazione in una lettera a Reinhold sul fatto che la filosofia trascendentale è un'analisi del concetto di libertà²⁰². Se le esposizioni jenesi avevano bisogno di dichiarazioni di questo tipo che esplicassero la vera natura della dottrina della scienza, a parere di chi scrive il dislocamento dell'io e la conseguente chiarificazione della sua funzione di mediazione tra assoluto e sapere rendono evidente che la filosofia trascendentale, in quanto sapere del sapere, sia da intendere in termini di autoriflessione della conoscenza, come

¹⁹⁸ DS 1804², pp. 230-231 (ho sostituito *vita* con *vivere*; corsivi del testo originale).

¹⁹⁹ *Ibidem*.

²⁰⁰ Su questo, oltre al già citato SCHRADER W. H. (1972), si vedano gli studi di Zöllner, tra cui ad esempio, il capitolo sulla limitazione della prospettiva idealistica in *The Cambridge Companion to German Idealism* – ZÖLLNER G. (2000b) e il recente breve volume che propone una lettura “storica e sistematica” della filosofia di Fichte – ZÖLLNER G. (2018a), in particolare il capitolo da cui mi sono ispirato per il titolo della presente sezione alle pp. 51-70.

²⁰¹ GA III, 2, p. 392.

²⁰² *Ivi*, p. 206.

insieme di giustificazioni che il filosofo non “costruisce” arbitrariamente, bensì *liberamente*, ovvero “scoprendo”, “portando alla luce” l’unità originaria di essere e pensiero a partire dal primo atto di riflessione sul mondo e su se stesso. Il percorso speculativo si compie con la considerazione dell’io come unica forma possibile dell’apparire dell’assoluto nel finito e con l’approfondimento della relazione del sapere con il suo fondamento nell’essere assoluto, o meglio ancora nel *vivere assoluto*.

L’io non è il fondamento del pensiero e/o della volontà, bensì rappresenta la forma con cui pensiero e volontà hanno luogo. In questo senso, l’*Auseinandersetzung* con il realismo razionale – per cui il vero originario è ineffabile, inconcepibile, impronunciabile – offre a Fichte degli strumenti importanti per ri-pensare lo sviluppo coerente di una filosofia trascendentale che sia in grado di porre le condizioni di possibilità per *pensare il pensiero*²⁰³.

Nel prossimo capitolo, portando avanti il confronto tra la filosofia fichtiana e lo sviluppo reinholdiano del realismo di Bardili, il nostro compito sarà quello di scendere ancor più in profondità nell’analisi delle modalità con cui avviene l’articolato sviluppo, coerente nelle sue riformulazioni, della prospettiva egologica delle prime esposizioni jenesi, alla luce dello spostamento della messa a fuoco, del decentramento della soggettività. Faremo questo, come anticipato, prendendo in considerazione il graduale perfezionamento del sapere-immagine: l’immagine dell’assoluto, perché non divenga un fotogramma sfocato di qualsivoglia oggettivazione dell’eterna attività, può essere nitida solo a determinate condizioni che il prossimo capitolo ha il compito di trattare e chiarire.

²⁰³ Cfr. FERRAGUTO F. (2017).

II. L'ASSOLUTO E IL SAPERE: CONCEPIRE L'INCONCEPIBILE

1. *SCHEIN* ED *ERSCHEINUNG*: ELEMENTI DI FENOMENOLOGIA TRA REALISMO RAZIONALE E DOTTRINA DELLA SCIENZA

Dopo aver messo in evidenza l'inconcepibilità dell'assoluto nei sistemi di Reinhold e Fichte, in questo capitolo ci occuperemo delle modalità di concettualizzazione di ciò che, per sua natura, è inconcepibile. Come vedremo, infatti, l'*Unbegreiflichkeit*, in maniera particolarmente significativa nel sistema fichtiano, non implica necessariamente la trascendenza del principio supremo: le argomentazioni e le strategie speculative di Fichte sembrano in questo senso dei contraccolpi teorici ai diversi "colpi" ricevuti.

Nello specifico, portando avanti il confronto tra i due filosofi e il loro mutuo influenzarsi a mezzo di intersezioni tematico-concettuali, nelle prossime pagine ci occuperemo della specificità della funzione fenomenologica dei loro sistemi; vedremo difatti che, con strumenti teorico-euristici differenti, entrambi gli autori mirano alla definizione del raggio d'indagine della conoscenza filosofica. Approfondiremo quindi il significato sistematico della fenomenologia del realismo razionale e della dottrina della scienza, per poi indagare le peculiarità dello svolgimento teoretico dei sistemi attraverso l'ulteriore chiarimento della nozione di *analisi filosofica* per quanto concerne il sistema reinholdiano e la messa in luce della natura immaginale del sapere per quanto riguarda quello fichtiano. Come avremo modo di dimostrare, la conoscenza, nel suo esser realizzata, viene anche portata a termine; in altre parole: lo svolgimento del sapere in entrambi i casi è strettamente correlato alla sua fine.

1. *Il realismo razionale applicato ai fenomeni: la "fenomenologia razionale" di Reinhold*

Nel precedente capitolo abbiamo intenzionalmente lasciato in parte irrisolta la domanda sulla natura dell'ontologia elaborata da Reinhold all'interno della prospettiva del realismo razionale. Sebbene la dottrina di Bardili sia più complessa e articolata di come siamo stati costretti a licenziarla, crediamo che lo sviluppo reinholdiano del concetto di applicazione (*Anwendung*) sia più chiaro e soprattutto più idoneo a un confronto con la filosofia di Fichte da noi presa in esame¹. Ebbene, riprendendo le fila del discorso lasciato in sospeso, avevamo

¹ Nell'*Einleitung* all'edizione critica dei BLU, a proposito della rielaborazione reinholdiana del sistema di Bardili, leggiamo: «Eine nennenswerte Veränderung ergibt sich in einem kompositorischen Zusammenhang basaler Natur, nämlich in der Art und Weise, wie das Denken und die Anwendung des Denkens ins Verhältnis gesetzt

concluso con l'interpretazione fichtiana del realismo di Reinhold e Bardili (le dottrine dei quali vengono identificate), secondo cui la "riduzione" dell'essere a presupposto ipotetico e problematico conduce alla sua ipostatizzazione, la quale osta sia il movimento fenomenologico ascendente verso il principio, di cui ci siamo occupati in precedenza, sia quello discendente dal principio alla molteplicità di cui ci occuperemo nei prossimi paragrafi.

Resta, a questo punto della nostra indagine, da analizzare più a fondo il processo di applicazione del pensiero sul e nel mondo fenomenico dal punto di vista del realismo razionale, per verificare se e in che misura Fichte – e con lui alcuni interpreti della filosofia reinholdiana (ad esempio Aschoff, di cui abbiamo riportato la lettura del realismo reinholdiano in chiave metafisica, cioè in quanto dottrina dell'essere-sommo)² – abbia effettivamente colto gli elementi con cui Reinhold, oltrepassando per certi versi il *realismo* di Bardili, ovvero recuperando una dimensione autoriflessiva dell'applicazione del pensiero da intendere come orizzonte in cui il pensiero torna in sé stesso, comprende il *Denken, als Denken* in termini di razionalità immanente che si auto-esplica nell'infinita ripetibilità (ed *effettiva* ripetizione) della fondamentale identità che lo caratterizza, piuttosto che alla stregua di un essere trascendente e oggettivato³. A proposito dell'applicazione del pensiero e del suo, per dir così, movimento, leggiamo infatti nelle prime battute del saggio *Elemente der Phänomenologie oder Erläuterung des rationalen Reaalismus durch seine Anwendung auf die Erscheinungen*⁴:

Così come il pensare, che *alla fine dell'analisi torna in se stesso*, trova se stesso non in quanto *mero* pensare, bensì in quanto pensare applicato all'essenza nel *Prius κατ' ἐξοχήν* e *mediante* lo stesso, esso [il pensare] trova anche la *condizione* della sua applicazione, in nessun modo *in quanto mera* condizione del mero pensare, bensì *in quanto condizione determinata attraverso il Prius κατ' ἐξοχήν* a mezzo del fondamento e della causa – non dell'essenza, che, in quanto tale, è assolutamente *indeterminata* – bensì della *manifestazione* della stessa – quindi del fondamento, della causa e del *Prius κατ' ἐξοχήν*⁵.

werden. Reinhold lässt von Anfang an keinen Zweifel bestehen, dass ein unlösbarer Zusammenhang von Denken und Anwendung des Denkens vorliegt» (RGS 7/1, p. LII).

² *Supra*, p. 146.

³ In un certo senso, la nostra trattazione muove dalle stesse domande di Bondeli sulle caratteristiche di quello che, con lo studioso, possiamo definire il «paradigma del pensiero oggettivo» che si contrappone a quello che secondo Reinhold è un paradigma soggettivo basato sulla rappresentazione: «Mich interessiert vielmehr die Frage, wie man den von Reinhold vollzogenen Übergang von einem Paradigma des Vorstellens oder subjektiven Denkens zu einem Paradigma des objektiven Denkens oder »Denkens als Denkens« beurteilen soll. In welche Richtung bewegt sich Reinhold mit seinem neuen Paradigma? Geht er voran oder fällt er zurück? Entwickelt er etwas, was, wie zuvor bei seinem System der Elementarphilosophie, einen kantischen Ausgangspunkt fortsetzt oder trifft das von manchen Interpreten gefällte Urteil zu, dass er als rationaler Realist zum Apologeten einer vorkritischen Gestalt des Philosophierens wird?» – BONDELI M. (2018a).

⁴ BLU IV, pp. 104-185. Il saggio anticipa una seconda parte che però Reinhold non realizzerà (cfr. *ivi*, p. 185).

⁵ *Ivi*, p. 105 (primo corsivo mio, gli altri dell'autore); cfr. anche: BLU III, p. 158.

Presentato in questo modo, il *Denken, als Denken*, all'interno del reinholdiano "bardilismo eterodosso", assume i tratti di una sorta di oggettività trascendentale: la relazione tra vero originario (*Denken*) e vero (filosofia) secondo il principio di riconduzione (*Zurückführung*) del secondo al primo è una relazione assoluta esplicitantesi incondizionatamente nella sistematicità delle connessioni che scandiscono la realtà concreta, relazione che ci permette di affermare che l'*Urwahres* corrisponde alla *Realität* che possibilizza la *Wirklichkeit*, all'identità che si realizza (*verwirklicht*) presso la e nella molteplicità⁶.

In questa cornice teorica, la filosofia – già in Bardili, ma in maniera più cristallina in Reinhold – ha dunque da determinare e restituire discorsivamente le condizioni della manifestazione del principio d'identità nelle strutture logiche fondamentali comuni alla realtà concreta e alla sua possibile concettualizzazione⁷. Abbiamo a questo riguardo già messo in evidenza nella prima parte del lavoro come solo a partire dall'identità del pensiero con se stesso sia possibile comprendere le strutture del reale, dalle più elementari alle più complesse, che scandiscono quello che Bardili (lo abbiamo visto) chiama ritmo (*Rythmus*)⁸. Dal punto di vista di Reinhold, nella misura in cui «solo nel pensare, in quanto pensare, c'è verità [*Wahrheit*] e solo nell'applicazione del pensare, in quanto pensare, c'è il vero [*Wahre*]⁹, la filosofia si situa sul piano dell'applicazione del pensiero entro la molteplicità materiale, applicazione che viene resa possibile dal e insieme riconduce al – in una direzione simultaneamente "ascensiva" e "discensiva" che potremmo definire di *Woraus* e *Worauf* – fondamento originario che si manifesta incondizionatamente. Come viene colta e dimostrata, a livello filosofico, questa manifestazione? O, in altre parole: come avviene il passaggio dal pensiero alla sua applicazione e in cosa consiste (*Worin*)?¹⁰

⁶ Ritroviamo questa tesi anche nella già menzionata *Einleitung* dell'edizione critica dei BLU: «Das Unverändliche manifestiert sich dabei nicht nur als Verändliches, sondern auch *im* oder *am* Verändlichen» (RGS 7/1, p. LV).

⁷ Cfr. FERRAGUTO F. (2020b), p. 54

⁸ Cfr. ad esempio: BR, pp. 105-109.

⁹ Ivi, p. 79. In affermazioni di questo tipo, è difficile non notare l'influenza del lessico jacobiano.

¹⁰ Con questa domanda, ci ricollegiamo criticamente, e al fine di evidenziare ancora una volta la continuità del pensiero reinholdiano, alle riflessioni dell'autore nella *Fundamentalschrift* del 1791, in un passo della quale leggiamo: «Ciò che sta al *vertice* della *filosofia elementare* [...] non può essere esposto attraverso nessuna prova tratta da qualsivoglia parte della filosofia, attraverso nessuna filosofia, né passata né futura. Il concetto della rappresentazione [...] non può essere dimostrato attraverso la scienza della facoltà rappresentativa, rispetto alle sue note essenziali. Essa può e deve fissare queste note per mezzo di una scomposizione esauriente, non può però produrle. La scomposizione che essa intraprende con quel concetto presuppone una connessione di quelle note, e cioè una loro connessione determinata, necessaria e corretta, ovvero [...] è necessario che il concetto della rappresentazione, che la scienza della facoltà rappresentativa deve determinare analiticamente, sia a tale fine già determinato sinteticamente». La ricerca reinholdiana durante l'elaborazione dell'*Elementarphilosophie* si basava, diversamente dai *Beyträge*, sul riconoscimento della precedenza della sintesi sull'analisi a partire da una pre-determinatezza originaria, «indipendente da ogni filosofare e fondante la correttezza di ogni filosofare», di una dimensione che, sebbene soggettiva (in senso trascendentale), e ottenuta in modo riflessivo, si rivela come assolutamente oggettiva, perché «il concetto della rappresentazione può essere ricavato solo a partire dalla coscienza, un fatto che come tale deve fondare solo il fondamento della filosofia elementare, il quale non può appoggiarsi senza circolarità a nessun principio dimostrabile filosoficamente» (RGS 2, p. 77; CFF, pp. 108). In

Ferraguto, con cui siamo d'accordo, ha osservato a questo proposito che Reinhold – a differenza di Bardili che, come abbiamo visto, avrebbe attinto a un piano “extra-logico” e/o “extra-filosofico” – non collocando la comprensione filosofica della manifestazione di Dio nella natura sul piano dell'immediatezza, stabilisce un legame di implicazione reciproca tra pensiero e applicazione, sicché non solo l'applicazione non sarebbe possibile senza pensiero, ma lo stesso pensiero non potrebbe manifestarsi nel suo autentico carattere (comprensibile solo a mezzo dell'*Analysis*, anzi potremmo parlare di *analisi dell'analisi*¹¹, su cui torneremo, essendo una questione strettamente legata alle tematiche che emergeranno in questo paragrafo) né “auto-riconoscersi” come (*als*) pensiero senza la sua applicazione. Quest'ultima diventa, per il filosofo che postula il pensiero senza ricorrere preliminarmente alla dimensione rappresentativa, e senza confondere quest'ultima con la *reale* struttura della realtà, l'intermediario (*durch*) epistemico di quella che nel terzo quaderno dei *Beiträge* Reinhold definisce, anticipando lo sviluppo che ne avrebbe offerto nel fascicolo successivo, «conoscenza empirica»¹². È proprio questa “riabilitazione” del concetto di applicazione dalla strutturale subordinazione in cui è collocata nel realismo bardiliano che permette a Reinhold di realizzare il progetto di una *fenomenologia* capace di distinguere il fenomeno (*Erscheinung*) della verità dalla sua apparenza o parvenza (*Schein*), senza sfociare, come tenteremo di dimostrare nel corso del presente capitolo, in un dualismo metafisico.

Nel *Vorbericht* a BLU IV, quaderno in cui è collocato il già menzionato saggio specificatamente dedicato alla dottrina del fenomeno (*Erscheinungslehre*), l'autore dichiara che

questo quadro teorico – qui necessariamente condensato in pochi passaggi – la riflessione sulla coscienza permetteva secondo Reinhold di ricavare *immediatamente* il concetto di rappresentazione, creando così un rapporto di determinazione reciproca tra fondamento e rappresentazione grazie a cui, almeno a prima vista e stando alle dichiarazioni presenti già nel *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, era possibile evitare la ricerca tipica delle metafisiche precedenti sull'origine delle rappresentazioni (*Woraus*) in favore di quella sulla determinazione interna delle stesse (*Worin*) (cfr. RGS 1, p. 147). Quello che, però, possiamo chiederci già in relazione alla filosofia elementare è: si resta veramente nel *Worin*? O la coscienza, nella sua natura fattuale (quindi non nella sua “conversione” in *Grundsatz*) potrebbe invero essere considerata il *Woraus* delle rappresentazioni? Non possiamo, ovviamente, rispondere in modo esauriente in questa sede, ma l'insoddisfazione reinholdiana legata alla sua *Elementarphilosophie* e il suo successivo e temporaneo avvicinamento alla dottrina della scienza costituiscono già, da soli, un indizio del fatto che il principio – e il conseguente/antecedente fatto – della coscienza non può costituire, da solo, il *Fundament* della filosofia. La riflessione filosofica non può arrestarsi al *Worin*. Quello che, pertanto, ci interessa mettere in evidenza è che la tensione reinholdiana verso una pre-determinatezza originaria, verso quella che rappresenta la *realtà* del *Fundament*, è, a ben guardare, una costante della riflessione del filosofo austriaco; con il realismo razionale questa tensione si compie attraverso il riconoscimento esplicito della necessità di concepire il principio e attraverso una sorta di, per dir così, estremizzazione dell'atteggiamento del *Woraus*, al quale si affianca quello del *Worauf*, dal momento che la conoscenza viene dedotta da e ricondotta a un vero originario. Se, dunque, nella filosofia elementare il *Worin* sembrava l'oggetto di indagine esclusiva, nei BLU è, invece, ciò che andrebbe a completare il sistema. Benché non strettamente connesso ai temi della nostra indagine, per ulteriori chiarimenti sul binomio *Worin-Woraus* nella filosofia elementare rinviamo a: FABBIANELLI F. (2016), pp. 40-45.

¹¹ Questa espressione appare per la prima volta in BLU III, p. 134.

¹² Ivi, p. 162; cfr. RGS 7/2, p. 892 (nota 65). Sulla specificità dell'applicazione nel realismo reinholdiano: FERRAGUTO F. (2018), p. 664.

La *fenomenologia* ha da portare a compimento lo *scioglimento* [*Entwerrung*] della conoscenza umana, che è stata introdotta attraverso l'*ontologia* [o *logica pura* n. III. del precedente volume] a mezzo della chiara conoscenza del *razionale* [*Vernünftigen*] in quanto tale, attraverso la chiara conoscenza del *sensibile* [*Sinnlichen*] in quanto tale. Essa chiarisce il *realismo razionale* attraverso l'applicazione dei suoi principi sui *fenomeni*, i quali essa ci insegna, per mezzo di quei principi, a distinguere dalle mere *parvenze* e purificarli da queste¹³.

Claude Piché sostiene, a ragione, che in questa definizione reinholdiana siano rinvenibili echi di Lambert, uno dei fondatori della fenomenologia come disciplina filosofica – il primo utilizzo del termine risale infatti al 1764, anno di pubblicazione del *Neues Organon* – atta a “smascherare” la parvenza (*Schein*, con accezione negativa) e che permette di evitare al soggetto conoscente di imbattersi nell'errore, e di Kant (il che non ci meraviglia, data la formazione di Reinhold) che, per la prima volta nei *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* (1786), definisce la fenomenologia teoria del fenomeno (*Erscheinung*, termine più neutrale rispetto a *Schein*), teoria cioè che spiega come i fenomeni, per l'appunto, si trasformano in esperienza¹⁴. La fenomenologia reinholdiana, combinando e ponendo in una relazione di interdipendenza le due “facce” dell'ambito esperienziale all'interno della stessa disciplina, dunque, accoglie sì l'istanza kantiana di distinguere i fenomeni (*Erscheinungen*) dalle apparenze (o parvenze, *Scheine*), ma ad un tempo ne sviluppa ulteriormente l'articolazione dialettica. Infatti, per Reinhold, la teoria dell'apparenza presuppone una teoria del fenomeno come istanza legittima, cioè a dire, essendo l'apparenza nient'altro che il fenomeno interpretato in modo errato, essa dipende comunque dal fenomeno in quanto tale che deve esser conosciuto e riconosciuto per quel che *effettivamente* è¹⁵. L'errore, ovvero lo scambio tra apparenza e fenomeno – errore che caratterizza, secondo il filosofo austriaco, le dottrine di Fichte e Schelling, rinominate non a caso “filosofie dell'apparenza” (*Scheinleben*) – deriva dal fatto che il fenomeno viene sovraccaricato di senso, potremmo dire di “autonomia ontologica”, e confuso, meglio identificato, «con l'essere essenziale, con l'archetipo [*Urbild*]»¹⁶ di ogni cosa, diventando così mera parvenza. La fenomenologia, allora, collocandosi sul piano dell'applicazione del pensiero, serve a rendere chiara la natura dei fenomeni attraverso una complessa teoria della manifestazione del principio originario nella natura.

¹³ BLU IV, p. IV.

¹⁴ Cfr. PICHÉ C. (2007), p. 12. Per approfondimenti sulle teorie di Lambert e Kant, su cui non possiamo soffermarci, si consiglia la lettura integrale del saggio di Piché, con particolare attenzione alle pp. 8-11; per una più profonda comprensione del complesso significato che assume la fenomenologia kantiana e del suo legame con la sensibilità anche in chiave pratica, rimandiamo al dirimente studio: FAILLA M. (2016). Su Kant e Reinhold, invece, si veda: PICHÉ C. (2005).

¹⁵ Cfr. BLU V, pp. 7 ss.

¹⁶ BLU IV, p. 108.

Ricollegandoci a quanto detto nel capitolo precedente sul ruolo della materia (*aufgehoben* e non *vernichtet* dal *pensare, in quanto pensare*), notiamo che a quest'altezza dell'indagine reinholdiana la natura e la funzione della materia vengono meglio definite, permettendoci di sciogliere alcune ambiguità evidenziate anche dagli stessi Fichte, Schelling e Hegel. Ad esempio, Reinhold, replicando al monito schellingiano secondo cui al pensiero sarebbe già data una materia preesistente che si contrappone ad esso conducendo così a una forma di dualismo, sottolinea come la materia necessaria all'applicazione del pensiero sul piano fenomenico debba essere in realtà assunta ipoteticamente a partire dalla capacità del pensiero di ripetersi e di ripristinarsi sempre, in ogni sua infinita ripetizione, in quanto pensiero¹⁷. L'applicazione del pensiero, come già affermato dall'autore nel saggio *Neue Darstellung der Elemente des rationalen Realismus* (BLU III) di cui ci siamo sopra occupati, e in modo più limpido in quello che stiamo trattando in questa sede, corrisponde al piano in cui ha luogo la distinzione tra soggettivo e oggettivo, distinzione necessaria per evitare di sfociare in quella che, a causa di una sovrapposizione tra *Vorstellen* (piano rappresentativo) e *Denken* (piano reale e extra-soggettivo) e di un'arbitraria identificazione dell'esperienza con l'essere, dall'ottica del realismo razionale viene definita "filodossia". Il sistema dell'identità di Schelling, come abbiamo avuto modo di vedere precedentemente, ne costituisce la forma più estrema, dacché esso si costruisce sull'assoluta indifferenza tra soggetto e oggetto, tra sapere ed essere, tra intelligenza e natura. Di contro, l'identità su cui si fonda il *Denken, als Denken* è da considerarsi non come un essere assoluto, bensì corrisponde al carattere fondamentale (*Grundzug*) dell'essere, carattere che si esplica, si realizza, prende forma solo a seguito della distinzione tra soggettività e oggettività. Prima di tornare sulla fenomenologia, riteniamo utile riportare le parole di Reinhold che, probabilmente anche in risposta a quello che Fichte scriveva nell'*Antwortsschreiben*, chiarisce che

nel sistema di Bardili, l'identità assoluta in quanto tale non è né un Essere [Seyn] né tantomeno l'Essere originario [Urseyn]; non è niente di più e niente di meno che il carattere del pensare in quanto pensare, e questo carattere non è niente di più e niente di meno dell'identità assoluta. Esaminando il carattere che deve avere l'applicazione del pensiero, nella misura in cui essa è determinata da questo carattere, Bardili arriva e conduce alla conoscenza pura dell'essenza della natura, in quanto [conoscenza] dell'essere nella possibilità e nella realtà, e della manifestazione di Dio, dell'Essere originario, o dell'essenza degli esseri [des Wesens der Wesen] nella natura¹⁸.

La fenomenologia, in definitiva, è esattamente lo studio, il venir pensato (*Gedachtwerden*) della, per dir così, modalità di manifestazione dell'«essenza originaria nell'essenza delle

¹⁷ Cfr. BLU III, p. 156 ss; BLU IV, p. 107. Per approfondimenti rinviamo a: FERRAGUTO F. (2020c), pp. 141-146.

¹⁸ BLU III, pp. 170 ss.

cose»¹⁹, lo studio cioè dell'applicazione del pensiero, dalla ripetizione del quale derivano la scissione tra soggettivo e oggettivo nella coscienza e la coscienza stessa. Soggettivo e oggettivo non sono né identici né indifferenti, ma sono elementi di una dinamica unitaria (*l'Anwendung des Denkens, als Denkens*) appartenenti allo stesso momento visto in segmenti diversi, dinamica che si costituisce in seno alla succitata relazione di co-dipendenza con il pensiero in sé da cui la stessa applicazione è resa possibile. Secondo Reinhold, ormai dovrebbe esser chiaro, il filosofare, a differenza da quanto avviene nel realismo di Bardili, non si dispiega immediatamente a partire dal suo presupposto originario, ma solo a livello della sua applicazione, cioè a livello del pensiero che si ripete, realizzandosi, in quanto (*als*) pensiero. Solo a partire dalla ripetizione del *Denken, als Denken* colta e concettualizzata filosoficamente è possibile (e anche, diciamo così, lecito) occuparsi della realtà concreta e comprenderla.

L'andamento dimostrativo *more geometrico* di *Elemente der Phänomenologie* – articolato in *Lehrsätze, Beweise, Zusätze, Erklärungen*, ecc.. – suggerisce la sua funzione specifica all'interno della prospettiva del realismo razionale; si tratta della necessità di fondare una conoscenza *chiara e distinta* del fondamento razionale del reale e, di riflesso, della sua manifestazione a livello empirico. L'essenza originaria in quanto tale (A), afferma Reinhold, è assolutamente immutabile e tutto ciò che è mutevole, tutta la molteplicità (C) è, originariamente, da essa esclusa. La *Wirklichkeit* in sé (B, che corrisponde alla realtà dell'oggetto, alla sua estensione) è contenuta invece nell'essenza in quanto sua componente (*Essentiale*)²⁰ che si relaziona a – B (la possibilità dell'oggetto) in un doppio movimento di disgiunzione e congiunzione e, chiarisce l'autore, essa non «è mera realtà, bensì lo è solo in quanto realtà *in e a condizione [unter] di – B e b*»; conseguentemente l'essenza in quanto tale, nel sistema di Bardili prima e nella concezione reinholdiana dell'*analisi* poi, deve essere espressa e pensata attraverso la formula $\frac{-B+b}{B}$, considerando anche il fatto che l'estensione e la variazione sono soggette alla vita (*Leben*) e all'organismo in cui sono contenute²¹. La *Wirklichkeit* è contenuta nell'essenza, in primo luogo in quanto *Wirklichkeit* (B), poi in quanto *Wirklichkeit* unita alla *Möglichkeit* (B – B) e infine in quanto realtà determinata dalla possibilità (b)²². La materia, in questa cornice, esiste solo in quanto viene presupposta non all'essere dell'essenza originaria (che, in sé, è incondizionata), bensì solo alla sua manifestazione. La materia, infatti, al contrario dell'essenza, è «*non fondamento- non causa- non Prius κατ' ἐξοχήν*», ma è della stessa e dalla stessa

¹⁹ BLU IV, p. 105.

²⁰ Ivi, p. 106.

²¹ *Ibidem*. Su questo cfr. anche BLU VI, p. 108.

²² Cfr. BLU IV, p. 113.

«condizione- condizionante- condizionata», e corrisponde alla «conseguenza e [all'] effetto [Folge und Wirkung] attraverso il fondamento e la causa»²³, quindi dipende ontologicamente dall'essenza che, in essa e a partire da essa, si manifesta. Questo rapporto di co-implicazione tra l'essenza e la materia diviene, in senso platonico, un rapporto di figurazione, di “riproduzione”, dacché l'essenza delle cose corrisponde all'*Urbild*, l'archetipo dell'essere originario (*Ursein*) e la materia, di conseguenza, è il suo *Nachbild*, il *Typus*. Nel realismo razionale il mondo, inteso come organismo e vita, diventa oggetto del pensiero applicato, grazie al quale è possibile coglierne lo sviluppo che ha luogo all'interno di un percorso graduale che porta, *fenomenologicamente*, dalle connessioni più elementari a quelle più complesse²⁴, dalla prima alla terza potenza per intenderci, in funzione delle categorie di movimento, successione e coesistenza dedotte proprio a partire dall'applicazione del *Denken, als Denken*²⁵. In parallelo, si sviluppa anche l'idea che questa logica del reale è ad un tempo una nuova teologia, cioè una definizione delle *condizioni* della manifestazione di Dio nella natura²⁶.

Il rapporto, teoreticamente e analiticamente definito, tra vero originario e vero, su cui si fonda quella che possiamo definire un'“ontologia e logica della riconduzione” secondo cui il vero (l'ipotesi, l'inizio del sapere *ipotesico e problematico* tanto criticato da Hegel) ha da essere *ricondotto* all'*Urwabres* (la sua tesi) per adempiere il “primo compito della filosofia”, si riflette *in toto* a livello fenomenologico nella necessità di ricondurre i fenomeni al loro archetipo, al fine di adempiere quello che Reinhold definisce «secondo compito della filosofia» che consiste, per l'appunto, nell'elaborazione di una «dottrina elementare della fenomenologia»²⁷. Se il primo compito della filosofia ha a che fare con l'indeterminato, la fenomenologia ha invece a che fare con il determinato e rappresenta l'unica possibile forma della «filosofia dell'empirico»²⁸. Tale disciplina consente di scindere e definire i diversi *tipi* della realtà effettuale, che sono, nell'ordine di successione e dipendenza progressive: 1) la coesistenza (il «primo modo dell'essere al di fuori dell'essenza»), cioè il tipo della realtà nell'essenza (B); 2) l'opposizione (*der Gegensatz*), ovvero l'*Außereinander*, che corrisponde alla disgiunzione con l'ipotesi («il secondo tipo della realtà, o il tipo della realtà in quanto tale, *presso e con* la possibilità» (B – B), più precisamente «il secondo

²³ BLU IV, p. 107.

²⁴ BLU III, pp. 151-154.

²⁵ Per le numerose e complesse argomentazioni di Reinhold, che qui non possiamo analizzare nel dettaglio, sulla prima e seconda potenza, sulla deduzione delle caratteristiche fondamentali degli esseri organici, del corpo, del sentimento, della percezione, dell'appercezione, ecc...rinviamo direttamente a: BLU IV, pp. 135-170. Per ulteriori approfondimenti su questo, e sul peso che la monadologia leibniziana ha avuto sulla concezione della qualità e della quantità, si vedano le pagine del commentario nell'edizione critica dedicate proprio a questa sezione di BLU IV: RGS 7/2, pp. 897-901.

²⁶ Cfr. BLU IV, p. 106.

²⁷ Ivi, p. 109. Cfr. anche: BLU V, pp. 7-9.

²⁸ BLU IV, p. 110.

modo *dell'essere fuori dall'essenza*); 3) l'affinità, ovvero il *Nebeneinander*, corrisponde invece alla congiunzione con l'ipotesi ed è il terzo tipo della realtà in sé nella realtà determinata attraverso la possibilità (b), nonché il «*terzo modo dell'essere fuori dall'essenza*»²⁹. Da questi tre modi, prosegue il nostro, deriva l'individualità che corrisponde al modo dell'essere fuori dall'essenza, dell'essere empirico, in cui i tre modi dell'essere sopra dedotti sono inseparabili³⁰. Coerentemente a quanto affermato riguardo al principio delle cosiddette «filosofie dell'apparenza», Reinhold afferma che l'individualità – ovvero «la non-estensione e non-mutevolezza del mutevole coesistente, opposto e affine, in quanto tale, *in e a condizione dell'ineliminabile dell'Außer-Nach- e Nebeneinander* in quanto tali *nell'essenza*» – è stata confusa e scambiata con la realtà in sé da diversi filosofi, anche a lui contemporanei (non è difficile comprendere a chi si riferisce Reinhold), i quali hanno creduto di trovare l'essere e il vero esclusivamente nell'individuale – rimane costante, in questa cornice, la sovrapposizione tra individualità e soggettività che già Hegel e Schelling avevano segnalato. A differenza di Fichte che – così Reinhold – «spiega l'individualità come la *limitazione originaria*, che, in quanto tale, sarebbe concepibile solo nella sua inconcepibilità e assolutamente inspiegabile per la filosofia»³¹, nel realismo razionale l'individualità viene intesa come qualità (e non quantità) del mutevole e intrattiene una determinata relazione con la *Wirklichkeit*, non potendosi identificare con essa.

Le evidenti influenze perlopiù platoniche, leibniziane e bardiliane rendono la fenomenologia reinholdiana – secondo Klemmt presente *in nuce* già nel saggio sulla facoltà rappresentativa in cui viene proposta una fenomenologia della coscienza in seno allo studio fenomenologico della rappresentazione³² – coerente con i principi del realismo razionale, il cui compito fondamentale corrisponde all'*analisi* del reale nel suo complesso attraverso la riconduzione da un lato del *Wabres* all'*Urwabres* originario e dall'altro della natura e dei fenomeni al loro fondamento reale. Il fondamento, in questo modo, oltre a essere assunto come criterio di validazione, viene caricato ontologicamente; in parallelo, la facoltà rappresentativa, rispetto agli esordi della riflessione reinholdiana, viene ripensata e

²⁹ Cfr. Ivi, pp. 113-116 (corsivi di Reinhold). Cfr. GEL, pp. 257 ss.

³⁰ L'individualità «sta per mezzo dei tre tipi di realtà immediatamente sotto la realtà, in quanto fondamento, ed è quindi, nonostante non sia affatto la realtà, e di conseguenza nemmeno il fondamento, la condizione della manifestazione della realtà come del fondamento, assolutamente inseparabile da questa manifestazione» (Ivi, p. 118).

³¹ Ivi, p. 118 ss. Reinhold si ricollega, in queste righe, alla tesi di Fichte per cui l'attività originaria dell'io viene limitata attraverso il non-io. Questa limitazione, nel lessico fichtiano «urto» (*Anstoß*), non può essere spiegata, ma deve venir postulata, al fine di poter spiegare in che modo l'attività dell'io incontra una particolare determinazione contingente. Si tratta, in definitiva, del fondamento della determinatezza degli oggetti e del soggetto, quindi anche della loro individualità (cfr. GA I, 4, p. 242).

³² Cfr. KLEMMT A. (1958), p. XI; per ulteriori approfondimenti si consiglia di consultare la prima sezione di BONDELI M., LAZZARI A. (a c. di) (2004), pp. 21-144.

“ridimensionata” attraverso la sua attribuzione già alla seconda potenza del conoscere, cioè agli animali. Il passo ulteriore, possibile solo per la coscienza (*Bewusstsein*) umana, consiste invece nella verifica della verità filosofica attraverso il “vero originario”, postulato e connesso alla sua applicazione affinché il vero non venga scambiato con il non-vero³³.

La fenomenologia reinholdiana trova la sua ulteriore esplicazione in un contributo contenuto in BLU V, dal titolo *Populäre Darstellung des rationalen Realismus*³⁴, che ha come scopo proprio quello di scindere, in una forma “popolarizzata”, il mero rappresentare dal *vero pensare*. Proprio per rimanere sul piano filosofico, e non confondere questo con quello dell’intelletto naturale³⁵, occorre anzitutto postulare il fondamento reale (*Realgrund*) del sapere e dell’essere, perché

La conseguenza più evidente dell’*assoluto* scambio del rappresentare e del pensare è il *compimento dello scambio della natura con Dio e di Dio con la natura nell’assoluta identità dell’infinito e del finito*³⁶.

Se per Fichte postulare il *Denken, als Denken* impedisce di sollevarsi dal piano della coscienza comune al piano della spiegazione, per Reinhold invece quest’operazione è l’unica che assicura di fondare una filosofia che non sia “filodossia”. A partire dalla necessità di distinguere il *Vorstellen* dal *Denken*, il realismo razionale

accusa la *metafisica*, o la scienza prekantiana della *cosa in sé*, di aver scambiato il rappresentare con il *pensare, in quanto pensare*; – accusa la *filosofia trascendentale*, sotto tutte le sue forme, di scambiare il *rappresentare, in quanto tale*, con il pensare – e accusa l’*assoluta dottrina del tutto* [*Alllebre*], o il sistema schellinghiano dell’identità, di unificare i due scambi e rendersi valido in questa unificazione³⁷.

È nostro precipuo interesse, a questo proposito, sottolineare come secondo Reinhold la più conseguente forma della filosofia trascendentale corrisponda proprio al «fichtismo», a dire cioè un’assoluta dottrina della soggettività. Questa, di fatti, riconducendo tutto alla rappresentazione, farebbe dipendere la verità dalla coscienza finita³⁸. Tuttavia, chiarisce Reinhold, la coscienza finita può essere sì un mero rappresentare, coincidendo così con la

³³ BLU V, p. 2. Su questo si veda anche: BR, pp. 78 ss.

³⁴ BLU V, pp. 1-22.

³⁵ I due piani, in realtà, risultano strettamente connessi, come avremo modo di vedere nel prossimo capitolo.

³⁶ BLU V, p. X.

³⁷ Ivi, pp. VI ss.

³⁸ «La *Wissenschaftslehre* fichtiana è la *ragione pura* in quanto tale, l’*assoluta soggettività*, o la *pura egoità*, in sé né teoretica né pratica, bensì entrambe allo stesso tempo e ciascuna solo a partire da un particolare punto di vista. Dal punto di vista del *sapere* e *per* lo stesso questa dottrina non riconosce un *assoluto fuori* e *oltre* l’assoluta soggettività; tuttavia, dal punto di vista *pratico*, per l’agire attraverso il volere nella vita reale, essa riconosce, con la *Critica*, la necessità di *credere* all’*assoluto* in quanto oggettivo [...]» (ivi, p. 20 ss.).

coscienza animalesca, ma può esser anche – ed è questo l'autentico punto d'angolazione del realismo razionale – «un rappresentare, in cui *il pensare* viene applicato, e quindi una coscienza *razionale, umana*». Solo con il pensare e la sua applicazione è possibile rinvenire nella coscienza umana l'oggettività che, in sé, è indipendente dalla coscienza stessa, dal momento che la funzione dell'assoluto in sé è, come scrive Reinhold,

*il pensare, in quanto pensare nella sua applicazione in generale. In generale, io dico, cioè non solo nella sua applicazione, in quanto tale nella coscienza umana, ma dappertutto nell'intera natura, che è in sé vera solo attraverso il fatto che il pensare applicato, in quanto pensare si manifesta effettivamente attraverso l'elevazione [Erhebung] dell'oggettivo sul soggettivo, dell'immutabile sul mutevole, dell'universale sul particolare e della finalità sulla non finalità. L'assoluto in sé che si manifesta effettivamente presso la natura [an der Natur] in questo pensare e mediante lo stesso [in und durch] è l'intelligenza infinita e in quanto tale Dio, l'essenza originaria, l'essenza delle essenze, che si rivela nell'essenza delle cose, il vero originario nella sua manifestazione nel vero*³⁹.

La *Naturlehre*, se così ci è consentito chiamarla, che Reinhold elabora a partire da BLU IV consiste quindi nel riconoscimento e nella concettualizzazione filosofica della manifestazione originaria, e niente affatto “derivata”, di Dio nella natura sulla base dell'*analisi* del pensare applicato in quanto pensare, sulla base cioè della necessaria distinzione tra ciò che è da un lato e ciò che viene conosciuto e della modalità in cui è possibile conoscerlo dall'altro attraverso la ridefinizione della relazione tra mente e mondo, da cui consegue una subordinazione del sapere all'essere.

Se il pensare in quanto tale non viene applicato *als Denken*, cioè in quanto razionalità immanente che ripetendosi lega le strutture del reale con la sua possibile concettualizzazione, allora il pensare stesso, che nella coscienza ha luogo solo attraverso la rappresentazione, viene identificato con quest'ultima e il vero in sé, come sopra accennato, viene “mescolato” (*vermengt*) con il fenomeno. È in questo modo che quest'ultimo diventa «parvenza del vero, un ritener per vero errato»⁴⁰.

Di conseguenza l'oggetto rappresentato in quanto rappresentato (e quindi in quanto fenomeno) non può corrispondere alla vera natura così come essa è in se stessa, allorché non ha luogo la sua “riconduzione” onto-epistemologica a mezzo dell'applicazione del pensiero sulle molteplici rappresentazioni. Solo così, infatti, può manifestarsi in ogni oggetto rappresentato l'essenza originaria «*in quanto Intelligenza sovranaturale, infinita, divina*», la cui manifestazione in generale è la ragione in sé, la ragione assoluta (da non sovrapporre né all'io

³⁹ Ivi, p. 10.

⁴⁰ Ivi, pp. 4 ss.

puro né all'assoluta indifferenza di oggettivo e soggettivo) che nella coscienza umana si manifesta in quanto verità.

Ebbene, la dottrina del fenomeno elaborata da Reinhold, che si costruisce su un ripensamento e una radicalizzazione dei postulati del realismo di Bardili e al contempo per opposizione (almeno apparentemente) alle dottrine trascendentali, consentirebbe di comprendere che l'applicazione del pensare non si fonda sulla facoltà rappresentativa, ma al contrario è il rappresentare che si fonda sul pensare e sulla sua applicazione; il pensiero, dunque, non si presenta più solo come un'auto-identità che si ripete in ogni pensiero concreto, piuttosto esso appare come un processo immanente di auto-riconoscimento e di arricchimento epistemologico⁴¹. Non è un caso, pertanto, che il passaggio dal pensiero all'applicazione sia il motore di quel, per dir così, potenziale catartico, che qui abbiamo analizzato, che rende possibile la realizzazione di una fenomenologia capace di differenziare il *fenomeno* della verità dalla sua *apparenga*, di distinguere cioè tra una manifestazione del pensiero come struttura della realtà e la manifestazione del reale come prodotto di pensiero soggettivamente determinato⁴², a mezzo della necessaria *Zurückführung* della seconda alla prima; laddove questa non avesse luogo, non si potrebbe parlare di “sapere puro”, né tantomeno di una «pura dottrina della natura»⁴³. In conclusione, aver chiarito questo aspetto permette a Reinhold di affermare che

L'applicazione del pensare, *in quanto* pensare in una coscienza *individuale, sensibile, finita è determinata* (non fondata) *attraverso il rappresentare*. Pertanto, anche la conoscenza κατ' ἐξοχήν, o il sapere puro *in quanto tale* è possibile in una coscienza individuale, sensibile, finita *in quanto tale* solo *mediante* certe *rappresentazioni e segni del pensiero [Gedankenzeichen]*, i quali sono *determinati attraverso il pensare nell'applicazione e attraverso la quale si esprime – si rappresenta a livello sensibile l'applicazione del pensare, in quanto pensare* nella coscienza sensibile. La rappresentazione del *sapere puro* per mezzo del suo contenuto espresso in questo modo è la rappresentazione dell'*analisi del pensare, in quanto pensare nella sua applicazione*⁴⁴.

⁴¹ Per la discussione tra Bardili e Reinhold su questo punto si vedano alcuni passaggi dell'epistolario: cfr. ad esempio BR, pp. 18, 41, 78, 80, 84. Sulla necessità della “mediazione” del pensiero ad opera di una coscienza sensibile: cfr. *ivi*, p. 122.

⁴² Cfr. FERRAGUTO F. (2018).

⁴³ BLU IV, p. 110.

⁴⁴ BLU V, p. 15; per approfondimenti sul significato di *Gedankenzeichen* o *Sprachzeichen* rinviamo alla lettera di Reinhold a Bardili del 17 maggio 1800 (BR, pp. 175 ss.).

2. *La Erscheinungs- und Scheinlehre nella WL 1804². Fondamenti della “fenomenologia discendente” di Fichte*

Già solo dalla definizione e dalla perimetrazione semantica della *fenomenologia discendente* che segue ai Prolegomeni e alla “Dottrina della ragione e della verità”, ovvero al percorso ascensivo-sintetico che parte dall’empiria e riconduce la molteplicità ad assoluta unità – fino cioè al principio assoluto – cui abbiamo dedicato le nostre riflessioni nel capitolo precedente, è evidente l’influenza reinholdiana, dal momento che anche Fichte mette in relazione il fenomeno e l’apparenza attraverso l’elaborazione di una *Erscheinungs- und Scheinlehre*. Lo stesso Piché, a tale riguardo, oltre a rinvenire gli echi lambertiani e kantiani nella fenomenologia reinholdiana, sottolinea come, a sua volta, nella *WL 1804²*, la prima (se non l’unica)⁴⁵ esposizione in cui il filosofo di Rammenau parla esplicitamente di fenomenologia senza tuttavia citare espressamente le fonti, si possano rintracciare delle affinità con la fenomenologia (e non solo) del realismo razionale. Nello specifico lo studioso rintraccia tre corrispondenze, tra esse legate: 1) la “struttura esteriore” dei sistemi filosofici dei due autori; 2) lo statuto del fenomeno e dell’apparenza; 3) il ridimensionamento del ruolo della coscienza o, più in generale, della soggettività (già in parte da noi affrontato, ma inevitabilmente da riprendere e approfondire in questa sezione). Procediamo con ordine. Per prima cosa, Piché afferma che già la “divisione” tra movimento ascensivo e movimento discensivo in seno alla dottrina della scienza – sebbene parlare di divisione in realtà non sia del tutto adeguato, dacché i due movimenti sono momenti della stessa, *unica e indivisibile*, intellezione (*Ein-sicht*)⁴⁶ – ricorda in un certo senso l’articolazione interna al realismo reinholdiano, che si compone, come finora chiarito, di un’ontologia (o logica pura) e di una fenomenologia (applicazione del pensiero). Che ci siano delle corrispondenze, anche solo terminologiche, è chiaro, e questo ci spinge del resto a confermare la tesi dello studioso. Purtroppo, a parere di chi

⁴⁵ Rametta sottolinea come questa divisione venga meno solo a partire dall’esposizione di Königsberg del 1807 (cfr. RAMETTA 2017², p. 217), sebbene in realtà non la si ritrovi nemmeno in quella di Erlangen, che, come vedremo, è invero dall’inizio alla fine una fenomenologia, occupandosi sin dalla prima lezione del sapere come *esistenza* dell’assoluto. Ferraguto rinviene altri due contesti in cui Fichte si occupa esplicitamente di fenomenologia: le lezioni sulla *Sittenlehre* del 1812 (GA II, 13) e sui *Fatti della coscienza* del 1810-1811 (GA II, 12) – cfr. FERRAGUTO F. (2015b, p. 65).

⁴⁶ D’Alfonso rileva come in realtà anche in questa esposizione si possa rintracciare una divisione in parte teoretica e parte pratica: «Somit zeigt sich eigentlich auch in diesem Vortrag [...] eine Gliederung, in einem *theoretischen* und in einen *praktischen* Teil, indem die *Wahrheitslehre* von dem ständigen Abstrahieren von dem im Bewusstsein innewohnende praktischen Element geleitet wird, um zu einer reinen Einsicht, *Theorein*, zu gelangen; während die Phänomenologie hingegen gerade die undurchsichtige Natur des Ich, die ihm wesentlich ist, unter die Lupe nimmt, um ihr faktischen Dasein als Erscheinung des Seins zu erklären» – D’ALFONSO M. V. (2009), p. 187. Quello che noi, nel corso del lavoro, cercheremo di dimostrare è che questa “divisione” è relativa solo alla sistematizzazione dell’intellezione e non già interna all’intellezione stessa che per sua natura ha un carattere pratico (come del resto anche lo studioso conferma) da cima e a fondo.

scrive, parlare di una perfetta coincidenza tra le due strutture epistemiche rischia di annullare, o comunque ridimensionare, la specifica cifra trascendentale del pensiero fichtiano. Certo, abbiamo evidenziato come anche nel concetto di applicazione del realismo razionale sia rinvenibile un parziale ricorso a una forma di trascendentalismo, ma questo non costringe a sovrapporre i due sistemi filosofici⁴⁷. Quella che, nel sistema reinholdiano, abbiamo chiamato “ontologia della riconduzione” è, come si spera di aver chiarito, insieme discendente e ascendente, a dire cioè che la molteplicità deriva ontologicamente dal principio (il “vero in sé”) e, a mezzo dell’*analisi filosofica*, viene ad esso ricondotta per poter esser vera, assumendo conseguente un carattere *reale* all’interno della rappresentazione filosofica. Allo stesso modo, la fenomenologia che ne deriva segue lo stesso movimento di riconduzione al principio.

Differentemente, nella dottrina della scienza al movimento teoretico di radicalizzazione riflessiva ascendente dalla molteplicità all’assoluto – percorso che conduce verso quella che Fichte assume come l’evidenza suprema (c’è verità) – segue un movimento contrario che va dalla visione trascendentale dell’assoluto alla concezione genetica del sapere in quanto sua manifestazione, la quale viene a questo punto dedotta (*abgeleitet*) a partire dall’assoluto, ovvero a partire dal «principio analitico-sintetico»⁴⁸ del sapere puro. Se su questo secondo punto le filosofie di Reinhold e Fichte possono dunque *apparire* affini, è il loro inizio, da cui comunque dipenderà anche lo svolgimento, che si distingue: la dottrina della scienza prende le mosse solo ed esclusivamente dall’empiria, e non già dal principio che, invece, ha da essere “pensato energicamente”; essa, di fatti, intende giustificare se stessa attraverso un percorso astrattivo e auto-riflessivo, mediato dal *Wissenschaftslehrer*, sulle condizioni di possibilità del suo esser sapere di fronte all’essere, meglio *all’interno* dell’essere, del vivere originario. In altre parole, l’ontologia, nella filosofia fichtiana, non viene presupposta, ma si costruisce fenomenologicamente ed epistemologicamente fino ad auto-legittimarsi nella ricerca, nell’elevazione e nella intellesione trascendentale del principio. Nel realismo razionale, invece, il principio è incondizionatamente e viene presupposto dal e al sapere, il cui inizio è necessariamente *ipotetico e problematico* e corrisponde all’ipotesi assoluta da ricondurre all’unica possibile tesi, fondamento reale e, in un certo senso, “esterno” al sapere stesso. Per giunta, la fenomenologia elaborata all’interno della dottrina della scienza non intende ricondurre il fenomeno all’assoluto, essendo questo avvenuto nella prima parte del sistema, bensì,

⁴⁷ Anche Goubet, che segnala la somiglianza strutturale dei sistemi di Reinhold e Fichte, procede in maniera più cauta. In particolare, sulla fenomenologia del realismo razionale, lo studioso afferma: «Ce fond réaliste fait de la phénoménologie une doctrine plus appliquée, qui commence par la constitution de l’être en son extension et sa modifiabilité et exposée en suite les puissances plus hautes de la doctrine de la nature» – GOUBET J.-F. (2009), p. 474; si veda, per maggiori chiarimenti, tutto il paragrafo da cui abbiamo estrapolato questa citazione: cfr. *ivi*, pp. 474-477.

⁴⁸ Cfr. DS 1804², p. 244.

rappresentando un momento discendente *tout court*, ha come scopo quello di dedurre la molteplicità – che è necessariamente, essendo l'unico piano di cui si dispone – dal principio unitario cui si è giunti con la riflessione genetica sull'esistenza fattuale dell'essere⁴⁹, chiamato nel corso delle lezioni anche, Dio, verità, vita, ecc...⁵⁰. Si badi bene, però: questo non vuol dire che l'essere deriva dalla riflessione, come avverrebbe invece in una visione meramente idealistica. Al contrario, e in questo punto invece l'affinità con il realismo razionale è evidente:

[...] *l'essere è assolutamente un singolo in sé concluso di un essere immediatamente vivente che non può mai uscir fuori di sé*, è in parte immediatamente chiaro in sé, in parte [...] esso è divenuto chiaro in particolare anche a questa assemblea⁵¹.

Questo è l'esordio della lezione XVI della seconda esposizione del 1804, in cui Fichte, per l'appunto, intende riprendere «tutto quanto [...] finora lasciato cadere come fattuale e non valido in sé», per dedurlo come «*fenomeno necessario e veritiero*»⁵². L'*Erscheinung* acquisisce un carattere necessario, dal momento che rappresenta la *forma di apparizione* dell'assoluto; i due termini costitutivi della fenomenologia, pertanto, intrattengono un rapporto di, come direbbe Fichte, reciproca condizionatezza: l'*Erscheinung* corrisponde chiaramente a un piano fattuale, ma è allo stesso tempo necessario per procedere alla ricerca genetica. Lo *Schein* è e resta mero *Schein* solo qualora non si proceda alla riflessione sulle sue condizioni di possibilità⁵³. Pertanto, sia in Reinhold sia in Fichte il fenomeno e la parvenza hanno la stessa struttura ontologica, è il processo soggettivo di concettualizzazione del fenomeno che può condurre alla sua riduzione a mero *Schein*. Come per Reinhold, infatti, anche per Fichte lo *Schein* trae origine dalla confusione dell'assoluto con la coscienza.

L'argomentazione trascendentale, all'altezza della fenomenologia, si sposta sul nesso che lega l'assoluto alla sua (unica) vera forma di manifestazione, cioè il sapere assoluto, che è il sapere che sa di sé – e dei suoi limiti – di fronte all'assoluto. Questo, quindi il sapere assoluto – e non l'assoluto *in sé (in sich)*, *presso sé (an sich)* e *mediante sé (durch sich)*⁵⁴ – deriva, come evidenzia il nostro, da una libera costruzione che si identifica con il *noi*, che diventiamo la coscienza dell'essere dell'assoluto in quanto «*Noi, [...] postgenesi dell'assoluta genesi*»⁵⁵.

⁴⁹ Spiega a questo proposito Asmuth: «Das Mannifaltige ist nicht an sich real, sondern bloßer Schein, Erscheinung; als Erscheinung jedoch – als Erscheinung nämlich des Absoluten – *notwendig*. Daher wird sich die Phänomenologie, die eine Lehre von der *Notwendigkeit der Erscheinung* ist, mit der *Notwendigkeit* und in der Entgegensetzung zur *Notwendigkeit* mit der *Freiheit* beschäftigen» – ASMUTH C. (1999a), pp. 255 ss. Cfr. su questo anche: GA II, 9, p. 218, in cui Fichte scrive che la molteplicità senza l'unità è morta.

⁵⁰ Cfr. JANKE W. (1993), pp. 114-120.

⁵¹ DS 1804², p. 241.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Cfr. BERTINETTO A. (2010), p. 204.

⁵⁴ Cfr. la lettera a Schelling in GA III, 5, p. 113.

⁵⁵ *Ivi*, p. 245.

Leggiamo a tal proposito, in opposizione alla sola esistenza fattuale dell'essere, tipica degli idealismi secondo cui l'essere dipende esclusivamente dalla sua costruzione:

Noi vogliamo invece, in modo puramente realistico, confidando sulla verità del contenuto della visione e coerentemente con i nostri principi, concludere così: *se l'essere semplicemente non può venir fuori da se stesso e nulla può essere fuori di lui, allora è l'essere stesso che costruisce sé in questo modo*, nella misura in cui questa costruzione debba essere; oppure, cosa che è completamente la stessa: siamo *noi* veramente ciò che compie questa costruzione, ma nella misura in cui [...] siamo l'essere stesso e con esso coincidiamo; in nessun caso però, come potrebbe apparire, e come veramente appare se noi ci abbandoniamo all'apparenza, come un *noi indipendente e libero* dall'essere⁵⁶.

È esattamente in queste righe che viene enucleato il vero compito della fenomenologia fichtiana: si tratta di comprendere la configurazione trascendentale della molteplicità e del sapere comune a partire dall'assoluta unità del principio, alla quale *noi* siamo giunti. Questo “noi” è ciò che lega, fino al congiungerli, il sapere ordinario e quello scientifico; il secondo è, come scrive Ferraguto, «il soggetto della WL»⁵⁷. Occorre dunque, nell'ottica di Fichte, effettuare un accesso di carattere trascendentale all'interno del fenomeno in modo da coglierne la genesi, già in parte disvelata nella prima parte, ma ancora in modo fattuale rimanendo essa una descrizione della certezza per iato⁵⁸. Da questa prospettiva, allora, anche la sezione fenomenologica del realismo razionale si arresterebbe ancora alla parte ascendente del sistema trascendentale: ecco perché sopra abbiamo parlato di “ontologia e fenomenologia della riconduzione”.

Il passo ulteriore del *sapere del sapere* è, invece – già si evince dalla locuzione che lo descrive – quello di «penetrare se stesso»⁵⁹, come leggiamo nell'esposizione del 1801/02, al fine di giungere alla genesi della genesi: esso deve sapersi come sapere, come vedere trasparente a se stesso, al fine di poter vedere e vedersi nella verità⁶⁰. Lo scopo della *fenomenologia discendente* è la ricerca della genesi dell'apparire della verità alla coscienza, ricerca necessaria per colmare la distanza obiettivante che si pone tra la verità (l'essere) da una parte e la certezza della verità (la coscienza) dall'altra. Se nella prima parte del sistema, si è detto, la coscienza, mediatrice della soggetto-oggettività, ha da essere provvisoriamente sottratta dalla verità in quanto tale, nella seconda parte occorre riprenderla in considerazione per definirne costituzione, ruolo e natura, senza obliare che è la verità a precedere necessariamente la certezza. A questo

⁵⁶ Ivi, p. 243 (primi due corsivi miei).

⁵⁷ FERRAGUTO F. (2015b), p. 63.

⁵⁸ «Dello hiatus irrationalis in quanto tale, cioè dell'assoluta assenza di principio in quanto tale, deve venir indicato il principio in quanto tale, deve venir indicato il principio» (DS 1804², p. 247).

⁵⁹ Cfr. GA II, 6, p. 149; SDS, p. 597.

⁶⁰ Cfr. IVALDO M. (1987), p. 390.

proposito, nella citazione sopra riportata emergono tre questioni da porre in evidenza: il movimento del costruire che *deve essere*, l'apparente indipendenza del *noi* – indipendente solo a livello fenomenico e non già nell'assoluto stesso – e la struttura “problematica” del nostro sapere, che qui urge approfondire. Arriviamo, pertanto, spostando l'attenzione verso le suddette questioni, ai punti numero 2 e 3 messi in luce da Piché, che si rivelano costitutivi della *fenomenologia discendente* e che permettono di accostare, pur nella loro invalicabile distanza teorica già più volte delineata e che continuerà ad emergere, le concezioni di Reinhold e Fichte. La dissonanza fondamentale tra le due fenomenologie, a cui porre mente, consiste nel fatto che se da un lato Reinhold, come abbiamo visto in precedenza, considera la natura il luogo di manifestazione dell'essere, dall'altro Fichte mette subito in chiaro nell'esecuzione della dottrina della scienza, e in modo esplicito ad esempio nei *Principien der Gottes-, Sitten- und Rechtslehre* (1805), che l'essere si manifesta solo nel sapere assoluto e non nella natura e nella storia e che il sapere, di conseguenza, è l'esserci (*Dasein*)⁶¹ dell'essere e non già l'essere stesso, l'assoluto in quanto tale⁶².

Tornando quindi alla specificità della dottrina della scienza, lo statuto del fenomeno e dell'apparenza e il ruolo della coscienza vengono, per dir così, “condensate” nell'indagine sulla formula della genesi del sapere: essa si *costruisce* sull'aporeticità del *Sollen*, qui utilizzato nella forma impersonale sostantivata *Soll* (*Deve*). Il *Soll*, infatti, diventa l'espressione emblematica della libertà del sapere, libertà da cui deriva la necessità e non il contrario. Particolarmente interessante è, a questo proposito, il fatto che se il *Sollen* inteso come relazione tra io finito e io infinito nella *Grundlage* e come dovere incondizionato, non costrittivo, ma necessario alla realizzazione della legge morale nella *Sittenlehre* fino alla *Nova methodo* sembrava avere valore fondativo solo per la cosiddetta serie pratica della filosofia trascendentale⁶³, negli scritti berlinesi, in cui le due serie vengono integrate sin dall'avvio della pratica riflessiva, assistiamo a un ri-pensamento del *Sollen* in chiave teoretica, a una sorta cioè di, diciamo così, *Übertragung* in grado di disvelare il carattere prasseologico interno alla conoscenza stessa. Infatti, il sillogismo del *Soll* (lo strumento euristico *par excellence* della WL) viene posto alla base della struttura logico-formale del sapere sviluppato attraverso ipotesi problematiche che permetteranno a Fichte, come vedremo, di armonizzare le esigenze dimostrative a quelle di natura prettamente morale. In parallelo, il *Deve* rimane comunque una struttura pratico-trascendentale: essa esprime da un lato l'attività che segue alla volontà

⁶¹ *Dasein* diviene il modo di esprimere l'esistere dell'essere nel sapere all'interno delle opere popolari, in particolar modo nell'*Anweisung*: cfr. ad esempio la lezione ottava: GA I, 9, pp. 141-153; DR, pp. 341-354.

⁶² Cfr. GA II, 7, pp. 400 ss. Per approfondimenti: JANKE W. (1993), p. 45.

⁶³ Cfr. RAMETTA G. (2000), pp. 93 ss. Su questo si veda anche: JANKE W. (1993), pp. 29-49, in particolare per la fase berlinese: pp. 45 ss.

individuale di connettere la certezza alla verità, dall'altro, riprendendo le parole di D'Alfonso, «in modo universale fa discendere dalla sua semplice posizione la necessità di riconoscimento della condizione che chiama in causa»⁶⁴.

Bertinetto chiarisce che questo passaggio, cioè questa ulteriore genetizzazione della genesi a mezzo dell'analisi del *Soll*⁶⁵, è necessario «affinché la genesi venga afferrata non come risultato di un'intuizione fissa, descrittiva, obiettivante, che proietta la genesi come non-genesi, ovvero come essere, ma in quanto esecuzione spontanea, eseguentesi in maniera autonoma»⁶⁶. Autonoma, sì, ma, non del tutto indipendente, proprio perché se quella dell'essere è un'autocostruzione, quella della dottrina della scienza è, per sua natura, una *ricostruzione* della spontaneità del vivere, dell'eterno sovrapporsi e congiungersi di essere e divenire⁶⁷. Ed è esattamente a questo punto del percorso discensivo della riflessione trascendentale che, di nuovo, viene rimarcata la natura ad un tempo *ideale* e *reale* della dottrina della scienza. Infatti, la deduzione fenomenologica di questa parte del sistema si avvia proprio con la restituzione, ricostruzione e giustificazione delle istanze di *idealismo* e *realismo*, istanze che la dottrina della scienza, come abbondantemente dimostrato, ha da includere in sé dialetticamente. La genesi della genesi, sottolinea Fichte, è rinvenibile soltanto attraverso l'assunzione dell'inevitabile carattere problematico di una filosofia che sia *realmente trascendentale*, che sia cioè una riflessione del sapere filosofico sul sapere filosofico e non solo una riflessione filosofica sul sapere ordinario. Poiché, come leggiamo nel *Sonnenklarere Bericht*, «chi vuole ottenere un concetto affatto chiaro dalla dottrina della scienza deve conoscere il punto da cui essa inizia»⁶⁸, ufficio della *fenomenologia discendente* è quello di rinvenire la, per dir così, “genesi al quadrato” del sapere, la quale ha da essere scorta nella forma ipotetico-categorica del “se deve (*soll es/wenn es...soll*), allora deve necessariamente (*so muss.../dann muss...*)”. Leggiamo, sempre nella lezione XVI della seconda esposizione berlinese del 1804:

In questo *Deve [Soll]* problematico come nostro attuale massimo vertice [...] è concentrato tutto ciò di cui dobbiamo fare la deduzione: la costruzione ideale dell'essere, tanto come costruzione di sé, quanto come *projectio per hiatum*. È quindi in tal modo chiaro che dobbiamo attenerci a questa problematicità postulata nel *Deve [Soll]*, così per come essa è postulata. Ma è parimenti chiaro che si deve pervenire a una categoricità, poiché altrimenti la nostra scienza sarebbe nel suo inizio e primo punto senza corpo né principio⁶⁹.

⁶⁴ *Introduzione*, in: DS 1804², qui p. 36.

⁶⁵ Cfr. sul *Soll* come genesi assoluta, cioè ipotesi: GA II, 7, p. 400.

⁶⁶ BERTINETTO A. (2010), p. 202.

⁶⁷ Cfr. DS 1804², p. 243.

⁶⁸ GA I, 7, p. 220; SDS, p. 519.

⁶⁹ DS 1804², p. 249.

Il sapere è, come nel caso del realismo razionale, *ipotesico* e *problematico*, ma, e qui si coglie la distinzione principale tra le due prospettive, nella WL «al Deve problematico non sta a fondamento nient'altro che l'interiore supposizione assolutamente di se stesso e senza alcun fondamento esterno»: se esso non avesse in sé il suo stesso fondamento, sarebbe già sempre categorico. Al contrario, la categoricità del *Deve* è interna alla sua stessa problematicità e alla sua natura ipotesica, attraverso cui il sapere si configura come una genetizzazione mediata a partire da supposizioni fattiche espresse nella e con la forma della riflessione enunciata a mezzo del “se deve, allora deve necessariamente, ecc...”. Come segnala giustamente Schnell, il *Deve* appare già nella quarta lezione della seconda esposizione del 1804 ed è costitutivo del tessuto argomentativo su cui si costruisce lo schema concetto-luce⁷⁰; infatti, proprio per far emergere la genesi delle visioni di *realismo* e *idealismo*⁷¹, e per dedurre la loro forma, Fichte sottolinea che «questo Deve ha sempre svolto il ruolo principale, seppur in maniera inosservata, in ogni nostra ricerca condotta finora», ed è per questo che non ci si deve meravigliare del fatto che «dopo aver lasciato cadere tutto il resto, ci restasse ancora solo ciò che in tutti quei casi *era veramente primo*»⁷². Se nella *fenomenologia ascendente* la ricerca è volta al contenuto del sapere, ora l'attenzione si sposta sulla sua forma, senza però obliare la necessità di giustificare il loro nesso⁷³. Del resto, al centro del discorso resta sempre l'assoluto nel suo legame con il relativo, il molteplice. Nel sistema fichtiano, dunque, non è rintracciabile la distinzione tra una parte che ha a che fare con l'indeterminato e una parte che ha a che fare con il determinato: il determinato e l'indeterminato, di fatti, non vengono assunti come due piani separati, bensì tra essi vi è un legame originario, dal quale sorge un interstizio epistemologico in cui si situa il sapere trascendentale in quanto elevazione riflessiva che, in

⁷⁰ Cfr. SCHNELL A. (2006). Si consiglia la lettura integrale del saggio, che chiarisce in modo ineccepibile la struttura problematica del sapere trascendentale. Nella conclusione, in particolare, lo studioso mette in evidenza le ragioni per cui il principio, all'interno della dottrina della scienza, non possa essere né solo ipotesico né solo categorico: «Ein Grundsatz kann nämlich *nicht bloß kategorisch* sein - sonst müsste er in einem anderen kategorischen Prinzip gegründet sein und verlöre somit seinen grundlegenden Charakter. Er kann aber natürlich auch *nicht bloß hypothetisch* sein, denn wie könnten aus einem hypothetischen Prinzip kategorische Konsequenzen folgen? Was besagt also das Soll? Sehen wir auf die formale Struktur des Grundsatzes der Wahrheitslehre: »Soll ..., also muß ...«. Das sich durch ein Soll ausdrückende Antezedens ist hypothetisch, das ein Muß aussprechende Konsequens ist kategorisch. Das Soll ist insofern *nicht bloß hypothetisch*, als in ihm die Kategorizität bereits hypothetisch enthalten ist - beachtet sei die neue logische Figur, die hier gefasst wird! Man sieht also, wie aus einem hypothetischen Antezedens ein kategorisches Konsequens folgen kann: Das absolut Kategorische, das einsichtige Wahre und Gewisse, erscheint sich selbst als problematisch, d. h. als sein könnend (oder auch nicht), als so sein könnend (oder auch nicht). Dieses Soll macht sich somit – sofern es sowohl die ideale Konstruktion des Seins (Wahrheitslehre) als auch die proiectio per hiatum (Erscheinungslehre) beinhaltet und sofern also die Äußerung, die »Faktualisierung«, kurz: die Phänomenalisierung des Seins davon abhängt - zum grundlegenden Prinzip der Erscheinung» (ivi, pp. 82 ss).

⁷¹ «Noi finora nell'ascendere ci siamo sempre attenuti al contenuto delle visioni prodotte e non abbiamo riflettuto sulla forma della problematicità in cui tutte hanno fatto ingresso, cosa per altro del tutto giusta, poiché volevamo proprio risalire al contenuto della verità in quanto tale» (DS 1804², p. 260).

⁷² DS 1804², p. 251 (corsivo mio); cfr. anche: ivi, p. 259.

⁷³ Cfr. ASMUTH C. (1999a), pp. 260-266.

quanto tale, ha da indagare e definire il suddetto legame che si esplica nel fenomenologizzarsi dell'essere all'interno del sapere stesso.

In questo senso, la problematicità riguarda la modalità con cui nel sapere e per il sapere è possibile *pensare il vivere*, evitando di arrestarsi alla sua mera oggettivazione ponendolo dinanzi alla coscienza e scindendolo da essa. D'Alfonso, infatti, in modo precipuo sottolinea che «il punto di vista assoluto è sempre e comunque un punto di vista *sull'*assoluto a partire da un relativo» e che «se si vuole essere certi della legittimità del percorso è necessario procedere a una deduzione del legame tra assoluto e relativo». ⁷⁴ È dunque chiaro che questa parte del sistema fichtiano mira a giustificare gli strumenti teorici del metodo genetico, quali riflessione, astrazione e ipotesi, giustificazione che va di pari passo con quella dell'empirico in quanto tale, e di conseguenza, della coscienza. La coscienza è il piano di scissione e riunificazione del fenomeno e della sua apparenza, la condizione prima del passaggio dal fattuale al genetico: da un lato essa è la fonte della proiezione *per hiatus*, dall'altra rappresenta la mediatrice della comprensione genetica della fattualità in quanto fattualità, dal momento che la coscienza è in grado di riflettere su se stessa e, facendolo, porta alla separazione dello *Schein* dall'*Erscheinung* ⁷⁵. Pertanto, il *Deve*, con cui l'essere si manifesta in noi e che pur presenta «assolutamente tutti i segni caratteristici dell'*essere* in sé visto nel principio fondamentale, un puro io interiormente che vive da sé, attraverso sé, dentro sé, che crea e sostiene se stesso ecc.» ⁷⁶, non può essere identificato con l'essere nella sua absolutezza, caratterizzato per l'appunto da un'indipendenza auto-creatrice, una pura autonomia che lo mette al riparo da qualsiasi riduzione idealistica: il *Deve*, sottolinea Fichte, contiene in sé una contraddizione tra il dire e il fare, contraddizione inevitabile all'interno del sapere che *ri-costruisce* l'essere nella

⁷⁴ Cfr. *Introduzione*, in: DS 1804², qui p. 35. Nell'esposizione del 1801/1802, benché la netta scansione tra *fenomenologia ascendente* e *fenomenologia discendente* non abbia luogo, leggiamo: «Noi parliamo sempre del sapere assoluto. Questo dev'essere, proprio come dice la parola, *assoluto*. Oltre al concetto dell'Assoluto stabilito all'inizio | nel corso di questa ricerca, ne abbiamo acquisito uno ancora più netto della forma dell'assoluto: quello che, in relazione a un sapere possibile, è un pensiero puro, completamente e assolutamente vincolato a sé, che non può uscire mai da se stesso per chiedere anche solo un perché del suo essere formale e materiale [...]. Così è propriamente un essere puro senza qualsiasi sapere, nonostante che noi nella nostra scienza dobbiamo renderlo intuitivo a partire dall'assoluto forma pura del pensiero» (GA II, 6, p. 193; SDS, p. 638). A tal proposito è utile anche la nota alla III lezione della *WL 1805* (GA II, 9, p. 189).

⁷⁵ Chiarisce Ivaldo: «Perveniamo all'essere sempre soltanto nell'essere-cosciente, ma anche soltanto in quanto l'essere-cosciente si “depone” affinché l'essere si manifesti con evidenza. Il cammino della riflessione è in verità la preparazione delle condizioni in noi perché l'evidenza inoggettivabile dell'essere irrompa nella vita. La comprensione dell'essere-cosciente fino alla sua “deposizione” consapevole consente non una penetrazione nell'essenza dell'essere, ma una *affermazione dell'essere* autocosciente della sua limitazione. In particolare, consente di caratterizzare l'essere al di là di ogni disgiunzione di tipo oggettuale o soggettuale. L'essere non può venire ridotto a “cosa”, né può essere ricondotto a una “idea”. Nemmeno però l'essere coincide con il suo “evento” o si identifica con il “linguaggio”. Queste sono disgiunzioni (fenomeni) di una originarietà pura, di una attualità illimitata, di una posizione autogenetica (“interiore a se stessa”)» – IVALDO M. (1998), p. 62.

⁷⁶ DS 1804², p. 250.

sua purezza⁷⁷. Se ci illudessimo che l'essere possa essere ricondotto completamente al solo *Deve*, allora il nostro sapere rimarrebbe meramente idealistico, formale. La filosofia trascendentale, consapevole del fatto che «contro nessun idealismo si può intraprendere alcunché se non a partire dal realismo»⁷⁸, pone di fronte al *Deve*, integrandolo con esso, la sua controparte realistica, perché sia possibile definire la produttività genetica incondizionata del sapere, la cui scaturigine non necessita di presupporre nulla come fondamento: il sapere dell'essere scaturisce come un *Da* (*Von*) e possiede il suo fondamento nella luce $(\frac{a-b}{0})$ ⁷⁹. Questa *Da*, rappresentando l'assoluto porsi del principio nel sapere e creando il contenuto della riflessione, è in grado di sopprimere la dualità tra *ideale* e *reale*: il *Da* è l'espressione di una disgiunzione che crea una relazione, una congiunzione. Con le parole di Fichte:

Ogni *Da*, in quanto genesi, pone luce [...]. Se avete visto questo allora adesso concentrateVi su Voi stessi. *Noi* abbiamo visto così proprio questo *Da*, e per suo mezzo lo stesso 0 di cui abbiamo *riconosciuto l'inaccessibilità*, e l'abbiamo visto come semplicemente *esistente, oggettivo*, e che deve esistere proprio così nel caso in cui debba pervenire a un'apparenza. Questo è il fatto. Come l'abbiamo *chiarito*? Così: qui c'è un *Da* assoluto e immediato che deve manifestarsi assoluto in quanto tale, immediatamente invisibile oltre in un vedere. Pertanto siamo noi, con il nostro stesso vedere immediato in tutto il suo contenuto, il *fenomeno originario* della luce inaccessibile nel suo effetto originario; e $a - b$ è la mera manifestazione della manifestazione. E così proprio il *fattuale originario*, l'assoluta oggettivazione della ragione, è chiarita come risultato geneticamente della legge originaria della luce stessa; e il nostro compito è risolto nel suo più alto principio⁸⁰.

L'utilizzo della forma sostantivata di *Da* (*Von*) con il significato di origine, provenienza, permette a Fichte di designare l'attività genetica incondizionata, quindi *libera*, del sapere che emerge a partire dal *Soll*. Il *Soll*, infatti, deve generare anche il contenuto della premessa ipotetica e non limitarsi alla sola determinazione formale di un contenuto già dato. Il sapere, dunque, si costituisce a un tempo in quanto contenuto e forma ed è in grado di porre sé stesso nell'essere: essere e sapere si condizionano reciprocamente, si compenetrano, nel e attraverso il *noi*, a dire cioè a mezzo dell'attività trascendentale che è condizione dell'io

⁷⁷ Leggiamo nella WL 1801/02: «Il quieto essere non è il sapere e perciò tanto meno lo è la libertà, abbiamo detto: il sapere invece è l'assoluto *compenetrarsi e fondersi* di entrambi» (GA II, 6, p. 149; SDS, p. 597).

⁷⁸ DS 1804², p. 268. Cfr. PSI, pp. 75-82.

⁷⁹ DS 1804², p. 285. Spiega D'Alfonso: «L'essere interiore, la ragione e a luce, sono consustanziali al *Da*, mentre il *Deve*, per mostrarsi nella sua assolutezza, deve essere a sua volta sottoposto a se stesso [...]. Il *Da* esprime invece la posizione assoluta [...]. Che il *Da* sia consustanziale alla luce significa che non si dà creazione senza luce e viceversa, luce qui intesa come condizione originaria di ogni vedere e di ogni manifestarsi, quindi di ogni apparire e di ogni apparenza» (*Introduzione*, ivi, p. 38).

⁸⁰ Ivi, p. 286 (secondo corsivo mio).

stesso⁸¹. Il *Da* corrisponde, in ultima analisi, all'essere che costituisce e istituisce il fenomeno. Allo stesso modo, il fenomeno è insieme condizionato e condizione dell'assoluto, nel senso che l'assoluto è in sé, da sé (*Von sich*), ma *esiste* nel sapere tramite cui è possibile intuirlo. Infatti, come chiarisce Andreas Schmidt, l'assoluto è come appare nella riflessione e nella riflessione appare come è; e noi sappiamo di questa corrispondenza di essere e di apparire. L'essere e il fenomeno coincidono qui nell'essere, nell'assoluto stesso, infatti il fenomeno, che ha il suo fondamento nell'assoluto – e non viceversa –, partecipando della sua validità sovratemporale, diventa un momento dell'assoluto stesso⁸².

Ebbene, con le riflessioni finora condotte, siamo arrivati a porre le basi per lo sviluppo ulteriore della fenomenologia fichtiana, in cui, come risulta chiaro, è il *fenomeno dell'essere nel sapere* (e con questo la natura pratico-poietica del sapere in quanto continuo esercizio in atto) a essere messa a tema, dacché l'interrogazione trascendentale verte, a quest'altezza dell'indagine, sul concreto dispiegarsi del pensiero: ecco perché, tra l'altro, è bene parlare di “movimento discensivo”. La soggetto-oggettività della dottrina della scienza riguarda allora non solo la necessità di superare prospettive unilaterali, bensì, ancor più in profondità, mira alla definizione del carattere effettuale ed *esistenziale* del sapere assoluto di cui la coscienza, in quanto fattuale-proiettiva, è l'inevitabile punto di partenza, meglio ancora l'intermediaria tra l'assoluto e il suo manifestarsi, ma non già il punto d'arrivo o l'essere, l'assoluto stesso⁸³. A conclusione del presente paragrafo, che prepara i prossimi approfondimenti sulla natura intrinsecamente fenomenologica – a dire cioè figurativa, immaginale – del sapere, risulta utile riportare, a guisa di sinossi, la precipua descrizione di Ferraguto: «la fenomenologia di Fichte [...] è uno strumento che permette di inquadrare la dialettica tra idealismo e realismo; una disciplina in grado di estirpare un errore che non è solo prodotto di una percezione ingannevole, ma di una illusione psicologica; un metodo in grado di porre argine al *proton pseudos* dei sistemi filosofici; un metodo in grado di dedurre e separare *Schein* ed *Erscheinung*; l'espressione di un *movimento discensivo che*, a partire da una comprensione della verità, *permette di dedurre l'orizzonte per la sua manifestazione*»⁸⁴.

⁸¹ «[...] luce ed essere sono la stessa cosa, perché noi siamo e siamo luce, cosa che in complesso è ancora circonfusa di fattualità. Inoltre, la luce introduceva nel nostro punto di vista ancora sempre un carattere qualitativo, un *Da* e infine ancora un'assoluta genesi di sé» (ivi, p. 325; secondo corsivo mio).

⁸² Cfr. SCHMIDT A. (2004b), pp. 88-92, qui p. 91. Si veda anche ASMUTH C. (1999a), p. 272.

⁸³ Nei *Principien* del 1805 leggiamo a riguardo: «Fondamento originario [*Urgrund*] e radice assoluta del sapere del sapere = coscienza: coscienza assoluta = autocoscienza, e *in quanto libera*» (GA II, 7, p. 399).

⁸⁴ FERRAGUTO F. (2015b), p. 67 (ultimi due corsivi miei).

2. LA FINE DEL SAPERE

1. *La nozione di analisi nel realismo razionale. Un approfondimento*

Occorre tornare nuovamente sulla nozione di *analisi* all'interno del realismo razionale per comprenderne meglio la funzione specifica, che è strettamente legata alla configurazione fenomenologica del pensiero nella sua applicazione. *Ça va sans dire*, arrivati a questo punto dell'indagine, che non siamo d'accordo con l'affermazione di ormai cinquant'anni fa di Klemmt, per cui i *Beyträge*, seppur innegabilmente rilevanti dal punto di vista storico, non presenterebbero elementi di particolare interesse sul versante teoretico⁸⁵. L'approfondimento del concetto di *analisi* a partire dal terzo quaderno, ad esempio, costituisce una questione significativa non solo nell'economia del sistema reinholdiano tutto, ma anche in relazione ai temi che ci proponiamo di affrontare in questa sezione, temi che ci consentono di intrecciare le argomentazioni reinholdiane con quelle fichtiane.

Come ha opportunamente osservato Bondeli, e come avremo modo di verificare nel corso delle prossime pagine, dal 1802, e in particolar modo negli ultimi due quaderni dei BLU (1803), il binomio "dualistico" *Form-Stoff* non rappresenta più il *fil rouge* dei saggi reinholdiani; al suo posto le nozioni di "individualità" e "analisi" giocano un ruolo ben più importante, in quanto «concetti portanti [*Leitbegriffen*] del pensiero applicato»⁸⁶. Infatti, i principi e i risultati della "fenomenologia razionale" (BLU IV), vieppiù il venir meno di una netta separazione tra il pensiero puro e la sua applicazione⁸⁷ impongono a Reinhold di chiarire meglio le funzioni dell'*analisi filosofica*, sì da rafforzare la concezione di unità su cui si costruisce il realismo razionale. Attraverso la replica, e la controcritica, alle obiezioni di Schelling e Hegel⁸⁸, fautori di un sistema dell'identità in cui questa ha da essere intesa come indifferenza di soggettivo e oggettivo, Reinhold mette in chiaro che

Bardili attraverso il pensiero e nel pensiero dell'assoluta identità [...] ha trovato e stabilito lo strumento di separazione [*Scheidungsmitel*] della soggettività dall'oggettività, dell'apparenza dalla verità e lo strumento di scoperta [*Entdeckungsmittel*] del vero originario nel vero e del vero attraverso il vero originario⁸⁹.

Alla luce di affermazioni di questo tipo, risulta evidente che per Reinhold il concetto di identità non implica necessariamente un monismo epistemologico fondato sull'unificazione

⁸⁵ Cfr. KLEMMT A. (1961), p. 96.

⁸⁶ BONDELI M. (1995a), p. 353.

⁸⁷ Cfr. ad esempio: BLU VI, pp. 5 ss.; pp. 37-52.

⁸⁸ Non potendo, con tutta evidenza, soffermarci nuovamente e in modo approfondito sulla critica di Reinhold ai sistemi dell'identità di Schelling e Hegel, verso i quali l'autore rilancia l'accusa di dualismo, rimandiamo ancora una volta all'accurata analisi di Bondeli: BONDELI M. (1995a), pp. 353-361.

⁸⁹ BLU III, p. 169 (corsivi di Reinhold). Si veda per approfondimenti: FERRAGUTO F. (2020c), pp. 140-143.

e la coincidenza di soggettivo e oggettivo, cioè delle componenti empiriche e intellettuali della conoscenza, perché una tale unificazione condurrebbe, come sappiamo, alla sovrapposizione di pensiero (*Denken*) e rappresentazione (*Vorstellen*) e, conseguentemente, allo scambio di Dio e natura⁹⁰. Nella necessità di chiarire ancor più a fondo l'identità del pensiero con se stesso e nella sua applicazione, in cui il pensiero stesso si riconosce *in quanto* pensiero, e parallelamente alla messa in rilievo dell'"autodistruzione" dell'indifferenza nel suo continuo oscillare tra il tutto e il nulla⁹¹, assistiamo infatti a un graduale cambio di registro linguistico-filosofico, per cui i termini "forma" (*Form*) e "materia" (*Stoff*) vengono sovente sostituiti dai concetti di "identità" e "non-identità", con i quali Reinhold intende, anche in risposta alla *Differenzschrift* hegeliana, sciogliere una volta per tutte i nodi teorici legati alla possibilità di mantenere salda l'unità in un sistema realistico⁹². Abbiamo già in parte affrontato la questione, ma urge ora riprenderla brevemente per evidenziare come i *Beyträge* siano il frutto di una continua discussione e di un progressivo perfezionamento dello svolgimento teorico del sistema. Il problema principale delle filosofie dell'assoluta indifferenza (in cui si prendono le mosse dall'identità dell'identità e della non-identità) è, secondo Reinhold, la loro impossibilità di tutelare le differenze: «tra l'io e il non-io, il soggettivo originario e l'oggettivo ha luogo solo una differenza *quantitativa* e non *qualitativa*»⁹³. Al contrario, il realismo razionale intende costruirsi a partire da una determinata *relazione* tra identità e non-identità, quindi tra pensiero e natura, forma e materia, nella quale il momento costitutivo della *differenza qualitativa* ha da essere necessariamente integrato; questa relazione, lungi dallo sfociare in una completa identificazione degli opposti, da un lato è in grado di mantenere ben salda l'interdipendenza tra il pensiero e la sua applicazione⁹⁴, dall'altro permette di concepire il principio nella sua unità.

Vediamo adesso in che modo e perché, in questa cornice teorica, la nozione di *analisi* risulta fondamentale, facendo innanzitutto qualche passo indietro. Ovviamente, per Reinhold l'*analisi* non corrisponde al tentativo di fondare la realtà della conoscenza per

⁹⁰ Cfr. il dialogo immaginario di Reinhold sul Bruno di Schelling: *Über die Verwischung und die Vereinigung der Natur mit Gott. Ein Gespräch durch Schellings Bruno veranlaßt*, in: BLU V, pp. 47-68.

⁹¹ Reinhold, nel saggio da noi già preso in considerazione *Ueber das absolute Identitätssystem* (cfr. *Supra*, pp. 84 ss.), in relazione al sistema schellinghiano, scrive, dapprima citando liberamente lo stesso Schelling «"Chi perciò giunge in questo punto, scorge il soggettivo e l'oggettivo in quanto assolutamente uno". [A questa affermazione Reinhold risponde] E invece no! – Egli non lo scorge affatto, perché esso è assorbito [*verschlungen*] – egli scorge il puro assoluto oppure nulla, o ancora meglio il nulla, *in quanto puro assoluto* e il puro assoluto, *in quanto nulla*» (BLU III, p. 183).

⁹² Cfr. ad esempio: BLU V, pp. 57 ss.; BLU VI, p. 26, *passim*. Sulle assonanze e dissonanze tra il sistema dell'identità hegeliano e il realismo razionale, si veda, oltre agli studi già segnalati nella prima parte del lavoro, anche: BONDELI M. (2018), in particolare pp. 164-170.

⁹³ BLU III, p. 182.

⁹⁴ Cfr. BLU VI, pp. 5 ss.

“separazione”, così come Hegel l’aveva interpretato⁹⁵. Non si dimentichi, a tal proposito, che Bardili, secondo Reinhold, può essere considerato il “riformatore” della logica. L’*analisi* è piuttosto da intendere come un processo fondativo che si compone – lo abbiamo visto brevemente nel capitolo precedente – di quattro elementi (tesi, ipotesi, antitesi e sintesi) e dei momenti della congiunzione (*Konjunktion*) e della disgiunzione (*Disjunktion*), processo che può essere descritto come il *ricondere* – ormai dovrebbe esser chiaro – una condizione o un presupposto al suo fondamento e che Ahlers, opportunamente, ritiene essere il pilastro di quella che possiamo definire «dialettica ipotesi-conclusione»⁹⁶ o, che è lo stesso, dialettica vero provvisorio-vero originario. In un procedimento dialettico di questo tipo, i presupposti ipotetici e provvisori assunti all’inizio non possono esser validati, cioè considerati *veri*, prima del loro completo sviluppo all’interno del sistema secondo un doppio movimento di deduzione e fondazione (concetti tipicamente fichtiani, tra l’altro, il che rende sempre più delicato e complesso il legame tra le filosofie dei due autori).

Ebbene, tornando al saggio *Neue Darstellung der Elemente des rationalen Realismus*, possiamo senz’altro affermare che l’*analisi* – che è ciò che qui ci interessa comprendere *per analisi*, questa volta proprio nell’accezione classica del termine, cioè per “separazione” – rappresenta il ganglio dell’ontologia, e della relativa fenomenologia, del realismo razionale perché permette di stabilire una relazione originaria tra il sensibile e sovrasensibile mantenendo e tutelando la loro differenza: come giustamente afferma Valenza «Reinhold rimane fermo all’idea che la conoscibilità di Dio sia limitata al rapporto tra il ‘vero originario’ [...] e il ‘vero’, quindi [nell]’ordine della manifestazione [...] intesa come manifestazione nella natura, fuori della quale il vero originario è e rimane “inconcepibile, inspiegabile innominabile”»⁹⁷. Dal

⁹⁵ GW 4, p. 79; DIFF, pp. 98-100.

⁹⁶ Scrive Ahlers: «Something is [...] asserted as absolute and true of which nothing can be known. As a working hypothesis however, such an assertion makes more sense. For this reason Reinhold must modify both Jacobi and Bardili if he hopes to show that Jacobi’s unphilosophic original truth, which he calls “Jacobi’s pure being, i.e. God’s being”, is identical with Bardili’s philosophic-logical being. But this identification of necessity modifies both. In this process of modification two procedures become important which he had developed during his Fichtean period: 1. Fichte’s good circular argument is one, and 2. Reinhold empowers this good circle in a process of deduction and grounding. Now these are both Fichtean elements. Reinhold himself speaks of a “reformation” of philosophy. And this reformation leads to the hypothesis-conclusion dialectic. But also Plato’s dialectic of deduction, present for example in the metaphor of the line of the Republic, gains new prominence in this process. Also, here steps, beginning with a presupposed possibility, lead progressively through a process of negation to the reality of a new position. Reinhold pointedly refers his hypothesis-conclusion dialectic to Plato, and in doing so he does not depart from Bardili, but rather sees him affirming his own efforts despite his differences with Bardili. For Bardili also stands in this Platonic tradition. Bardili’s logic is not “undialectical”». Lo studioso continua mettendo in evidenza l’influenza che la dialettica ipotesi-conclusione messa a punto da Reinhold ha avuto sulla filosofia di Hegel, a partire già dagli anni jenesi – si veda: AHLERS R. W. (2012), pp. 503-505. Sempre a tal proposito rinviamo a: BONDELI M. (1995b), p. 61. Anche Bondeli accosta la nozione di *analisi* del realismo razionale alla “Teoria della linea” di Platone. Cfr. infine: BLU V, p. 105.

⁹⁷ VALENZA P. (2020), p. 47.

momento che la filosofia (A+C) è l'*analisi* del pensiero applicato alla materia, essa comincia proprio con la prima disgiunzione (B – B), quella cioè tra realtà e possibilità e che rappresenta il prodotto dell'applicazione. A partire da questa disgiunzione, all'*analisi* vengono ascritte quattro funzioni, con cui poter conoscere e comprendere la manifestazione di Dio nella natura. In breve e nell'ordine:

1. la prima, quella poc'anzi descritta, è la *riconduzione* della congiunzione A + C alla disgiunzione B – B e ha come risultato l'*Aufhebung* della materia in quanto tale e la conseguente elevazione (*Erhebung*) della sua forma. Con le parole di Reinhold: «viene ricavata la forma della materia in quanto tale, la realtà [*Wirklichkeit*] [...] e con essa il pensiero applicato, o la possibilità in quanto tale; l'A+C quindi viene posto in quanto B – B; nello stesso, tuttavia, viene di nuovo introdotta C, in quanto C, a mezzo di B, in quanto tale, o della forma della *materia*»⁹⁸;

2. la determinazione dell'oggetto in generale (B) è legata alla seconda funzione dell'*analisi*, che è di nuovo una congiunzione del pensiero e della materia – con la prima funzione la materia (C) non viene superata assolutamente, ma solo in quanto mera materia – attraverso cui è possibile superare (*aufheben*) la materia dell'oggetto e determinare quest'ultimo concretamente (B – B+b in cui b, come leggiamo nel *Briefwechsel* con Bardili, corrisponde alla «vita individuale»⁹⁹); anche in questo caso viene, poi, reintrodotta la materia (B – B+b+C): questa formula, spiega il nostro, corrisponde allo studio della prima potenza, cioè degli esseri viventi organici (*organischlebendige Wesen*)¹⁰⁰; l'oggetto concreto, da questo punto del processo analitico, deve essere pensato (*Gedachtwerden*) all'interno delle sue connessioni con gli altri oggetti secondo le categorie di successione, movimento, coesistenza (a dire cioè come espressione del suo inevitabile *Außer- Nach- e Nebeneinander*) e determinato a livello spazio-temporale;

3. la terza funzione dell'*analisi*, in cui la materia viene nuovamente superata e al suo posto viene collocato il prodotto della terza congiunzione, si occupa in particolare degli esseri dotati della facoltà rappresentativa, designati all'interno del sistema con b^2 ($- B^2 + b^2$ am B)¹⁰¹;

4. la quarta (e ultima) funzione dell'*analisi* completa il sistema, dal momento che descrive gli esseri umani in quanto esseri razionali (*vernünftige Wesen*), espressi con b^3 : « $- B^3 + b^3$ in B è l'essere, che ripete se stesso *in quanto* essere, *nell'essenza* e *attraverso* l'essenza [*als Wesen, im*

⁹⁸ BLU III, p. 149. Cfr. anche: ivi, p. 134.

⁹⁹ BR, p. 222.

¹⁰⁰ BLU III, p. 150.

¹⁰¹ Ivi, p. 153.

Wesen *durchs* Wesen] nella realtà in quanto tale, quindi l'essere che, in quanto essere nella realtà, assume il carattere del pensiero in quanto pensiero, l'*essere razionale*'¹⁰².

Ecco che il percorso fenomenologico graduale cui abbiamo in precedenza fatto riferimento si fa più nitido: ogni funzione dell'*analisi* ha come scopo quello di superare la materia, elevare una nuova forma, alla quale viene aggiunta nuovamente e progressivamente la materia, sicché quest'ultima, con la quarta funzione, possa essere superata definitivamente, sancendo così il completamento dello studio analitico dell'oggetto, da considerare come parte di un organismo, un oggetto cioè caratterizzato da vita e da una razionalità intrinseca. L'*analisi*, in questo senso, rappresenta il contraltare della sintesi trascendentale che, come abbiamo visto, sia per Bardili sia per Reinhold, a causa della sua dipendenza dalle sole rappresentazioni soggettive, non consente di pensare il sistema del mondo così com'è *realmente*, ovvero in quanto «orizzonte significativo di vita»¹⁰³. Attraverso il procedimento analitico elaborato da Reinhold grazie agli insegnamenti di Bardili sarebbe invece possibile comprendere che « $- B^3 + b^3$ presso B è la *manifestazione* dell'essenza in quanto essenza del reale [...], la *manifestazione* di A in quanto A in A e attraverso A *in quanto tale nell'essenza in quanto tale*, quindi del carattere [Eigenschaft] *dell'essenza delle essenze*»¹⁰⁴. Nella manifestazione di Dio nella natura, e attraverso la stessa, «viene *pensata* l'applicazione del pensare, in quanto pensare nella sua applicazione», dacché si *riconduce* definitivamente A+C ad A, *als A, in A und durch A*, ove ricondurre è sinonimo di pensare, portando a compimento l'*analisi* dell'*analisi* e, di conseguenza, fondando «la conoscenza razionale»¹⁰⁵.

In che modo l'*analisi* è legata alla nozione di identità su cui si fonda il realismo razionale? Per rispondere al meglio a tale questione, come anticipato nelle prime battute del presente paragrafo, conviene spostare l'attenzione sugli ultimi due volumi dei *Beyträge*, nei quali Reinhold, probabilmente proprio a seguito delle obiezioni mosse contro il suo sistema e di certo grazie alla continua discussione con Bardili, esplicita il significato e il ruolo della – viene chiamata così – *pura analisi* e ad un tempo perfeziona la “teoria dell'identità” su cui si costruisce il sistema. In una delle lettere a Jacobi già prese in considerazione nella prima parte del lavoro, nello specifico nella quarta in cui Reinhold discute proprio della filosofia bardiliana, il filosofare viene descritto come il «*Gedachtwerden der absoluten Identität* [...] – *jenes Gedachtseyns* [potremmo tradurre con “il venir pensato dell'esser pensato”, in cui l'esser pensato corrisponde appunto all'identità]» che può essere compreso attraverso «l'*analisi* pura

¹⁰² Ivi, pp. 154; 156.

¹⁰³ Cfr. FERRAGUTO (2020c), p. 146.

¹⁰⁴ BLU III, p. 157. Su questo si veda anche: BR, pp. 281 ss.

¹⁰⁵ BLU III, p. 157.

o filosofica» (che nel *Grundriss* di Bardili non è stata propriamente sistematizzata). Tuttavia, specifica Reinhold:

Questa analisi è *senza precedenti* nella storia della filosofia. Il venir pensato [*Das Gedachtwerden*], che è stato confuso con il venir rappresentato [*das Vorgestellwerden*], procede sì da una presunta *unità assoluta*, ma proprio per questo, cioè perché qui il pensare non va *oltre* il rappresentare e non diventa maestro, non può che condurre all'*amalgama senofonteo e parmenideo* dell'Uno e del Tutto, all'*assoluta oggettività assoluta spinoziana*, all'*assoluta soggettività fichtiana* e all'*assoluta identità schellinghiana del soggettivo e dell'oggettivo*, di conseguenza a un'identità che non è essa stessa assoluta e quindi non può portare a niente di veramente *assoluto*¹⁰⁶.

L'*analisi filosofica*, continua l'autore, è accostabile nel suo procedere a quella matematica; tra le due ciò che differisce è l'oggetto d'indagine: quella matematica ha a che fare solo con l'uguale nel diverso, cioè con l'identità nell'estensione e nel mutevole, mentre quella filosofica «procede dalla chiara e, in quanto tale, unica vera conoscenza dell'assolutamente identico, che non è quell'uguaglianza in sé, ma piuttosto la sua fonte originaria, quell'Uno che sta alla base di tutto ciò che è e può essere, l'assolutamente necessario e universale; – [essa] stabilisce questa conoscenza»¹⁰⁷. Forzando ancora un po' il parallelismo, potremmo dire che l'*analisi filosofica* elaborata da Reinhold è accostabile allo studio di funzioni in matematica (dove uno dei sinonimi di funzione è, tra l'altro, *applicazione*), che consiste in un procedimento analitico attraverso cui è possibile *dedurre* specifiche informazioni di una data funzione. Ancor più significativo è il fatto che il primo passaggio dello studio di una funzione è l'individuazione del suo “dominio” (o “campo di esistenza”) a mezzo di una legge che *mette in relazione* i valori che compongono la funzione stessa, nel linguaggio tecnico “dominio” e “codominio”. Senza entrare troppo nei particolari, anche perché chi scrive non dispone degli specifici strumenti teorici, l'accostamento si fa ancor più interessante se si pensa al fatto che all'interno dello studio di funzione e dei suoi cosiddetti “comportamenti all'infinito” troviamo operazioni complesse come quella di *limite*, che corrisponde a un determinato valore a cui la funzione si avvicina progressivamente senza necessariamente raggiungerlo, nell'approssimarsi dell'argomento (cioè della variabile) a zero, a *infinito* o a un altro numero, valore con cui si calcolano anche gli *asintoti*.

Torniamo, però, al realismo razionale *sensu stricto*. Nel sistema, l'*analisi* intesa come «unione inseparabile di tesi, ipotesi, sintesi e antitesi»¹⁰⁸ rappresenta l'unico strumento in grado di

¹⁰⁶ BLU V, p. 100 ss.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ BLU VI, p. 23. Nel *Briefwechsel* con Bardili la definizione è ancora più chiara: «Il pensiero, in quanto pensiero, non contiene altro che la tesi assoluta (pura positività). L'ipotesi assoluta non è contenuta nel pensiero, in quanto pensiero, e non è nemmeno posta dal pensiero, in quanto pensiero, nella sua applicazione, ma è

portare a chiarezza nella coscienza la manifestazione di Dio nella natura, e quindi il legame onto-logico, eterno e infinito, che congiunge il finito e l'infinito. Infatti, scrive Reinhold in una lettera a Bardili:

[...] ciò che so all'inizio, e ciò che posso sapere fino al punto finale dell'attuazione dell'analisi, in cui riconosco per la prima volta il pensiero, come pensiero nell'applicazione nella coscienza umana, sulla manifestazione di Dio nella natura, lo so, *in quanto io [als Ich]*, solo ipoteticamente e problematicamente, come vero e di certo in quanto è in sé; perché è effettivamente in sé la manifestazione di Dio nella natura, ma lo è diventata *per me* solo nel punto finale dell'analisi. Solo ora so che il pensiero, in quanto pensiero nell'applicazione, è la stessa cosa che è in sé, anche nel mio essere, e che, sia nella mia coscienza sia in se stessa, è la manifestazione dell'essenza originaria nell'essenza, ciò mediante cui tutto ciò che è e diviene vero, è e diviene; e che il pensiero per mezzo del quale è giunto a me questo sapere, nonostante il fatto che ora sia diventato anche il mio *pensiero*, non è affatto dovuto al mio sapere (in quanto ciò, che chiama generalmente *pensare autonomo*), bensì come l'atto del Dio vivente che si manifesta nella natura, il vero pensiero, e che questo sapere non è solo il mio sapere, la mia speculazione individuale, o quella che condivido solo con Bardili, ma è il vero sapere in sé, la filosofia, che sarà e deve essere la stessa per tutti coloro nella cui coscienza si trova il pensiero, in quanto pensiero¹⁰⁹.

È chiaro, dunque, che la *vera* conoscenza filosofica è e può essere solo il risultato dell'*analisi*, grazie alla quale la coscienza comprende che la manifestazione di Dio nella natura è in sé e che il sapere è necessario per scindere, attraverso processi astrattivi e riflessivi (che Reinhold, al contrario di Bardili, non ricusa), la forma interna del pensiero dalla sua forma esterna (a dire cioè il pensiero puro dalla sua applicazione nella coscienza attraverso astrazione e riflessione) senza confonderle, sebbene siano interdipendenti. Se quindi Fichte aveva potuto rimproverare Bardili di espungere la coscienza dalla sua logica, obliando la riflessione, non si può certo dire che la rimozione della coscienza dal processo conoscitivo abbia luogo anche nel sistema reinholdiano. L'approccio di Reinhold sembra in qualche modo anticipare e neutralizzare la critica formulata da Fichte, secondo cui non sarebbe legittimo ammettere il pensiero come principio del reale, senza una giustificazione del *chi* pensa il pensiero e lo ammette come principio¹¹⁰. Tuttavia, si badi bene, secondo Reinhold i processi di astrazione e riflessione, riguardando solo la «forma esterna del pensiero», non rendono la coscienza la condizione del principio o della sua manifestazione; essa è piuttosto la condizione della comprensione del principio nel suo carattere originario che si manifesta in sé nella natura: il principio, in definitiva, è e resta sempre identico a se stesso. In conclusione, se di primo acchito la nozione di *analisi* può sembrare legata a una forma di

presupposta. Entrambe insieme [tesi e ipotesi] sono l'applicazione del pensiero, come pensiero, e, in quanto applicazione, essa è antitesi e sintesi nella loro assoluta unificazione – quindi analisi» (BR, p. 79).

¹⁰⁹ Ivi, p. 248 ss.

¹¹⁰ Cfr. FERRAGUTO F. (2018), p. 658.

dogmatismo, a ben guardare la ripresa reinholdiana di elementi tipici del trascendentalismo ci consente di ripensare in chiave epistemologica il realismo razionale, il cui scopo è dunque quello di conoscere l'identità originaria nella sua *relazione* con la molteplicità, relazione insieme logica e ontologica che esiste a prescindere dal sapere e che, riflettendosi nella coscienza sul piano dell'applicazione del pensiero attraverso l'attuazione dell'*analisi*, può venir concettualizzata e compresa nel suo carattere *reale*, cioè in quanto costitutiva del *reale* nel suo complesso.

1.1. *Identità, Nexus, Urverhältnis*

La quadripartizione del processo dell'*analisi* permette a Reinhold di elaborare un teorema metodologico che si pone come il punto più alto dell'unità di pensiero e applicazione del pensiero, e di conseguenza dell'«essenza dell'organismo»¹¹¹, conoscibile attraverso la fenomenologia (o «analisi della natura»¹¹²). L'accesso al piano fenomenico attraverso l'applicazione del pensiero porta con sé la necessità di illustrare la «nuova risoluzione dell'antico compito della filosofia». Nuova, come scrive Reinhold, è da intendere «in senso stretto»¹¹³. Ed è nuova, in effetti, come già anticipato, anche la terminologia utilizzata dal nostro: entrando nel vivo della discussione sulla relazione tra oggettività e soggettività, Reinhold comincia a lavorare con il binomio identità e non-identità e, a un tempo, introduce altri concetti in grado di gettar ulteriore luce sulla natura dell'applicazione del *Denken, als Denken*, concetti che poi confluiranno anche nella produzione subito successiva ai *Beyträge*, tra i quali il *Nexus* occupa una posizione di rilievo¹¹⁴.

L'interesse reinholdiano, a quest'altezza, diviene quello di comprendere l'identità nella sua *relazione* con la non-identità; questo interesse, o potremmo dire questa necessità, nasce da un lato dalla chiarificazione della originaria coesistenza e presupposizione di entrambe nell'orizzonte del pensiero applicato¹¹⁵, dall'altro dalla comprensione della natura come piano della manifestazione divina. Solo così si rende possibile quello che anche Reinhold chiama «sapere puro», ovvero il sapere in cui il soggettivo è determinato dall'oggettivo, il mutevole dall'immutabile, l'individuale dall'universale, il finito dall'infinito; infatti, secondo Reinhold sul piano fenomenico nulla è in sé, perché «tutto è calcolato (*berechnet*) sulla manifestazione del vero originario nel vero e la soggettività, la mutevolezza, l'individualità e la finitezza sono

¹¹¹ BLU III, p. 124. Cfr. RGS 7/1, pp. LIII-LV.

¹¹² BLU IV, p. 111.

¹¹³ BLU VI, pp. VI ss. L'espressione «nuova risoluzione dell'antico compito della filosofia» dà il nome al lungo saggio di Reinhold in apertura al sesto quaderno dei *Beyträge* (ivi, pp. 1-117).

¹¹⁴ Cfr. anche: VERSUCH 1805, pp. 31 ss., 47 ss, 55, *passim*.

¹¹⁵ Cfr. BLU VI, p. 19.

vere in sé solo in quanto condizione calcolata su quella manifestazione e attraverso la stessa per la coscienza finita»¹¹⁶. La manifestazione di Dio nella natura corrisponde dunque alla verità in sé (*Wahrheit an sich*) ed è insieme la fonte e il risultato (da intendere nei termini del movimento di “riconduzione” di cui si è sopra discusso) di una *relazione originaria* (*Urverhältnis, Ratio omnis Rationati*) che «viene conosciuta attraverso il pensiero in quanto pensiero nella sua applicazione», quindi nel realismo razionale, mentre viene misconosciuta qualora il pensiero, come già detto, venga reso soggettivo perché confuso, identificato con la rappresentazione¹¹⁷. Logica, ontologia e fenomenologia, all’interno del realismo razionale, procedono all’unisono, tanto che, nel sesto fascicolo dei *Beiträge*, Reinhold, riprendendo la definizione appena riportata, ma lavorando con altri termini – che in questo caso possiamo considerare sinonimi dei primi – scrive che «l’applicazione dell’identità, in quanto tale, come *relazione* dell’identità in quanto tale alla non-identità» è, per l’appunto, «la *relazione originaria* [...], la relazione assoluta»¹¹⁸. Ogni altra relazione, che il filosofo definisce relativa, è e resta tale «fino a quando [...] non viene ricondotta all’applicazione dell’identità»¹¹⁹. L’identità è dunque, nell’ottica reinholdiana, da intendere non come indifferenza di oggettivo e soggettivo *à la* Schelling (che conduce a una «duplicità del vero»¹²⁰), o come identità di identità e non-identità *à la* Hegel seguace di Schelling, bensì come relazione assoluta alla base di un monismo in grado di mantenere le differenze. Viene risolta così delle maggiori esigenze di Reinhold. Ahlers definisce il realismo razionale «*weicher Monismus*»¹²¹, un monismo “tenue” fondato sull’unità (ma non identificazione!) onto-logica, unità che risulta dal rapporto originario in cui stanno pensiero ed essere, forma e materia, soggetto e oggetto, Dio e natura. L’aggettivo tenue, però, non sta ad indicare una forma di monismo debole, un monismo che, se analizzato in profondità, rischia di esser scardinato o ricondotto a un dualismo metafisico: abbiamo visto, a tal proposito, come già il piano dell’applicazione del pensiero sia in grado di sciogliere i dubbi sul presunto carattere trascendente del vero originario, su quella che Fichte definisce “ipostatizzazione dell’essere”. A questo si aggiunge il fatto che all’unità principale di pensiero ed essere segue l’assunzione di una differenza originaria (o non-identità) nell’identità stessa costituita dal concetto di materia – assunzione di certo rischiosa e fraintendibile in termini dualistici – che, differentemente da quanto previsto dai suoi critici (è opportuno parlare di previsione perché le dichiarazioni esplicite riguardano i primi quaderni dei *Beiträge*), consente

¹¹⁶ BLU V, pp. 17 ss. Cfr. anche: BLU IV, pp. 108-110.

¹¹⁷ BLU V, p. 18.

¹¹⁸ BLU VI, p. 24.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ *ivi*, p. 199.

¹²¹ Cfr. AHLERS R. W. (2004), in particolare pp. 199-210.

a Reinhold di elaborare un «monismo riflettuto, e spiegato attraverso il problema della differenza»¹²².

Il dislocamento semantico di Reinhold è, ancora una volta, strettamente legato alla necessità di trovare un modello analitico-descrittivo del mondo organico, in altre parole si pone il problema di *pensare la vita* in quanto processo, sviluppo, poiché «organismo e vita sono [...] assolutamente inseparabili l'uno dall'altra, così come la possibilità in quanto tale e la realtà, in quanto tale in +b, l'esponente della realtà determinata nell'essenza dalla possibilità in quanto tale»¹²³. In questa cornice, la relazione differenziale tra sapere, in quanto applicazione dell'identità, e assoluto in sé, in quanto «*Principium Principiorum*»¹²⁴ resta sempre ben salda; infatti, Reinhold sottolinea che l'*Anwendung* dell'identità corrisponde non all'assoluto in quanto tale, bensì al principio euristico «per cercare, e forse trovare, il principio assoluto»¹²⁵. A tal fine, è opportuno seguire un determinato percorso, cioè quello che, come nell'analisi matematica – il parallelismo ora è esplicito!¹²⁶ – permette di prendere le mosse da ciò che è noto per giungere a ciò che è ignoto, mantenendo tuttavia l'uno e l'altro distinti. Nel §3 del saggio che apre BLU VI, leggiamo a tal proposito:

Il ricondurre la possibilità e la realtà del conoscere e dell'essere all'Uno assoluto, nel quale e per mezzo del quale esiste tutto ciò che è possibile e reale, si rivela un *circolo vizioso* [traduzione non letterale di «*dreht sich in einem fehlerhaften Cirkel herum*» – S. T.], se, così facendo, *viene presupposto* qualcos'altro di *conosciuto in sé* rispetto all'*identità, in quanto tale, e la non-identità, in quanto tale*. [...] Ora, per uscire dal circolo indicato, o meglio per non entrarci nuovamente, sarebbe necessario anche per il nostro compito, come nei problemi di *analisi matematica*, distinguere ciò che è *ignoto in sé* da ciò che è *noto in sé*, mostrare *la relazione* di questo con quello, e poterla utilizzare come principio di risoluzione. Ciò che è noto, però, *non* deve essere conosciuto *solo* nella sua relazione con l'ignoto [...], ma dovrebbe lasciarsi riconoscere in quanto conoscibile in sé non meno rispetto a quanto lo è in quella relazione; e si dovrebbe comprendere che l'ignoto è ignoto in sé solo se assunto *al di fuori* di quella relazione, e *che, e come*, esso è [invece] qualcosa di noto *in* quella relazione, e *solo in questo modo*¹²⁷.

Come già visto, l'inconcepibile rimane tale se pensato al di fuori della sua relazione con ciò che esiste, con il contingente, il molteplice (ciò che in sé è noto e conosciuto), a dire cioè se non concepito a partire dalla sua manifestazione. Da questa prospettiva, secondo Reinhold il problema degli altri sistemi dell'identità deriva proprio dalla confusione del noto e dell'ignoto, dalla loro mescolanza (*Mischung*), dalla loro “giustapposizione” (*Zusammensetzung*),

¹²² BONDELI M. (1998), p. 168. Si veda anche la nota 9 del commentario a BLU VI (RGS, 7/2, p. 938).

¹²³ BLU VI, p. 109. Sulle influenze della filosofia leibniziana, rimandiamo anche in questo caso a: BONDELI M. (1995b), in particolare pp. 60-62; 86 ss.

¹²⁴ BLU VI, p. 26.

¹²⁵ Ivi, p. 25 (corsivo mio).

¹²⁶ Ritroviamo lo stesso parallelismo nell'incipit del *Versuch einer Auflösung...* (cfr. VERSUCH 1805, p. 1).

¹²⁷ BLU VI, pp. 10 ss.

operazioni che portano inevitabilmente alla contraddizione che, in sé, corrisponde a una falsa forma di conoscenza, all'esito dello scambio tra *Schein* ed *Erscheinung*¹²⁸.

Per evitare ciò debbono pertanto essere ben compresi i concetti di identità e non-identità che, fino al realismo razionale, sarebbero stati assunti solo nella loro astrattezza e vuotezza e non in quanto «in sé noti»¹²⁹. In maniera talora ridondante, ma sempre con qualche ulteriore precisazione, Reinhold sottolinea che l'identità, in quanto tesi, non è mera tesi, non può cioè essere isolata dall'ipotesi, ovvero dalla non-identità: «essa è in quanto tesi e in quanto identità in una necessaria *congiunzione* [o sintesi] con l'ipotesi, o con la non-identità in quanto tale», allo stesso tempo, «esse sono e restano in questa congiunzione anche in *disgiunzione* [o antitesi]»¹³⁰, perché nella congiunzione, che è parte dell'*analisi*, identità e non-identità non possono essere scambiate l'una con l'altra o identificate. Ecco perché, al fine di non incorrere in quella che poc'anzi abbiamo tradotto con “giustapposizione”, Reinhold utilizza un altro termine per definire al meglio la relazione tra identità e non-identità, cioè *Zusammenhang*, che in italiano potremmo rendere con “connessione”¹³¹. Questo *Zusammenhang* è quello che il filosofo austriaco identifica con il *Nexus* che, per l'appunto,

[...] non consiste affatto in una *giustapposizione*, *composizione* [*Zusammensetzung*, *Composition*] a partire dall'identità e la non-identità *in quanto parti*, tantomeno in una *mescolanza*, *coalizione* [*Mischung*, *Coalition*] [...], bensì nell'*inseparabilità dell'identità in quanto tesi* dalla non-identità in quanto *ipotesi* nella *congiunzione* e *disgiunzione* con la stessa. La non-mescolanza [*Unvermischtheit*] e *indivisibilità* [*Ungetrenntheit*] dei quattro caratteri del *Nexus*, o dell'identità in quanto tale nell'applicazione, è la *chiarezza in sé stessa* [*Deutlichkeit an sich selbst*] – così come la *mescolanza* degli stessi [quattro caratteri del *Nexus* – S. T.], che ha necessariamente la *separazione* [*Trennung*] come conseguenza, è la *vaghezza* [*Undeutigkeit*], o *confusione in se stessa*¹³².

Ora, consci dell'eccessivo utilizzo di lemmi tedeschi, che però in questo caso sono necessari visto che la resa in italiano non sempre rende perfettamente, ci avviamo verso la conclusione capendo meglio cosa si debba intendere con *Nexus*. Se Klemmt tendeva in un certo senso verso la possibilità di identificare del tutto *Analysis* e *Nexus*¹³³, possibilità che noi

¹²⁸ Si veda il paragrafo dedicato alla contraddizione in BLU VI, pp. 26-37; a tal proposito si rivela utile anche il breve scritto di Reinhold del 1804 dal titolo *Etwas über den Widerspruch*, in cui confluiscono anche le riflessioni sull'*analisi* e il *Nexus*. Cfr. anche: VERSUCH 1805, pp. 35-43.

¹²⁹ BLU VI, p. 18. Per l'analisi prettamente linguistica di questi concetti si veda il già citato *Versuch einer Critik der Logik aus dem Gesichtspunkte der Sprache*, in cui Reinhold si occupa delle, per dir così, “parole della logica”: cfr. VERSUCH 1806, pp. 11, 17, 21, 26-30, *passim*; per approfondimenti: VALENZA P. (2003b), p. 287.

¹³⁰ BLU VI, p. 21.

¹³¹ Cfr. anche: VERSUCH 1806, pp. 72-75.

¹³² BLU VI, pp. 22 ss.

¹³³ Ci riferiamo alla seguente affermazione di Klemmt: «Das Ganze wird auch in nichts dadurch gebessert, daß für die Konjunktion der Ausdruck Synthesis und für die Disjunktion der Ausdruck Antithesis eingeführt wird, wodurch die Elemente der *sog. philosophischen Analysis oder des „Nexus“* vollständig werden: Thesis (Identität), Hypothesis (Nichtidentität), Antithesis (Disjunktion) und Synthesis (Konjunktion) (22/3). In diesem Zusammenhang heißt [...]» – KLEMMT A. (1961), p. 95 (corsivo mio).

escludiamo sebbene la citazione reinholdiana appena riportata condurrebbe a una conclusione di questo tipo (il filosofo infatti parla dei “quattro caratteri del *Nexus*”), Bondeli ha chiarito con una felicissima espressione che l'*analisi* è da intendere come «*Nexus* divenente e divenuto»¹³⁴, e che «tra *Nexus* e *Analysis* c'è un legame originario e una differenza originaria. *Coalitio* e *compositio* sono le due possibilità di rappresentazione dell'*analisi*. La disgiunzione può essere reinterpretata come *coalitio* [...] e la congiunzione si lascia reinterpretare come *compositio*»¹³⁵. Ebbene, perché la quarta funzione dell'*analisi* venga effettivamente portata a termine, serve chiarire ancor meglio la sua struttura epistemologica e Reinhold lo fa attingendo a un altro gruppo di termini, anche in questo caso legati esclusivamente all'ambito fenomenologico (coesistenza, opposizione, affinità e, per l'appunto, *coalitio* e *compositio*)¹³⁶ – altrimenti, come visto, si incorre nella *Zusammensetzung* di identità e non-identità – i quali, con tutta probabilità, derivano non solo dal *Grundriss* e dalla discussione con Bardili nel *Briefwechsel*¹³⁷, ma anche dalla *Philosophische Elementarlehre* del “riformatore della logica”.

Di certo, *Analysis* e *Nexus* coabitano il realismo razionale e si trovano in una relazione di interdipendenza; nello specifico, noi saremmo tuttavia propensi a considerare la prima come l'unico strumento razionale-epistemico adatto a rendere chiara la natura del *Nexus*, il quale dunque sarebbe da collocare piuttosto nell'ambito prettamente ontologico. Abbiamo infatti più volte evidenziato come logica e ontologia nel sistema di Reinhold vadano di pari passo e le rispettive peculiarità di *Analysis* e *Nexus* confermano il procedere argomentativo del realismo razionale, tanto da portare il filosofo ad affermare che «il *Nexus* non è senza l'*analisi* e questa non è senza il *Nexus*»¹³⁸. L'*analisi*, possiamo a questo punto affermare, permette in definitiva di pensare la vita, perché rivela che «la *vita*, e l'*organismo*, è, in quanto *manifestazione* dell'essenza, manifestazione del *Nexus* in quanto tale, della connessione priva di parti e di mescolanza» e, ancora, che «il *Nexus*, in quanto tale, è e significa l'*intero assoluto*», «l'*intero degli interi*»¹³⁹. Il *Nexus* è la vita, meglio il principio della vita; il *Nexus* è il tutto, è la relazione delle relazioni, è il reale, è ciò che esiste, è l'assoluta unità onto-teo-epistemologica che il realismo razionale, a mezzo dell'*analisi filosofica*, intende mostrare (e dimostrare) in modo oggettivo,

¹³⁴ BONDELI M. (1995), p. 369; in tedesco l'espressione dello studioso suona così: «Die Analysis ist der werdende und gewordene Nexus».

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ «La vita, e l'organismo [...] esclude ogni mescolanza (*Coalition*) e composizione (*Composition*), che possono avere luogo solo nella materia in quanto tale, nella e sotto la sua forma, di conseguenza *solo nel fenomeno*, in quanto tale» (BLU VI, p. 113; corsivo mio).

¹³⁷ Cfr. ad esempio: GEL, pp. 232, 240, 246 ss., 252, *passim*; BR, pp. 40; 82; 92, *passim*.

¹³⁸ BLU VI, p. 23. Nel *Versuch* del 1805 leggiamo: «§9. L'*analisi* e il nesso sono immiscibili e inseparabili l'una dall'altro; e in questa immiscibilità e inseparabilità costituiscono l'essenza dell'applicazione dell'identità, in quanto tale – l'essenza della positiva non-contraddizione» (VERSUCH 1805, p. 48).

¹³⁹ Ivi, pp. 113; 115; 116.

dove per oggettivo si intende razionale: esso è la ragione che si rivela, si manifesta in quanto tale. Esso, infatti, non è solo sintesi,

come lo sognano i kantiani e così come io [Reinhold] una volta lo sognavo con loro [...]; ma esso contiene la sintesi; e alla *sintesi* non si oppone l'*analisi* [...], bensì essa è al contempo sintesi e antitesi¹⁴⁰.

Con l'*analisi* e il *Nexus* viene sancita, possiamo dire, la *fine del sapere*: la conoscenza, si è detto diverse volte, può aver luogo nel realismo razionale solo a mezzo della presupposizione del fondamento reale e della riconduzione ad esso della dimensione fenomenica. È chiaro che il realismo razionale e il sistema trascendentale parlano, per dir così, due diverse lingue e l'approfondimento delle argomentazioni reinholdiane mostrano un'evidente distanza metodologica dal procedere fichtiano; non a caso, i BLU rappresentano il manifesto del completo distacco di Reinhold dalla filosofia di Fichte. Tuttavia, nelle prossime pagine proveremo a dimostrare che in realtà non ci troviamo in quella che a prima vista ha le sembianze di una "Babele filosofica". In particolare, sebbene l'ordine della manifestazione dell'assoluto si sposti rispettivamente dalla natura al sapere, a nostro avviso il realismo razionale – e con esso, com'è noto, l'*Unphilosophie* jacobiana – costituisce per Fichte il vero e proprio catalizzatore anche della progressiva messa a punto della teoria secondo cui il sapere corrisponde all'unica possibile *immagine dell'assoluto*; lo scopo di Fichte è, lo vedremo a momenti, quello di definire al meglio le caratteristiche e il raggio d'azione di una filosofia che sia effettivamente in grado di *pensare il vivere* senza tuttavia arrestarlo, pietrificarlo, cristallizzarlo.

2. Dottrina della scienza come sapere-immagine

Se la fenomenologia per Reinhold indaga la manifestazione dell'essenza originaria nella natura, il "tipo" dell'"archetipo", e coincide per l'appunto con una "dottrina pura della natura", in cui la natura è *Nachbild*, riproduzione, del principio, per Fichte la fenomenologia è sì strettamente legata all'orizzonte di manifestazione dell'assoluto, ma, come già chiarito, è il sapere trascendentale, ovvero la dottrina della scienza, il vero luogo della sua apparizione. In altre parole, la fenomenologia nel sistema di Fichte corrisponde all'indagine genetico-trascendentale del fenomeno dell'essere nel sapere che è da intendere come *immagine (Bild)* del primo: l'assoluto si manifesta *mediante* l'immagine. Ontologia e fenomenologia

¹⁴⁰ Ivi, p. 23. Per approfondimenti: RGS 7/2, pp. 939-941.

confluiscono in una *Bildlebre*¹⁴¹, in cui la speculazione viene “riscattata” dalla sua subordinazione all’essere, andando a costituire l’unico punto di contatto tra la coscienza e l’assoluto.

In questa cornice teorica, come abbiamo più volte accennato data l’inevitabile ricorsività che caratterizza la riflessione trascendentale, la dottrina della scienza assume i tratti di ricerca epistemologica sui caratteri del *Bild* in quanto *svolgimento trascendentale* del sapere dell’essere, svolgimento grazie a cui il sapere diviene “sapente” (*wissend*) non solo di esser sapere, ma anche, e soprattutto di non potersi indentificare perfettamente con l’essere e di costituire “solamente” la condizione di possibilità della sua manifestazione, di esserne cioè la dimensione fenomenica. Possiamo dunque già dire che, nel suo svolgersi, il sapere definisce e statuisce anche *la sua fine*. Sta ora a noi capire in che modo.

Ebbene, “ridurre” la fenomenologia a *Naturphilosophie* equivale per Fichte a cadere in una “nuova” forma di dogmatismo, quello cioè di Schelling e, al netto delle argomentazioni finora condotte, anche di Reinhold. Nella prima esposizione berlinese del 1804, per sottolineare il modo in cui (*wie*) la filosofia deve occuparsi del fenomeno, scrive Fichte: «è impossibile penetrare l’assolutamente esterno, i *fenomeni*; [...] lo spirito penetra il loro interno fino all’*origine* in quanto origine; e li concepisce pertanto geneticamente. *Nello spirito, non nella carne*»¹⁴². Il *Bild*, l’immagine, da intendere come dispositivo più che come concetto, è la soluzione che Fichte adotta per ovviare al suddetto dogmatismo e per chiarire *come* concepire l’assoluto a partire dalla dimensione fenomenica, che – si badi bene – mai viene assolutizzata né tantomeno abbandonata.

La tematizzazione del sapere-immagine fa il suo ingresso nella produzione fichtiana proprio negli anni che noi abbiamo preso in considerazione e, come diversi studi hanno dimostrato, arriva a costituire uno degli elementi fondamentali, se non l’elemento portante, della sua tarda filosofia¹⁴³. Inevitabile, prima di procedere oltre, è chiedersi che ruolo occupi in questo contesto la facoltà dell’immaginare (*Einbildungskraft*), che, in particolar modo nella *Grundlage*, vantava un posto di rilievo, tanto da costituire la facoltà trascendentale *par excellence*¹⁴⁴. Sebbene nei testi che a noi interessano l’immaginazione non venga trattata in modo esplicito – non si dimentichi a tal proposito che, come abbiamo avuto modo di notare, Jacobi riteneva che l’immaginazione fosse la principale “colpevole” della trasmutazione

¹⁴¹ Sulle origini, e la declinazione teologica, della *Bildlebre* fichtiana, rinviamo a: ASMUTH A. (1997), pp. 269-299.

¹⁴² GA II, 7, p. 104 (ultimo corsivo mio).

¹⁴³ Una conferma di questa tesi si trova negli studi presenti in: GODDARD J.-C., MAESSCHALCK M. (a c. di) (2017).

¹⁴⁴ Per approfondimenti: PAREYSON L. (1997).

dell'idealismo in nichilismo¹⁴⁵ – la messa a fuoco dei tratti distintivi del *Bild* in questi anni della riflessione fichtiana ha da un lato un ruolo decisivo nella successiva reintroduzione della facoltà dell'immaginazione all'interno del sistema trascendentale e dall'altro rappresenta una questione cruciale nella ridefinizione e riformulazione della dottrina della scienza attraverso una sorta di inversione speculativa rispetto al primo “idealismo critico”. In altri termini, quella che, di primo acchito, potrebbe sembrare un capovolgimento dell'impostazione di fondo del sistema, l'elaborazione cioè di un'indagine che prende le mosse dal “prodotto” per poi tornare ad occuparsi della sua “produttrice” (ovvero che dall'immagine giunge alla facoltà che ne è responsabile), a ben guardare risulta essere una mossa speculativa perfettamente coerente alla rimodulazione del percorso intellettuale che la dottrina della scienza, per dir così, impone. È questo – verrebbe da aggiungere “*de iure et de facto*” – il fulcro della filosofia fichtiana, come messo in evidenza nel capitolo precedente.

Quindi, se il sapere è immagine dell'assoluto, occorre necessariamente penetrare la struttura, anzi il movimento interno al e del *Bild* attraverso lo studio del suo essere immagine; in accordo con Giassi, possiamo dunque affermare che «l'immagine in quanto tale diventa oggetto di una tematizzazione esplicita da parte di Fichte solo quando la *Einbildungskraft* è pensata a partire dalla natura del *Bild*, il che sembra paradossale»¹⁴⁶ visto che in un certo senso mette in discussione ciò che l'idealismo critico ci aveva insegnato. Sembra paradossale, ma non lo è anche solo se pensiamo al fatto che il compito della prima parte del sistema, della *fenomenologia ascendente*, è la riconduzione del molteplice ad assoluta unità e l'*Einbildungskraft*, letteralmente, è la “facoltà di formazione dell'uno”; pertanto, anche in questo caso, non ci troviamo tanto di fronte a un cambio di rotta, quanto piuttosto a una revisione del sistema e a una radicalizzazione dell'accezione figurativa del sapere trascendentale, a uno sorta cioè di ulteriore sviluppo dei risultati ottenuti nell'impostazione jenesse. Ma proprio perché l'immaginazione non sembra essere l'interesse primario del Fichte di questi anni, o meglio come giustamente osserva Bertinetto – sulla scia della tesi di Pareyson per cui la filosofia fichtiana ha un «carattere eminentemente estetico»¹⁴⁷ – siccome l'immaginazione produttiva è da presupporre in generale alla WL¹⁴⁸, è bene tornare al cuore pulsante del presente lavoro.

¹⁴⁵ Cfr. *Supra*, pp. 27 ss. Rinviamo anche all'interessantissima introduzione di Gambaro (*Un'immagine al di là dell'esistenza. Immaginazione e riflessività nella Dottrina della scienza 1813 di Johann Gottlieb Fichte*) alla traduzione, curata dallo studioso stesso, della WL del 1813, in: DS 1813, pp. 5-65, qui pp. 16 ss.

¹⁴⁶ GIASSI L. (2007), p. 2.

¹⁴⁷ Cfr. PAREYSON L. (1976²), pp. 118 ss. Su questo si veda anche: CECCHINATO G. (2009).

¹⁴⁸ Chiarisce Bertinetto, con riferimento alle esposizioni dal 1810: «La *schaffende Einbildungskraft* [nel corso dell'intera produzione fichtiana, aggiungerei – S. T.] è infatti intesa come quella attività di costruzione formativa, ‘plastica’, del reale che opera, per così dire, ‘alle spalle’ della coscienza e che è anche genesi della coscienza, la quale non è che le immagini che essa costruisce (ovvero l'esperienza). L'*intellektuelle Anschauung* (intuizione intellettuale) è questa stessa attività considerata dal lato della sua *autocoscienza*. Con la prima si sottolinea il

Nelle prossime pagine, allora, senza correre il rischio di perdersi e disperdersi in lunghe digressioni e studi etimologici, sarà nostro interesse quello di rilevare e registrare la specifica caratterizzazione dell'immagine all'interno della riflessione fichtiana, a partire dalla messa in evidenza della *Mehrdeutigkeit* del verbo *Bilden*, da cui deriva per l'appunto *Bild*, fino all'approfondimento del suo ruolo determinante nella dottrina della scienza.

1. La polisemia del Bild-en e la sua "messa in atto"

Lasciando da parte l'accezione specificatamente artistica del lemma *Bild*, che in italiano è traducibile anche con "quadro", "dipinto", "foto", focalizziamo l'attenzione sui significati del *Bild-en* all'interno della filosofia di Fichte. Consultando il dizionario etimologico della *Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften*, veniamo travolti dalle numerose sfaccettature semantiche che questo verbo assume, e ha sempre assunto, nella lingua tedesca: *Bilden* può essere tradotto con "formare", "plasmare", "produrre", "rappresentare", "costruire", "figurare", "educare" (sic!) – da qui, per l'appunto la *Bildung* – "riprodurre", ecc¹⁴⁹... Nel sistema fichtiano il *Bilden*, che è strettamente connesso, anzi corrisponde al *Wissen*, si carica in particolare di una forza figurativo-gestaltica, costruttivo-operativa e formativo-educativa. La terza accezione sarà oggetto del prossimo capitolo, mentre le prime due sono quelle che ci interessano in questa sede.

Nell'*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, così come nel dizionario etimologico poc'anzi considerato, il termine *Bild* viene ricondotto al lemma del tedesco antico *Blidi*, con cui si indicava una forza magica, una sorta di potenza spirituale: da qui la vicinanza, e la coincidenza, del *Bild* con la *Gestalt*, con la "forma dell'essere". Stando al suo sviluppo diacronico, il termine *Bild*, in sé, racchiude due significati principali che, seppur distinti, entrano in rapporto di complicazione nella teoria fichtiana dell'immagine, la quale, anche secondo l'*Historisches Wörterbuch*, è una delle più complete – e complesse – nella storia della filosofia¹⁵⁰. Immagine è al contempo "riproduzione", "copia" (in tedesco *Nachbild*, *Abbild*), ma ancor di più essa è creazione, forza figurativo-immaginale¹⁵¹, come cercheremo di dimostrare. Certo è che se da un lato l'immagine non è senza l'essere, dall'altro «l'essere in quanto tale, [...] [è] l'essere da

carattere figurativo e costruttivo, con la seconda il carattere di attiva autoconsapevolezza dell'io» – BERTINETTO A. (2010), p. 98.

¹⁴⁹ «*Bilden* Vb. 'formen, gestalten, hervorbringen, darstellen, sein', übertragen 'erziehen, die geistigen Anlagen entwickeln', ahd. *biliden* 'formen, gestalten, zum Beispiel geben, nachahmen' (9. Jh.) und *bilidōn* 'abbilden, nachahmen, Vorbild sein, gestalten' (8./9. Jh., vom 10. Jh. an vorherrschend), postnominale Ableitungen von ahd. *bilidi* (s. *Bild*), fallen zusammen in mhd. *bilden* 'mit Bildern verziern, gestalten, nachbilden, vorstellen' [...]» – per altre questioni specificatamente etimologiche: cfr. <https://www.dwds.de/wb/bilden>.

¹⁵⁰ Cfr. RITTER J. (1971), pp. 916 ss. A titolo d'esempio, si veda: GA II, 9, p. 369.

¹⁵¹ Cfr. BERTINETTO A. (2017), p. 62.

sé [von sich] e attraverso sé»¹⁵², per essere, non necessità dell'immagine, ma al contempo in e attraverso essa si rivela: esso si, per dir così, offre alla conoscenza.

Facciamo prima qualche passo indietro. Nel secondo libro della *Bestimmung des Menschen*, sembrerebbe che Fichte alluda esattamente al contrario: la conoscenza del reale corrisponderebbe solo un insieme di immagini; sembra per giunta che oltre a queste immagini, che costituiscono per l'appunto il sapere, non esista nient'altro. In un passaggio del suo "dialogo" con lo Spirito, infatti, l'io afferma:

E non c'è proprio niente di permanente, né fuori di me, né in me, ma soltanto un cambiamento incessante. Non so dell'esistenza di un essere e nessuno del mio proprio. Non vi è alcun essere. – Io stesso non so in generale nulla e non sono nulla. Esistono le *immagini*: esse sono l'unica cosa che esiste, ed esse sanno di sé, al modo delle immagini: – immagini che trapassano, senza che vi sia qualcosa dinanzi a cui trapassano; che stanno insieme in virtù di immagini di immagini, senza che vi sia in esse qualcosa di riprodotto, senza significato e scopo. Io stesso sono una di queste immagini; anzi io stesso non lo sono, ma sono soltanto una immagine confusa delle immagini¹⁵³.

Queste considerazioni, tuttavia, a ben guardare non stanno ad indicare una rottura nel pensiero di Fichte, né tantomeno una divergenza tra le argomentazioni delle opere a carattere popolare e quelle degli scritti sistematici. Tutt'altro: di fatti, lo Spirito non tarda ad ammonire l'io, facendogli notare di «avere la vista corta», di essere miope (*Kurzsichtiger*) e che

Ogni sapere però è soltanto copia [*Abbildung*] e in esso si richiede sempre qualcosa che corrisponda all'immagine. Questa esigenza non può venir soddisfatta da alcun sapere, e un sistema del sapere è necessariamente un sistema di pure immagini senza alcuna realtà, significato e scopo. [...] il sapere non è la realtà, proprio perché è sapere [...]»¹⁵⁴.

Viene da chiedersi, a questo punto, da che parte stia veramente Fichte. Ebbene, queste due affermazioni in netto contrasto sono per un verso un esempio emblematico della strategia narrativa con cui il filosofo compone la *Bestimmung des Menschen* e per l'altro verso rappresentano un'anticipazione della dialettica *idealismo-realismo* da cui sorgerà il vero carattere della dottrina della scienza. L'io che dialoga con lo Spirito, infatti, non è l'io della dottrina della scienza *tout court*, non è affatto il principio incondizionato che pone se stesso delle prime esposizioni del sistema e che, a partire dalla *WL 1801/02*, viene "subordinato" all'assoluto, alla vita, a Dio. L'io, nel caso della *Bestimmung*, corrisponde all'io empirico e la sua visione è una visione esclusivamente *idealistica*, quella visione che, abbiamo visto, si rivela insufficiente,

¹⁵² GA II, 9, p. 199.

¹⁵³ GA I, 6, p. 250; BM, p. 72.

¹⁵⁴ GA I, 6, pp. 251 ss.; BM, p. 73.

cieca e conduce all'egoismo, senza possibilità di raggiungere la reale *Ichheit*, l'egoità del principio¹⁵⁵. Parallelamente, possiamo identificare la visione difesa dallo Spirito con quella del *realismo superiore*, con una sorta cioè di “gettare la spugna” dinanzi all'impossibilità “oggettiva” di concepire l'inconcepibile. Ecco perché il sapere per lo Spirito corrisponde solo a una copia, a una *Abbildung* dell'assoluto, e deve essere ridimensionato, frenato. Quindi, sì, possiamo dare ragione a Bertinetto che afferma che nel sistema di Fichte il *Bild* corrisponde *anche* a una riproduzione dell'assoluto. Ma, come lo stesso studioso conferma, lo scopo di Fichte è proprio quello di riscattare la propria dottrina dalla sua erronea riduzione a mera copia del principio, a una forma di idealismo-nichilismo (Jacobi) o puro soggettivismo (Reinhold-Hegel). L'io della *Bestimmung*, è chiaro, non è l'io a capo del sistema fichtiano, bensì è un “io incompreso”, l'io così com'era stato frainteso dai critici della filosofia trascendentale. Lo Spirito, quindi, nel suo tentativo di, per dir così, tenere a bada le velleità ontologico-epistemiche dell'io idealista, si trova a dovere ricordare a quest'ultimo dei limiti che il sapere inevitabilmente incontra e che deve far propri per non tramutarsi in un vuoto speculare “senza alcuna realtà, significato e scopo”. Fichte, o meglio la WL, mira di contro a trovare un compromesso tra le due visioni, al fine di enucleare la modalità di concettualizzazione di ciò che, per sua natura, sfugge al concetto. Questo compromesso rappresenta l'unica via d'uscita da visioni unilaterali, ovvero dal parossismo idealistico e/o realistico: il sapere, come detto, è e dev'essere un *ideal-realismo* o un *real-idealismo*. Il *Bild*, fattualmente riconducibile a una semplice copia, diviene allora la configurazione, la possibilizzazione della presenza effettiva dell'assoluto nel sapere.

Sia nel *Sonnenklarer Bericht* sia nella *WL 1801-1802* l'interesse primario di Fichte sembra ancora quello di chiarire che la dottrina della scienza rimane sempre ancorata al finito, per cui probabilmente la tematizzazione del sapere come *Bild* dell'assoluto sarebbe stata al centro di troppi fraintendimenti. Nell'esposizione degli anni 1801/02, com'è emerso dalle nostre riflessioni precedenti, e come diversi interpreti hanno illustrato, ufficio della dottrina della scienza è la descrizione strutturale dell'autocostruzione dell'intuizione intellettuale come unica chiave d'accesso all'assoluto e insieme linea di demarcazione di fronte allo stesso, dacché «è fin troppo chiaro dal semplice concetto di un sapere assoluto che esso stesso non è l'assoluto». Nella sua auto-legittimazione e nel suo sviluppo immanente, il sapere infatti si imbatte contro quello che «non è né un sapere né un essere, e neppure identità o indifferenza

¹⁵⁵ Su questo: RADRIZZANI I. (2000), pp. 23-30.

di entrambi, ma è solo ed esclusivamente l'assoluto»¹⁵⁶ – oltre a essere una critica esplicita a Schelling, questa affermazione è l'ennesima dimostrazione della “vicinanza nella distanza” delle visioni di Fichte e Reinhold. Oltracciò, il verbo *Bild-en*, seppur presente, non viene ancora propriamente sistematizzato, tant'è che potrebbe esser tradotto in italiano in quasi tutte le sue occorrenze con il verbo “costruire”: esso viene spesso associato o addirittura contrapposto, a differenza di come avverrà nelle esposizioni successive, alla *Konstruktion*¹⁵⁷. In modo analogo a quanto accade nella *Bestimmung*, anche in diversi luoghi del *Sonnenklarere Bericht* ci si imbatte nella caratterizzazione del sapere in quanto *Abbildung*¹⁵⁸, ma allo stesso tempo viene specificato – e anticipato – che si tratta di un'immagine della coscienza reale che genera se stessa: la dottrina della scienza equivale al comprendere la comprensione e non si limita alle sole analisi delle parole, così come «leggendo anche solo un giornale politico [...] per capirlo davvero, dovete delineare [...] con la vostra immaginazione l'immagine del fatto menzionato e lasciar procedere il fatto davanti a voi, dovete *costruirvelo*»¹⁵⁹.

Il *Bild*, tuttavia, non sarà prerogativa degli scritti sistematici, visto che nell'*Anweisung zum seligen Leben*, per esempio, occupa decisamente un posto di rilievo. In ogni caso, è proprio nella continua messa in discussione della filosofia trascendentale, nel suo costitutivo essere un sistema aperto, un sistema della libertà, che possiamo rinvenire la radice storico-genetica della costituzione della *Bildlehre*. È effettivamente a partire dalle esposizioni del 1804, come osserva anche Jean-Marie Vaysse, che «l'essere diventa suscettibile di una partecipazione»¹⁶⁰. Anzitutto, abbiamo visto, viene meno la netta scansione tra essere e assoluto, visto che l'assoluto è l'essere, un essere che non è statico, non è un mero oggetto di fronte a noi: il principio è il *vivere*¹⁶¹. Attraverso la (ri)abilitazione del *Bild* – introdotto e in atto già nella *WL 1804*², ma ancora poco approfondito – e la genetizzazione della funzione figurativo-produttiva (*bildende*) del sapere trascendentale, Fichte riesce a evitare quello che, di primo

¹⁵⁶ GA II, 6, p. 144; SDS, p. 591. Rimandiamo alla puntuale ricostruzione dell'*Absolutheitstheorie in der Wissenschaftslehre von 1801/02* di PECINA B. (2007), pp. 155-174 e alla relativa letteratura secondaria presa in considerazione dall'autore.

¹⁵⁷ Cfr. ad esempio: GA II, 6, pp. 159, 209, 277; SDS, pp. 605, 654, 719. Il terzo passo segnalato è utile per capire perché abbiamo sottolineato che il *Bilden* può essere tradotto in *quasi tutte* le sue occorrenze con “costruire”. Non avendo assunto un carattere effettivamente trascendentale, operativo, infatti, nel passo che segue esso viene ridotto a un “vuoto immaginare”, a un “fantasticare”: «Die *Konstruktion* wird [...] ein Realisieren, da sie oben nur *ein leeres Bilden* war» (corsivi miei).

¹⁵⁸ GA I, 7, 218; SDS, p. 517; Nel corso del testo, *Abbildung* e *abbilden* (“copia”, “semplice immagine”, ecc..) appaiono anche nei seguenti passaggi: GA, I, 7, pp. 196, 213, 246 ss., 253; SDS, pp., 495, 512, 546 ss., 554; *Nachbilden*: GA I, 7, pp. 210, 215; SDS, pp. 509, 514.

¹⁵⁹ GA I, 7, p. 265; SDS, p. 565.

¹⁶⁰ VAYSSE J.-M. (2017), p. 12. Cfr. GA II, 7, p. 152.

¹⁶¹ Interessante è, a questo proposito, l'osservazione di René Aristide Rodrigue Nzameyo in merito al *Leben*, con particolare attenzione al *Diarium III* di Fichte: «La vie devient un concept générique au quel on pourrait associer, non seulement l'absolu, mais aussi l'image et l'apparition» – NZAMEYO R. A. R. (2017), p. 137; cfr. GA II, 17, pp. 12-15.

acchito, sembrerebbe un divario ontologico invalicabile, un ritorno alla kantiana cosa in sé. La dottrina della scienza non viene depotenziata, anzi essa diviene a tutti gli effetti lo strumento che permette a chi la pratica di «portare in sé, più che la mera morta formula, un'immagine vivente di quell'unità [essere e pensare, *S. und D.* – S. T.] che sia per lui fissa, salda e che non scompaia mai»; il sapere infatti, per sua natura, non parla di nulla «fuorché di questa immagine»¹⁶². Asmuth, con cui ci troviamo d'accordo, ha chiarito che il *Bild* riesce a rivelare la differenza e l'unità del sapere con l'assoluto¹⁶³. Il punto di partenza, come sopra messo in evidenza, è e resta sempre il *Noi*, che si pone in una relazione insieme congiuntiva e disgiuntiva *con* e *mediante* l'assoluto sostanziale. L'assoluto è unità immanente, costruirsi originario, che noi possiamo cogliere attraverso, mediante (*durch*) il sapere che, solo da una prospettiva fattuale, è il suo *Abbild*. Proseguendo la ricerca della base genetica del fattuale, infatti, scorgiamo all'interno dell'argomentazione trascendentale un doppio livello, per cui l'assoluto è *in quanto* assoluto ed esiste *attraverso* il sapere, così come il sapere, *in quanto* immagine dell'assoluto, è *in quanto* immagine e *mediante* la relazione differenziale con l'essere che lo costituisce. Visto da una prospettiva genetica, allora, il sapere è *Bild*, che, consapevole di essere tale, ricerca in e da se stesso le proprie condizioni di possibilità; oltre a essere immagine dell'assoluto, la WL è anche immagine di sé stessa, è un'«immagine dell'immagine dell'immagine». Il sapere è il libero figurare dell'assoluto che si dona al sapere nella sua vera natura, cioè come concepibile solo in quanto in concepibile. Il sapere, a quest'altezza, rivela la sua duplicità e si mostra, si costruisce e con-figura sia come fenomeno dell'assoluto e sia come fenomenologia. Riprendiamo a questo proposito la felice espressione di Rametta, con cui si chiarisce che «il fenomeno non tanto è, quanto piuttosto (*sich*) *bildet*» in seno a quella che possiamo chiamare *ontologia fondamentale della fenomenicità*¹⁶⁴.

L'*Als* e il *Durch*, in italiano l'*In quanto* e il *Mediante* – in maniera analoga a quanto avviene con il verbo *Leben*, si assiste, in particolar modo nella *WL 1805*, a un processo di

¹⁶² DS 1804², p. 70.

¹⁶³ Cfr. ASMUTH A. (1997), p. 294. Lo studioso, in particolare, afferma: «Insofern Wir diese Bewegung des Wissens vollziehen, sind Wir das absolute Wissen, und das absolute Wissen weiß in Uns. Das Wir ist im Absoluten aufgegangen. Das Licht ist das absolute Einschen, Einschen, das sich selbst herstellt, sich selbst darstellt, ein Einschen, das Einsehendes und Ein- gesehenes transzendiert und in sich vereinigt. Dies ist die Wissenweise des Absoluten, ein absolutes Wissen, in dem das Absolute gewußt wird: unmittelbare Identität von Subjekt und Objekt. Andererseits – dies zeigt der Reflex auf Uns – ist diese Unmittelbarkeit Gegenstand einer Betrachtung. Das absolute Wissen ist Objekt der Wissenschaftslehre. Damit steht die Bewegung der Wissenschaftslehre unter einer subjektiven Bedingung: Die Prämissen der Wissenschaftslehre sind frei hervorgebracht. Wir hätten das Denken auch unterlassen können! In dieser Hinsicht besitzt das absolute Wissen, insofern es ein Gedachtes ist, noch nicht einmal die Macht, durch sich selbst evident zu sein. Aber die Bedingung, unter der die Bewegung der Wissenschaftslehre steht, steht selbst wiederum unter der Bedingung des Wir» (ivi, p. 291).

¹⁶⁴ RAMETTA G. (1995), p. 98.

sostantivizzazione, questa volta di due preposizioni¹⁶⁵ – ci rimandano immediatamente al rapporto che nel realismo razionale si instaura tra pensiero e applicazione¹⁶⁶; essi, nella WL, sono gli operatori sintattico-semantiche che Fichte utilizza per mettere a tema il rapporto di co-implicazione differenziale tra assoluto, in quanto essere che si auto-costruisce, e sapere, in quanto immagine che ri-costruisce l'essere, ma che è pur sempre immagine come tale, svolgimento plastico di se stessa: essa è una, diciamo così, “messa in atto” dell'*Aktus* originario. L'*Als* corrisponde al piano dell'immediatezza, un'immediatezza comunque necessariamente mediata dalla libera riflessione sull'immediatezza – potremmo chiamarla una riflessione sull'attualità e attuosità della manifestazione dell'assoluto – con cui è colta l'unità orinaria di soggetto e oggetto, di vedere ed essere, di *Soll* e *Von*, quella che, abbiamo già visto nella *WL 1804*², viene chiamata “luce” (*Licht*). Nell'esposizione di Erlangen, in cui – è noto – Fichte sviluppa ulteriormente i risultati delle tre esposizioni dell'anno precedente, leggiamo che la luce è

*In quanto [Als] secondo la forma; visione [Einsicht] secondo l'essenza. [...] la luce sorge assolutamente dal nulla [aus Nichts gemacht], perché non viene prodotta affatto. – La luce è un quale, è proprio luce: la luce è assoluta in se stessa, un quale assoluto [...] La luce una volta che è, non può non essere*¹⁶⁷.

La luce, come espressione del rapporto immediato e di interdipendenza di unità e molteplicità, è la responsabile genetica dello *Als*. Questo, a sua volta, si configura come l'indicatore dell'immediatezza della *relazione* («*Beziehung* oder *Relation*»¹⁶⁸) interna all'unità organica di genesi e fatto, di auto-costruzione e figurazione costruttiva (o, che è lo stesso, costruzione figurativa). Possiamo quindi affermare che lo *Als*, inteso in questi termini, corrisponde all'“adattamento trascendentale” dell'auto-riconoscimento del pensiero come pensiero nel sistema di Reinhold, al suo contraltare genetico. Lo *Als*, nell'ottica fichtiana, non è senza *Durch*, senza il *Mediante* – con cui si intende anche lo stesso *Begriff* – perché ciò che esiste, esiste solo nella luce nel suo potente e (così come lo *Als*, attuale e sinergico) *Durch*:

¹⁶⁵ Cfr. ad esempio: GA II, 9, pp. 210; su questo si veda anche: RAMETTA G. (2017²), pp. 232-234.

¹⁶⁶ Osserva Ferraguto: «Nello spazio della WL del 1804 lo sviluppo della autoriflessione si articola attraverso l'operatore argomentativo dello *Als*. Fichte riprende la struttura del realismo razionale, secondo la quale il pensiero si ripete *als* pensiero. Ma, più che intendere lo *als* come fattore che rende possibile la ripetizione egli lo vede come elemento che ne articola e ne permette la manifestazione, e dunque la comprensione concreta, sulla stessa linea dell'esigenza di Reinhold secondo la quale il pensiero non può essere compreso per se stesso, ma ha senso solo *als* pensiero nella applicazione» – FERRAGUTO F. (2019), p. 225.

¹⁶⁷ GA II, 9, p. 213 (primo corsivo mio).

¹⁶⁸ Ivi, p. 210.

la nostra visione è un colpo [ein Schlag]: *Mediante* assoluto, pura mediazione della qualità dell'immagine... *comprendere, intelletto*: esistenza [...] = intelletto. Intelletto assoluto: comprensione dell'essere mediante l'esistenza [...] 3). è bilden [costruire, figurare, plasmare – S. T.], anche del soggetto: la relazione deve essere *effettivamente e in verità* [...] ¹⁶⁹.

Se ci siamo permessi di accostare lo *Als* della WL con quello che abbiamo incontrato nel realismo razionale, non possiamo fare, crediamo, la stessa operazione con il *Durch* della WL e l'applicazione del *Denken, als Denken* e la relativa *Analysis*: è proprio a quest'altezza dell'indagine, cioè quando l'attenzione si focalizza sulle modalità con cui comprendere (*einsehen*) e restituire discorsivamente il legame tra il principio supremo e la conoscenza, che le prospettive dei due autori si discostano. Per Reinhold, abbiamo visto, l'*analisi* è lo strumento con cui concepire il principio nell'ordine della manifestazione e corrisponde allo studio del *Rhythmus* della natura, a partire dalle sue determinazioni elementari fino a quelle più complesse. Per Fichte, invece, la comprensione del principio è ed avviene, lo abbiamo detto *ad abundantiam*, in 'un sol colpo'. La dottrina della scienza è, dunque, la legittimazione e la ricostruzione della chiarezza dell'intellettualità stessa: il filosofo non può limitarsi a comprendere l'unità della luce, ma la compie, ne ripercorre liberamente la genesi, infatti «questo *essere* energetico e identico della luce come tale e in se stesso – questo chiarissimo risolversi in sé, che noi abbiamo da svolgere, è l'intuizione intellettuale o l'intelligere intuitivo... l'intuizione in senso stretto, io dico [l'intuizione] κατ' ἐξοχήν» ¹⁷⁰, diversa però dalla schellinghiana “proiezione cieca”. Insomma, la dottrina della scienza, è il *Mediante* che presuppone ed effettua l'*Als* generato dall'unità della luce; ancora in altri termini, la luce è l'intuizione che la WL dimostra nel suo mostrare e legittimare se stessa proprio in qualità di intuizione intellettuale.

Ora questo *excursus*, che nelle prossime pagine vedrà maggior chiarezza, non ci allontana dai nostri interessi sulla polisemia del *Bilden*; al contrario ci permette di comprendere meglio in che senso, tornando alla *WL 1804*²,

La luce vive in se stessa quello che è, vive la sua vita. Allora è figura – *in quanto* figura, ho aggiunto, cioè vivo configurate [*Bilden*] chiuso in sé. Voi dovete osservare di preferenza quest'ultima cosa; perché come abbiate potuto giungere alla prima, alla figura come unità chiusa, senza dubbio da voi oggettivata, senz'altro non è ancora chiaro. È un *configurare, formaliter emanente*; si configura o si proietta proprio come ciò che essa è al suo interno, come figura: è intelligibilmente immanente e chiusa in sé. Però una figura pone una legge, perciò proietta una legge, e proietta entrambi i termini come fissi assolutamente nella determinata connessione unidirezionale in cui noi li abbiamo pensati. Inoltre, notate qui: nella disgiunzione di ieri

¹⁶⁹ Ivi, p. 192. Per approfondimenti sulla luce e sul “nulla”, oltre al già citato MOISO F. (1988), si veda D'ALFONSO M. V. (2002b), in particolare pp. 394-397.

¹⁷⁰ GA II, 9, p. 213.

[lezione XXIV – S. T.], entrambe, l'archetipo e la copia [das *Urbild* und das *Nachbild* – cfr. GA II, 8, p. 375], dovevano essere qualitativamente la stessa cosa perché altrimenti non potrebbero essere affatto connesse¹⁷¹.

In queste righe si chiarisce per un verso la natura intimamente immaginale del sapere e per l'altro verso la necessità (di cui ci siamo occupati nel capitolo precedente) del porsi e dell'annientarsi del concetto di fronte all'assoluto. Questo perché la WL è, nel suo intimo, una visione ricostruente che prende le mosse proprio dalla scissione in concetto in quanto concetto ed essere in quanto essere¹⁷²: il concetto, scrive Fichte nell'esposizione di Erlangen, è l'esistere dell'essenza divina, ma è solo la «forma del concetto che si lascia concepire completamente: ciò che in essa è fondato, dev'essere sottratto; ciò che resta è il concetto originario [*Urbegriff*], l'essenza divina, pura e perfetta, così come essa può *esistere*: in altre parole il suo assoluto esistere stesso»¹⁷³. In questo modo, possiamo dire metaforicamente, viene di nuovo addomesticato realisticamente il sistema, per evitare un suo possibile sbilanciamento verso la “ferocia della concettualizzazione”. Janke rileva la radice platonica della comprensione fichtiana del *Begriff*, osservando che nella WL, in cui Fichte si occupa della determinazione delle condizioni di possibilità del concetto – o, che è lo stesso, del concetto del concetto – concepire equivale a definire [*Umgrenzen*] qualcosa in relazione a ciò che questo stesso qualcosa non è, secondo il principio di unificazione di medesimezza e alterità (*koinonia*)¹⁷⁴. Tradotto in termini specificatamente fichtiani, il concetto, nel suo porsi e annientarsi, è unificazione di identità e non-identità, la sintesi suprema di *idealismo* e *realismo*: il concetto concepisce se stesso, riconoscendosi in ciò che è e a un tempo in ciò che non è; con una terminologia simile a quella reinholdiana in merito all'identità in quanto relazione, scrive Fichte: «il concetto nella sua vita interiore è identità nella non-identità, non-identità presso [an] l'identità»¹⁷⁵. Il concetto, dunque, non viene affatto messo da parte, bensì si profila fenomenologicamente come l'atto vitale che rende possibile il confluire insieme dell'identico con l'opposizione del non-identico nel porre assoluto del sapere¹⁷⁶.

Al netto di tutte queste osservazioni, risulta che il sapere corrisponde alla forma dell'essere, alla sua manifestazione, alla sua espressione. Il sapere è da un lato la *Nachkonstruktion* della *Vor-Konstruktion*, dall'altro esso è pre-costruzione e ri-costruzione (quindi

¹⁷¹ DS 1804², p. 348 (terzo corsivo mio).

¹⁷² Cfr. *ivi*, pp. 131-138 (lezione VIII).

¹⁷³ GA II, 9, p. 259.

¹⁷⁴ JANKE W. (1984), p. 72.

¹⁷⁵ GA II, 9, p. 258.

¹⁷⁶ In realtà il concetto che concepisce se stesso come limitato è presente anche nella *WL 1804²*: «Il concetto trova il suo limite, concepisce se stesso come limitato e il suo completo concepirsi è proprio *il concepire il suo limite*» (DS 1804², p. 150).

costruzione) allo stesso tempo. Ecco riproposta un'altra, l'ultima che ci sembra opportuno registrare, accezione del *Bilden*, cui abbiamo già fatto accenno sopra, ma che nell'esposizione di Erlangen assume un significato più profondo: *Nachkonstruktion* e *Vorkonstruktion*, di probabile derivazione köppeniana, vengono utilizzati nella dottrina della scienza anche come sinonimi di *Urbildung* e *Nachbildung*¹⁷⁷ e rappresentano, possiamo dire, le due facce dell'unica e indivisibile intellesione che, nel suo esser luce, si riflette e opera nel *Bild*. Questo sta ad indicare che l'immagine, pur mantenendo la sua dipendenza dall'essere, è e resta immagine; essa, certo, mai si "confonde" con l'assoluto, ma, nel suo formarsi, diviene la condizione suprema del concepire anche l'inconcepibile. La nozione di immagine, dovrebbe esser ormai trasparente, non riguarda dunque solo l'immagine mentale, ma è strettamente correlata ed esprime la forza (*Kraft*) del costruire (o figurare) stesso¹⁷⁸.

La relazione dialettica e dinamica, per cui nel *Bild* coabitano immediatezza e mediazione, immanenza eccedente ed eccedenza immanente, lo *Als* e il *Durch*, la luce e il concetto, si chiarirà ancora meglio nelle prossime pagine, il cui ufficio sarà proprio quello di spiegare il nesso indissolubile che Fichte rintraccia tra l'assoluto, in quanto *essere* e il sapere, in quanto *esistenza* dell'essere.

2. *Essere, Esistenza, Rappresentazione – il "ritorno" dell'io*

Più si procede nella trattazione del sapere-immagine, più si approfondisce e radicalizza l'articolazione e l'interrelazione tra essere e sapere, così come sempre più complicata diventa la nostra operazione di isolare gli elementi (o i momenti) che, insieme, costituiscono e

¹⁷⁷ Cfr. *ivi*, p. 191. Dato che i termini *Nachkonstruktion* e *Vorkonstruktion* fanno il loro primo ingresso nelle WL del 1804 (oltre a DS 1804², si vedano anche WL 1804¹ e WL 1804³ – cfr. GA II, 7, pp. 317, 320-325, 332, 337, 338, 340, ecc...) e nell'esposizione di Erlangen acquisiscono un ruolo di rilievo, non sarebbe da escludere che Fichte li abbia presi in prestito dalla *Schellingslehre* di Köppen dell'anno precedente. La critica köppeniana a Schelling, infatti, si basava proprio sulla convinzione che la costruzione delle argomentazioni filosofiche non può che essere una *Nachkonstruktion*: il filosofo – considerato però da un'ottica soggettivistica – costruisce in base alla propria esperienza e alle invenzioni della propria lingua e del proprio pensiero (*seiner Sprach- und Gedankenerfindung*). La costruzione del filosofo non è mai assoluta, bensì è sempre condizionata. Ecco perché il filosofo, che è un essere umano e quindi non può prendere il posto di Dio, non è capace di una *Vorkonstruktion*, cioè di una costruzione indeterminata che funga da *Prinzip*. La conoscenza, che è un continuo porre, opporre, confrontare e comporre, rende la natura in quanto organismo vivente un meccanismo morto; a questo si aggiunge la convinzione di Köppen, che riprende e sviluppa le tesi di Jacobi, per cui la conoscenza umana è necessariamente limitata, proprio perché determinata (Cfr. KSL, pp. 10-13). In una lettera a Jacobi, infatti, Fichte non fa segreto della lettura approfondita sia della *Schellingslehre* (la quale secondo il filosofo di Rammenau non dimostrerebbe nulla di nuovo, ma coglierebbe perfettamente le debolezze del sistema schellinghiano), sia delle lettere di Jacobi ad essa annessi. Cfr. GA III, 5, pp. 235-237.

¹⁷⁸ Lang chiarisce: «Ein Beweisziel von Fichtes Begründung der Erscheinungslehre besteht in dem Nachweis, dass das Wissen vom reinen Wissen in Wahrheit jedoch nicht vom Leser erzeugt wird, sondern vom reinen Wissen selber hervorgebracht wird. Dem entspricht, dass Fichte im ersten Schritt in der Begründung der Erscheinungslehre erklärt, dass die Konstruktion, welche die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis des reinen Wissens darstellt, nicht etwa durch den Leser willkürlich vollzogen wird. Vielmehr ermöglicht das reine Wissen die Konstruktion [...]» – LANG S. (2018), p. 64.

nutrono l'intellezione. Non è un caso, infatti, che il termine “esistenza” (*Existenz*) sia già emerso più volte nella nostra analisi. Con strumenti differenti rispetto a quelli utilizzati da Reinhold, anche Fichte pensa l'essere a partire dal legame originario che intrattiene con la sua manifestazione. La platonica opposizione tra archetipo e copia, che costituisce la base della fenomenologia reinholdiana, in realtà, abbiamo visto, si risolve grazie all'*analisi filosofica* in una *Urverhältnis* disgiuntiva e congiuntiva. Tale relazione in Fichte viene resa ancor più armonica già da subito: nella WL essa si sintetizza e svolge nel e attraverso il *Bild*, per l'appunto¹⁷⁹. È per questo che, in linea con Goubet, anche noi crediamo che il platonismo di Fichte «trovi in buona parte la sua origine nel confronto con Bardili e Reinhold»¹⁸⁰.

Ora, se per introdurre la *fenomenologia discendente* ci siamo riferiti perlopiù, se non quasi esclusivamente, alla *WL 1804*², per lo svolgimento della stessa è necessario invece focalizzare dapprima l'attenzione sull'esposizione d'Erlangen che si situa bruscamente sin dall'inizio sul piano fenomenico-fenomenologico. In essa, infatti, si parla di qualcosa di già noto e di attuale, che è qui («da ist») ¹⁸¹, a dire cioè del sapere in sé che è «l'assoluta /o che è lo stesso, come si vedrà, dell'*assoluto* [/], esistenza»¹⁸². L'esistenza, chiarisce Fichte, è l'“è” immediato e immanente, l'essere che si dà nel sapere. Cosa vediamo di questo “è” nella sua essenza che si avvicina di più alla sua qualità? Noi vediamo necessariamente l'immagine che si pone o si configura/costruisce come immagine, opponendosi così alla non-immagine, cioè all'essere in sé, da sé, per sé. Questa opposizione è però solo fattuale. In una nota alla terza lezione, infatti leggiamo:

La distinzione tra *essere* ed *esistenza* sostituisce con una relazione dinamica quella tra *assoluto* e *relativo* in quanto [...] meramente relativa. L'assoluto stesso, infatti, si lascia pensare solo in relazione al relativo. Ora, se l'essere fosse da cogliere solo attraverso l'esistenza e viceversa, allora anche questo sarebbe il caso. Ma ciò viene superato dal fatto che l'esistenza è da negare non solo *fattualmente*, ma anche *intelligibilmente* dove resta solo l'essere senza la sua relazione all'esistenza¹⁸³.

Capiamo meglio cosa intende Fichte. La distinzione assoluto-relativo, incontrata nella seconda esposizione berlinese del 1804, si carica di dinamismo trascendentale a mezzo della ricerca delle sue condizioni (aprioristiche) di possibilità. Occorre anzitutto mettere in chiaro che, in seno a quello che Fichte chiama “teorema dell'esistenza”¹⁸⁴, immagine, sapere,

¹⁷⁹ Cfr. FABBIANELLI F. (2017), in particolare pp. 52 ss.

¹⁸⁰ GOUBET J.-F. (2009), p. 474.

¹⁸¹ GA II, 9, p. 179.

¹⁸² Ivi, p. 185.

¹⁸³ Ivi, p. 189.

¹⁸⁴ «[...] 1) un teorema: “il sapere è l'esistenza”. Come cominciare con un teorema? È un principio. Solo che Voi ancora non lo conoscete in quanto tale; si tratta in prima istanza di comprenderlo, poi esso rilucerà

esistenza e coscienza fanno un tutt'uno. L'esistenza è «essere esteriore, Daseyn»¹⁸⁵, è esistenza esistente in quanto esistenza, è unità organica di intelligenza e intuizione. Anche in questo caso la terminologia utilizzata da Fichte, come fa opportunamente notare Ferraguto, appare molto simile a quella con cui Köppen, nel saggio *Einige Gedanken über philosophische Systeme überhaupt und insbesondere die Wissenschaftslehre* in BLU II, critica “in modo classico” la filosofia fichtiana attraverso una netta scansione tra il piano dell'essere e quello dell'esistenza. In breve, secondo Köppen, l'immediata coincidenza posta tra essere e sapere attraverso la «formula Io=Io» farebbe cadere l'irriducibile scarto fra l'essere e il sapere: quest'ultimo, invece, non può che essere solo l'espressione, l'esistenza, del primo¹⁸⁶. In un certo senso, sembra che Fichte abbia voluto rispondere, per dir così, a tono anche a questa critica, visto che lo scopo del succitato teorema è proprio quello di chiarire, ancora una volta, il rapporto di reciproca condizionatezza tra essere e coscienza dell'essere¹⁸⁷.

Ebbene, l'esistenza, chiarisce Fichte nell'esposizione di Erlangen, non è da considerare una conseguenza (*Folge*) dell'essere perché «la radice dell'esistenza deve [muss] essere nell'*esistenza stessa*»¹⁸⁸. Se questa affermazione presta il fianco a una critica come quella di Köppen poc'anzi riportata, proseguendo nella lettura dell'esposizione di Erlangen si nota che al teorema dell'esistenza, per cui l'immagine è e corrisponde all'esistenza dell'assoluto, viene affiancato il “teorema della *Nicht-Folge*”, che mira a sciogliere geneticamente l'apparente opposizione tra essere ed esistenza. Il concetto di *Nicht-Folge* è strettamente correlato a quello di *hiatus*, con la differenza però che la *Nicht-Folge* riesce a oltrepassare quel divario ontologico tra sapere e assoluto che, a livello fattuale, sembrava inaggirabile. Questo complesso teorema, che a nostro avviso può costituire anche un altro contraccolpo teorico alle tesi reinholdiane incontrate nel saggio fenomenologico, si fonda su due assunti principali tra essi correlati, ovvero una negazione della *Folge* con relativa affermazione della libertà trascendentale e una successiva destituzione dell'esistenza di fonte all'affermazione dell'essere. Il passaggio seguente è quello in cui viene racchiuso il «più alto teorema»:

autonomamente [dann leuchte es von selbst ein]. Questo è tutto. 2) Una spiegazione. Su ciò che è l'esistenza. È, in effetti, la vera spiegazione dello stesso [del teorema – S. T.]. 3) segue di nuovo un *teorema*: subordinato al teorema principale; una parte della comprensione [del teorema principale – S. T.]» (*Ibidem*).

¹⁸⁵ *Ibidem*.

¹⁸⁶ BLU II, pp. 141-178, in particolare pp. 165-167. Cfr. FERRAGUTO F. (2019), p. 223.

¹⁸⁷ Leggiamo nell'*Anweisung*: «Noi [...] dobbiamo mostrare nel pensiero che la *coscienza* dell'essere, unica forma e solo modo possibile dell'*esistenza* dell'essere, e perciò essa stessa, in maniera del tutto immediata puramente e assolutamente questa esistenza dell'essere. [...] *l'essere in quanto essere e essere stabile, che non abbandona affatto il proprio carattere assoluto né si fonde e si mescola con l'esistenza*» (GA I, 9, p. 87; DR, p. 279; secondo corsivo mio).

¹⁸⁸ GA II, 9, p. 198.

*Che l'esistenza non in se stessa non segua [non sia conseguenza – S. T.], è la condizione assoluta della sua stessa esistenza; se essa fosse una conseguenza (fosse compresa in quanto conseguenza) allora essa così sarebbe superata completamente, e negata*¹⁸⁹.

L'esistenza, o l'immagine dell'assoluto, in definitiva, è un *Als* in quanto *Als*, l'*In quanto par excellence*. È proprio quando essa si rivela per ciò che è, però, che l'esistenza mostra la sua origine. L'esistenza ha sì un grado di autonomia, ma poniamo attenzione sulla seconda parte del teorema con cui ci ricollegiamo al paragrafo precedente. La *Nicht-Folge* contiene in sé la *Folge* in quanto sua negazione determinata: l'esistenza in quanto *Folge* dell'essere viene negata, non eliminata, ovvero l'esistenza (il sapere) si “dichiara” non-consequente all'essere, ma al contempo si pone come *Existenz* solo ed esclusivamente in relazione all'essere stesso. Il fatto che l'essere in sé dell'esistenza è e deve essere assolutamente reale (*wirklich*), immediato e mai mediato o relativo, è la dimostrazione indiretta che serve a preparare quella diretta. Di fatti, poco dopo Fichte chiarisce che l'esistenza nella sua assoluta essenza è *Beziehung, Relation*. E allora, come chiarisce Asmuth: con la seconda parte (ipotetica) del teorema della *Nicht-Folge* «Fichte sottolinea che l'autonomia dell'esistenza è limitata. Essa è sempre il secondo in relazione a un primo, sebbene possieda un primato logico e non ontologico rispetto al primo»¹⁹⁰. Il sapere, dunque, è sempre sapere di qualcosa, l'esistenza costituisce sempre il secondo membro di una relazione. La sua assolutezza è solo formale e non già un'assolutezza reale. Pensare il sapere come *Nicht-Folge* immanente non solo non esclude l'essere, ma lo include e lo “tutela” a mezzo della negazione della posizione. In altre parole, nel pensare l'essere la luce si annienta. Con le parole di Fichte:

a) la più alta determinazione della luce nel nostro punto di vista è la *generazione [Erzeugung]* della luce [...]. Da questa segue dapprima l'essere [la luce è – S. T.]. È chiaro, dunque, che questo non è l'esistenza assoluta. B) Ora però in questa generazione la *luce che si auto-genera* annienta se stessa, nella misura in cui l'atto di questa generazione porta all'atto di un qualcosa d'altro, dell'essere in sé [...]¹⁹¹.

La luce, negando se stessa – così come il concetto si era annientato di fronte alla luce – lascia l'essere “indisturbato”¹⁹². L'auto-generazione della luce in sé stessa non è che il «modus

¹⁸⁹ Ivi, p. 209.

¹⁹⁰ ASMUTH C. (2009b), pp. 59 ss.

¹⁹¹ GA II, 9, p. 223.

¹⁹² Ancora con Asmuth: «Die Existenz kann ihr logisches *Prius* nicht aufgeben, aber sie kann es in ihrer Selbstdeutung negieren, sich selbst setzen als ein Zweites zu einem materialiter Vorhergehenden, als dessen Zweites sie sich verstehen will und muss. Diese positive Selbstvernichtung setzt das An-sich ab. Das An-sich folgt nicht unmittelbar aus der Existenz, sondern es folgt vermittelt der Selbstvernichtung der Existenz in ihrer Gültigkeit für das An-sich. Dies ist eine indirekte Folge und ebenfalls eine Form der Nicht-Folge» – ASMUTH C. (2009b), p. 63.

estriore [...] la *conditio sine qua non* dell'esistenza dell'assoluto»¹⁹³. La luce, vista a prescindere dall'atto della propria generazione, diviene così l'esistenza di Dio. Ma Dio non esiste perché esiste la luce, al contrario: la luce esiste perché esiste Dio, a dire cioè che l'esistenza divina mostra sé stessa necessariamente nella forma della luce. L'esistenza (in quanto concetto) esiste solo in relazione all'essere e, solo laddove questa relazione non venga espressa, l'esistenza diviene immediatamente l'essere. La relazione tra essere ed esistenza, come abbiamo visto, è una relazione immediata, dinamica, non relativa, ecco perché Fichte avverte la necessità di specificare che «Dio *esiste* non *nella luce* – bensì *in quanto luce*»¹⁹⁴, la quale però non può che costituirne l'immagine, infatti:

L'esistenza è necessariamente esistenza dell'[essere] assoluto. 2) esso può esistere, solo *in quanto tale*: – perché l'esistenza è solo in relazione con l'essere: e se questa relazione non fosse, allora non sarebbe nemmeno l'esistenza, ma sarebbe rimasta presso l'essere. [...] Questa relazione è *In quanto*; = *forma del comprendere, ricostruzione [Nachconstruction], immagine*, ecc. L'essere è necessariamente in quanto nell'esistenza [...]. In breve: se l'essere non è nell'esistenza nella forma dell'*In quanto*, allora l'esistenza non è¹⁹⁵.

Sulla scorta dei risultati del primo teorema per cui il sapere è l'esistenza dell'assoluto in quanto sua immagine e della *Bildlehre* per cui il *Bild* è *Bild* – e l'«è» è esistenza – si stabilisce una relazione immediata tra il soggetto e il predicato, una coincidenza che contiene in sé una differenza. Chiarisce a riguardo Binkelmann che questa relazione non deve assolutamente essere considerata come un attributo accidentale dell'esistenza, bensì indica il ruolo, meglio l'essenza, dell'esistenza stessa: essa è la copula (trascendentale, non meramente logica)¹⁹⁶ tra due *relata*, cioè l'essere formale (soggetto) e l'essenza oggettivamente posta dell'essere (predicato) in quanto immagine del primo. Ed è proprio questa la relazione o *proiezione* che coincide con l'esistenza, cioè il porre qualcosa in quanto qualcosa, insomma: l'esistenza, la luce, l'immagine è per l'appunto l'*In quanto*¹⁹⁷. Si comprende così in che misura la radice dell'esistenza sia da cercare nell'esistenza stessa: l'essere si rivela, o si esprime, per ciò che esso è solo nel sapere. Il reciproco condizionarsi di essere ed esistenza diviene l'indice dell'irriducibile cifra trascendentale della dottrina della scienza. Interessante è, a tal riguardo, la conclusione del *Privatissimus*, in cui, tra l'altro Fichte fa ricorso al termine tipicamente reinholdiano *Urwahres*, “vero originario”:

¹⁹³ GA II, 9, p. 223.

¹⁹⁴ Ivi, p. 230.

¹⁹⁵ *Ibidem*.

¹⁹⁶ Cfr. GA II, 9, p. 189-193, in particolare p. 193: «L'esistenza [...] è l'unità organica di intelligenza e intuizione [in cui] *in relazione alla suddetta*, la copula [...] sarebbe non l'è logico, bensì quello trascendentale».

¹⁹⁷ BINKELMANN C. (2009), p. 78.

[...] si mostrerà che questo [il sapere – S. T.] è possibile soltanto presso [an], riguardo [über] ed entro [in] l'assoluta relazione al *vero originario*. [...] senza di quello è niente, e niente affatto esistente (ma non è neppure il suo effetto, la sua emanazione e simili, cosicché tra i due vi sarebbe ancora uno iato), bensì è *la sua espressione immediata ed unicamente possibile*¹⁹⁸.

A partire da queste coordinate teoriche, torniamo adesso a uno dei nostri principali interessi, quello cioè di comprendere il ruolo, e a questo punto potremmo dire anche il luogo, della soggettività trascendentale che, come abbiamo detto sopra, viene “dislocata”. Non siamo quindi di fronte a un vero e proprio depotenziamento, si badi bene: di essa, piuttosto, viene cercata e rivelata la radice profonda, autentica, reale, vera. La “paroletta io”, allora, fa il suo ritorno. Una volta chiarito il percorso che chi pensa energicamente l'essere ha da compiere, l'io sembra potersi di nuovo assicurare il suo posto d'onore nella riflessione trascendentale, senza quel “terrore” che aveva condotto Fichte alla massima cautela già solo nell'inserirlo nel discorso. Il principio non è la luce, né è nella luce; l'immagine, o l'esistenza che dir si voglia, è sì in sé, ma è proprio nel suo auto-costruirsi che rimanda per sua natura a un originario “fuori” di essa¹⁹⁹ di cui è possibile concepire l'eccedenza – l'esistenza è, come Fichte poi dichiara, una *unmittelbare Folge*²⁰⁰ dell'essere. Il compito della dottrina della scienza può tornare a essere quello che da sempre l'aveva contraddistinta: mostrare la produzione dell'io e dell'intera coscienza, a seguito della messa in chiaro del fatto che nella luce stessa resta qualcosa di «impenetrabile», che è il rivelarsi di Dio nella luce e, di conseguenza, nella coscienza (vedremo nel prossimo capitolo che Fichte ricorrerà in questo punto al concetto di fede, che diviene a tutti gli effetti un criterio epistemico).

Il cuore dell'inconcepibilità dell'assoluto e insieme dell'impossibilità di un completo schiacciamento dell'essere sulla soggettività risiede proprio sul fatto che, così Fichte nella *WL 1804*²:

“Se una tale costruzione [dell'essere – S.T.] è *effettivamente* – e nella misura in cui è, cioè prende parte all'essere, ma in essa l'essere appare realmente – allora ecc.”. Attraverso questo *allora* si impone di indicare in immediata evidenza la condizione dell'essere vero e reale di una tale costruzione, nel caso e nella misura in cui è stata trovata ora ed è apparsa chiaramente senza alcuna difficoltà: – se è effettivamente e di fatto in relazione al *vero essere* nella ragione – nient'affatto in relazione all'esistenza fattuale nella coscienza, ché finché non sarà meglio fondata non vale assolutamente nulla (questa circostanza non va trascurata); – se è in questo senso che ci è apparsa quella costruzione, allora non è affatto fondata in un preteso io della coscienza, oggettivante e vuoto d'essere, ma è fondata nell'essere stesso – perché l'essere è una cosa sola e dove è, è totale – nell'essere in quanto *essere*; quindi è assolutamente necessario²⁰¹.

¹⁹⁸ GA II, 6, p. 373; PRV, p. 142 (trad. leggermente modificata; corsivi miei).

¹⁹⁹ Cfr. DS 1804², pp. 31-33.

²⁰⁰ GA II, 9, p. 220.

²⁰¹ DS 1804², pp. 255 ss.

Il sillogismo del *Soll* viene ulteriormente chiarito. La coscienza – l’abbiamo già accennato – nel momento della deduzione della molteplicità a partire dall’assoluto deve essere necessariamente reintegrata. L’ontologia ascendente, allora, può essere a tutti gli effetti considerata, parafrasando e radicalizzando l’interpretazione di Vetö, una fondazione metafisico-trascendentale della soggettività. Attraverso la nozione di immagine immaginante, torna a rilucere la natura dell’io che è «una realtà *sui generis* che non deriva da qualcosa d’altro ma che pone assolutamente se stessa»²⁰² in relazione, però, all’essere. La tensione soggetto-oggettiva si risolve nell’armonizzazione dell’ineludibilità della dimensione soggettiva con e “di fronte” al porsi autonomo dell’essere *mediante* la soggettività stessa. L’immagine è l’unica possibile espressione dell’essere, allorché non lo si voglia oggettivare, non lo si voglia cioè porre davanti agli occhi. In termini fichtiani: si vuole vedere l’essere nel vedere in quanto sua proiezione. Siccome «l’oggettività dell’essere è impossibile», allora «l’oggettività nella sua assolutezza è l’esistere dell’assoluto» e il suo esistere corrisponde al suo concetto, concetto che esiste «*mediante* l’io»²⁰³. L’(apparente) ego-henologia negativa che fa da sfondo alla *WL 1801-1802* così come alle prime XV lezioni della seconda esposizione berlinese del 1804 si rivela dunque in una certa misura strumentale al perfezionamento della prospettiva egologica della prima impostazione del sistema, perfezionamento che porta con sé la conferma dell’ancoraggio della WL al finito, dal quale un sapere, se è certezza, non può uscire.

Fichte parla piuttosto, di passaggio nella *WL 1804*² e approfonditamente nella *WL 1807*²⁰⁴, di un *Trieb des Seins* (impulso dell’essere), di un processo di continua *esternazione* dell’essere nel sapere. Se per un verso il concetto di impulso (fondamentale nella *Grundlage*) anche nella *WL 1804*² indica, con le parole di D’Alfonso, «l’*a-priori materiale* della costituzione del fenomeno,

²⁰² Cfr. VETÖ M. (2009).

²⁰³ GA II, 9, p. 258.

²⁰⁴ Non pertanto, con tutta evidenza, trattare anche la complessa esposizione di Königsberg, rimandiamo alla puntuale analisi di Ferraguto, il quale in un saggio già citato, mostra come il concetto di *Trieb des Seins* possa essere iconsiderato un elemento molto importante del confronto di Fichte con Reinhold e Bardili, in particolare per due motivi: 1) per definire ulteriormente la distinzione della prospettiva trascendentale dalla *Naturphilosophie* schellinghiana; 2) per mostrare la realtà e la dinamicità interne al sapere. Su questo secondo punto, osserva lo studioso: «Na sua estrutura formal, de fato, o impulso do ser pareceria análogo ao sensível. A sua causalidade detida é caracterizada por uma afeição. Essa afeição, porém, não remonta em uma carência insatisfeita ou, como queria Reinhold, sublimada. A afeição define a própria estrutura do saber como algo essencialmente dependente de um outro de si e, nesse sentido, a vida do saber pode ser compreendida como auto-afeição dele. O saber, de fato, fica um “ser fora do ser” ou seja, um ver, que tem uma consistência ontológica, limitada ao ficar projeção virtual da dinamicidade interna do ser “conforme a sua essência necessária”. Portanto o impulso do ser, como um traço básico e imanente à estrutura do saber, não poderia ser igualado, nem a um impulso sensível (Reinhold), pois não pertence à constituição epistemológica do sujeito, nem a um impulso através da matéria (Bardili), pois não representa uma exigência formal para a repetição do pensamento [...]. O impulso do ser permite, mais bem, pensar em termos dinâmicos a cisão entre absoluto e saber, entre o ser e a sua existência discursiva, ou entre a razão e as suas articulações específicas» – FERRAGUTO F. (2017), p. 9; cfr. GA II, 10, pp. 168-172.

laddove il principio formale risiede invece nella *legge* del *Solb*²⁰⁵; per l'altro verso lo spostamento dell'impulso dall'io all'essere potrebbe essere interpretato come il segnale di una discontinuità teorica. Non è, tuttavia, nemmeno questo il caso, dal momento che «l'oggettività [...] (=vivo chiudersi in sé) [Fichte si riferisce all'essere della lezione XV di cui abbiamo discusso – S. T.] pone [...] un principio del fuoriuscire da se stesso che viene annientato da quel primo: perciò questo principio più che altro è da chiamarsi *impulso*»²⁰⁶. In questo senso, l'impulso è propriamente l'indice dell'immanenza assoluta della conoscenza, l'espressione più efficace per definire la sua autonomia, la sua autoriflessività che a livello fenomenico può essere sperimentata nell'atto stesso che la costruisce. Vengono così riunificate la verità in sé e la sua espressione fenomenica: con le parole dell'esposizione di Königsberg «il sapere è un essere fuori dell'essere»²⁰⁷ e l'essere è il *vivere* in cui noi viviamo immediatamente.

Tornando a(l) *noi*, meglio all'*io*, ora dovrebbe essere chiaro in che senso, nell'esposizione di Erlangen, esso si con-figura come il «rappresentante dell'assoluto» («Räpresentant des Absoluten») ²⁰⁸, della realtà originaria con cui non coincide. Che l'assoluto non possa esistere al di fuori dell'ordine della sua manifestazione rimane una costante anche del sistema trascendentale e la sua manifestazione è ovviamente legata alla sfera rappresentativa. Il concetto di *Räpresentation*, che Fichte sembra preferire in questi anni della sua produzione a quello di *Vorstellung*, permette di tutelare la funzionale esistenziale del sapere (*Dasein*) in relazione all'essere e di non incorrere nel rischio di una relazione oppositiva – si presti attenzione al fatto che, come abbiamo visto in precedenza, è Reinhold ad utilizzare nel *Sendschreiben an Lavater und Fichte*, ancor prima di Fichte, il verbo *räpresentieren* proprio per descrivere il carattere derivato della filosofia trascendentale²⁰⁹. Fichte ne fa un uso ancor più sistematico, al fine di evidenziare la relazione dei piani e la loro interdipendenza.

Infatti, la WL è *Dar-stellung*, corrisponde al por-si dell'essere nel sapere, e non solo a una mera *Vor-stellung*, un porre l'essere davanti a sé. Analogamente l'io più che rappresentare l'assoluto, lo *ri-presenta*, si fa carico cioè della sua funzione energetica, attuale, attuosa, operativa:

²⁰⁵ D'ALFONSO M. V. (2005), p. 205. Consigliamo la lettura integrale del saggio per un'analisi più approfondita del concetto di *Trieb* nella fase mediana della produzione di Fichte.

²⁰⁶ DS 1804², p. 360. Per Moiso l'impulso nell'esposizione di Erlangen, in cui non appare nessuna occorrenza di *Trieb*, corrisponde al *Gefühl*. Torneremo su questo, per ora rinviamo a: MOISO F. (1988), pp. 236-239.

²⁰⁷ GA II, 10, p. 190. Sul significato sistematico di *Räpresentation* rimandiamo a: RAMETTA G. (2009).

²⁰⁸ GA II, 9, p. 249.

²⁰⁹ Cfr. *Supra*, p. 45.

[...] non, come prima, l'io rappresenta [Dio], bensì egli stesso si *ri-presenta nell'io*. In breve: Dio stesso è immediatamente nell'io; ed egli è l'io; e l'io è l'immediato punto di contatto che noi cerchiamo di se stesso e del suo esistere²¹⁰.

L'io è, quindi, ancora l'atto incondizionato che pone se stesso, ma con il concetto di *Räpresentation*, a parere di chi scrive, Fichte arricchisce la domanda sulla deduzione della rappresentazione attraverso la ricerca del darsi originario del fenomeno prima ancora che esso si rispecchi, o si “rifletta” per utilizzare un altro termine tipicamente fichtiano, in una *Vorstellung*. Questo ci conduce quindi ad allontanarci in parte dalla tesi di Fabbianelli, secondo il quale la differenza tra *Räpresentation* e *Vorstellung* è meramente terminologica e non indica una variazione semantica dovuta al cambiamento dei termini della relazione. Certo, questi rimangono gli stessi (essere e sapere; verità e certezza; ciò che è e ciò che appare, ecc.), ciò che viene meno tuttavia è la loro netta distinzione pur nell'affermazione della loro incolmabile distanza. Pertanto, ancorché – come giustamente anche lo studioso segnala – la messa a tema della *Vorstellung* non scompaia del tutto dalla produzione fichtiana matura²¹¹, la scelta del termine *Räpresentation* non è solo uno scudo contro eventuali altre interpretazioni psicologiche della WL. Anzi, con l'utilizzo di *Räpresentation* si chiarisce che la deduzione trascendentale fichtiana non si limita alla *performance* rappresentativa del soggetto conoscente: il risultato della rappresentazione non è un sostituto dell'oggetto, quanto piuttosto un suo supplemento, un surrogato, sicché la WL si spinge al di là di una “semplice” teoria della conoscenza nel tentativo di definire – toccando ambiti non prettamente teoretici, come la teologia o la politica – le caratteristiche ontologiche dell'*immagine* del mondo o, potremmo dire, con Bardili, il senso ultimo del suo *ritmo*.

Definire l'io il rappresentante dell'assoluto, allora, sembra avere, al netto delle considerazioni finora fatte, un significato sistematico più profondo che rientra nel progetto di armonizzazione della componente ideale e reale della filosofia trascendentale, il cui scopo è quello di mostrare il darsi del fenomeno nella sua componente più pura, focalizzando cioè l'attenzione sul vedere del vedere. Rispondendo indirettamente a Reinhold, possiamo affermare con non c'è uno scambio tra *Denken* e *Vorstellen*, tra la purezza del pensiero e la sua rappresentazione; al contrario è stato mostrato che

²¹⁰ Ivi, pp. 249 ss. (Fichte utilizza entrambe le volte “räpresentiert”, ma, per sottolineare la sottile differenza tra le due accezioni, che occorre secondo me mettere in luce, ho preferito tradurre la seconda occorrenza con “ri-presenta”, il cui corsivo è anche mio).

²¹¹ Cfr. FABBIANELLI F. (2017), p. 51. In questo dirimente articolo, da cui ci discostiamo solo parzialmente, viene portato avanti un serrato confronto tra la reinholdiana *Theorie des Vorstellungsvermögen* e la filosofia fichtiana dal 1800 in poi. Per “*Vorstellung*” cfr. GA I, 9, p. 88.

dove l'io è, vive e agisce, essa [= l'esistenza] è assolutamente in quanto Factum; e *non*, come abbiamo avuto finora i facta, *in quanto factum factum et consummatum, ma come factum fiens, fiens assoluto, Thathandlung*, vero, senza un agente²¹².

Il processo di annichilimento della soggettività di fronte all'essere che la costituisce a cui segue l'operazione della sua rinnovata auto-affermazione, da un lato libera la soggettività dalla sua componente empirica, dall'altro permette di comprendere che «la forma esteriore dell'essere, fondata solo nell'essere indipendente dell'esistere cioè nell'esistenza, è *vivere*»²¹³ (in questo caso Fichte prima di *Leben* non utilizza nemmeno l'articolo, al fine di esprimerne l'energia da cui consegue l'impossibilità di sua oggettivazione). Il compito è quello di rilevare l'auto-fondazione dell'atto di libertà che sta prima di ogni libertà empirica, l'atto già sempre in atto, a prescindere se ne abbiamo la coscienza fattuale e di cui, al contempo, siamo essenzialmente coscienza. Questo conferma il teorema della *Nicht-Folge* secondo cui l'esistenza, che è l'unico possibile punto di partenza della riflessione filosofica, non è “autosufficiente”, ancorché il suo fondamento non sia esterno ma si rivela in e a partire dall'esistenza stessa, grazie all'astrazione dalla riflessione solo fattuale sull'essere, astrazione che permette di comprendere la struttura più profonda del reale, cioè il suo essere il prodotto di una relazione assoluta²¹⁴. In definitiva, il termine *Räpresentation* sottolinea la peculiare unità nella differenza di io e Dio: l'io rappresenta la vita originaria e, come vedremo, la *realizza* nella sua attiva e vivente ri-presentazione.

2.1. La vita non è un “sacro mistero”. Fichte e Hegel sulla vita: un breve confronto

Nella WL di questi anni l'io assoluto è, allora, il *Durch* della spontanea (e non condizionata) manifestazione del vivere, sicché l'io empirico svolge la funzione di *Durch eines Durches*. Tale scansione non è da pensare né in modo conseguente (*folgend*) né come indice di una trascendenza dell'assoluto, di una sua irraggiungibilità, perché il vivere, nella sua originarietà, è già sempre: esso è essere e divenire, l'essere del continuo divenire e il divenire dell'essere in sé, «divenire fluido del suo essere interiore»²¹⁵. È proprio questo il segno della sua inconcepibilità di cui il sapere che sa di sé ha da tener conto. Sebbene ci sia un concetto che non lo concepisce, è solo attraverso la negazione della mediazione concettuale che l'essere “torna” in sé. In altri termini, la stessa inconcepibilità è un prodotto del concetto²¹⁶. Quella

²¹² GA II, 9, p. 253.

²¹³ Ivi, p. 268 (corsivi miei).

²¹⁴ Cfr. SEYMOUR R. G. (2021), p. 211.

²¹⁵ GA II, 9, p. 260.

²¹⁶ Cfr. su questo passaggio specifico le lezioni XVI e XVII della terza esposizione berlinese del 1804: GA II, 7, pp. 337-343.

che abbiamo definito “la fine del sapere”, quindi, non è da intendere come un “divieto d’accesso”, né tantomeno come una netta linea di demarcazione dell’indagine epistemologica sull’essere, bensì come la ridefinizione dell’ancoraggio della costruzione filosofica alla finitezza, dimensione che non viene – per parafrasare Reinhold – mescolata (*gemischt*) con l’assoluto, bensì considerata come il vero – e unico – piano della rivelazione dell’«intima estenuazione dell’energia dell’essere»²¹⁷.

Poco interessato agli sviluppi della dottrina della scienza – complice, ovviamente, l’interruzione della pubblicazione degli scritti sistematici – Hegel, nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, si pronuncia così sulla «modificazione del sistema di Fichte»:

I tempi hanno richiamato alla vita, allo spirito. [...] Nei suoi scritti popolari posteriori Fichte ha parlato di fede, amore, speranza, religione, per il grande pubblico, senza interesse filosofico. [...] Con linguaggio popolare egli afferma: non l’io finito è, ma il fondamento d’ogni filosofia è l’idea divina; tutto quel che l’uomo fa da se stesso, è nullo. *Tutto l’essere è vivente e in sé medesimo attivo: e non c’è altra vita se non l’essere, e altro essere se non la Dio. Dio è dunque essere assoluto, vita assoluta.* L’essenza divina esce anche fuori di se medesima, si rivela e si estrinseca, – il mondo²¹⁸.

Abbiamo precedentemente affermato che gli scritti popolari e le lezioni sulla dottrina della scienza della produzione fichtiana cui ci interessiamo non dovrebbero essere presi in considerazione in maniera isolata, ma come parti connesse e co-dipendenti di un’analisi più ampia, il cui scopo primario è quello di *pensare la vita nella vita*. L’interpretazione hegeliana, prendendo in esame solo la *Bestimmung* e l’*Anweisung*, risulta, alla luce delle nostre considerazioni, inevitabilmente parziale e viziata dai giudizi presenti nella *Differenzschrift* in cui, com’è noto, la filosofia di Fichte viene letta nei termini di “idealismo soggettivo”²¹⁹. Non è nostra intenzione portare avanti un confronto serrato tra le posizioni dei due filosofi, né tantomeno prendere le parti di uno dei due, perché così facendo ci allontaneremmo dal nucleo della nostra indagine; purtuttavia, a chiosa del presente capitolo riteniamo utile soffermarci brevemente sulla concezione hegeliana della vita, con particolare attenzione alle pagine ad essa dedicate nella *Scienza della logica*. Far emergere, seppur in modo cursorio, le specificità delle due concezioni renderà ancor più chiara, si spera, la particolare cifra speculativa del sistema trascendentale.

A questo proposito, Illetterati osserva opportunamente che la vita rappresenta uno dei concetti fondamentali della filosofia classica tedesca ed è particolarmente rilevante «per il

²¹⁷ D’ALFONSO M. V. (2005), p. 214.

²¹⁸ LSF III, p. 369 (primo corsivo di Hegel; altri miei). La restituzione dei caratteri generali della filosofia di Fichte da parte di Hegel è alle pp. 341-369.

²¹⁹ Per un’analisi approfondita dell’interpretazione hegeliana della filosofia fichtiana in generale, rinviamo a: FURLANI S. (2006).

peculiare intreccio di dimensione epistemologica e dimensione ontologica»²²⁰ che si istituisce nel tentativo di pensarla. Se le dichiarazioni fichtiane immediatamente successive all'*Atheismusstreit*, sulle quali sarà necessario ritornare²²¹, potrebbero condurre a pensare che la dottrina della scienza impone una rigida distinzione tra ambito epistemologico e ambito ontologico, le analisi che abbiamo finora condotto smentiscono questa chiave interpretativa, tanto da poter considerare la filosofia di Fichte come una ricostruzione discorsivo-immaginale, fenomenica e fenomenologica, dell'assoluto nel suo essere *vivere originario*. Ciononostante, l'affermazione fichtiana dell'inconcepibilità della vita – che avvicina parzialmente Fichte alla prospettiva jacobiana e che permette di cogliere delle assonanze anche con la produzione del giovane Hegel²²² – si pone in contrasto con la trattazione hegeliana dell'*idea della vita* nella *Scienza della logica*, con cui Hegel intende oltrepassare la logica tradizionale con la fondazione di una logica a tutti gli effetti speculativa. La distinzione fra le due prospettive, si badi bene, non riguarda propriamente l'apparente circoscrizione del sapere trascendentale a ciò che non è il vivere, né tantomeno la presunta trascendenza dell'assoluto – l'ambiguità della perimetrazione del sapere viene infatti sciolta in particolar modo con il sopra trattato “teorema dell'esistenza” – bensì deriva da un lato dalla “definizione” stessa della vita, dall'altro dai compiti che vengono attribuiti alla speculazione: se per Fichte la vita in un certo senso “trascende” sul piano concettuale stesso il concetto, per Hegel invece vi si identifica *in toto*. E allora la vera differenza risiede nel fatto che per Hegel la vita non è un “campo trascendentale” – per riprendere la già citata lettura deleuziana – bensì si configura come la dinamicità che permea la conoscenza in ogni suo grado. Dal momento che – così Hegel – «l'idea della vita tocca un oggetto così concreto» e «l'oggetto della logica è la verità assoluta», la logica speculativa può e deve comprenderla, dal momento che essa non si occupa di «morte forme di pensiero»²²³, bensì esprime la realtà stessa in tutte le sue configurazioni, specie le più concrete. L'aspetto interessante è che anche per Hegel la vita è fusione armonica di soggettività e oggettività, ma, al contrario di quanto avviene nella dottrina della scienza, è proprio per questo motivo che essa rappresenta «la prima forma dell'idea, la prima modalità, la più immediata, di una modalità d'essere»²²⁴. L'idea, nel sistema hegeliano maturo, viene liberata dal carattere asintotico con cui era stata presentata da Kant, arrivando a rappresentare l'unica possibile forma dell'identità degli opposti, in cui questi non

²²⁰ ILLETTERRATI L. (2016), p. 61.

²²¹ Cfr. *Supra*, p. 22; *Infra*, pp. 278-280.

²²² Su questo, oltre al saggio di Illetterati poc'anzi citato sul quale ci baseremo per il presente paragrafo, si veda anche: ACHELLA S. (2020), pp. 111-154.

²²³ SL II, pp. 863.

²²⁴ ILLETTERRATI L. (2016), p. 82.

sono già dati in quanto identici, bensì lo “diventano” dialetticamente, a dire cioè in modo intrinsecamente processuale. All’idea, chiarisce Achella, viene conferita la dimensione di essere e non di dover-essere²²⁵. Con le parole di Hegel:

[...] essa [l’idea] è il processo consistente nel dirimersi nell’individualità e nella natura inorganica di essa [nella relazione tra soggettività e oggettività – S. T.], e nel riportar daccapo questa sotto il potere del soggetto e tornare alla prima semplice universalità. L’identità dell’idea con se stessa è un medesimo col processo. Il pensiero che libera la realtà dall’apparenza della mutabilità senza scopo e la trasfigura in idea, non si deve rappresentar questa verità della realtà come la quiete morta, come una *semplice immagine, fiacca, senza impulso né moto*, quale un genio o un numero o un pensiero astratto²²⁶.

In questo passaggio, salta subito all’occhio il fatto che l’immagine, al contrario di come la concepisce Fichte, è “semplice, fiacca”, quindi non considerata in grado di cogliere la processualità del reale, ovvero non pensata come forza costruttrice²²⁷, bensì alla stregua di un mero contenuto mentale, una rappresentazione astratta, separata dal reale. All’immagine così intesa si contrappone, nell’economia del sistema hegeliano, il concetto; se per Fichte il concetto, come abbiamo visto, è indice di un *Übrigbleibende*, di un residuo inconcepibile che esprime il sussistere autonomo dell’assoluta unità di essere e pensiero, sussistere che a sua volta è inserito in una relazione d’interdipendenza con il concepire nella luce in quanto suo principio genetico²²⁸ (in questo senso non si può veramente parlare di uno scarto irriducibile tra finito e infinito), per Hegel il concetto è l’unico orizzonte in cui può esser compreso il legame tra vita e pensiero, tra oggettivo e soggettivo²²⁹. La vita, alla luce di queste premesse, deve farsi concetto, dal momento che questo, che si presenta dapprima come soggettivo, «è l’anima della vita stessa; esso è l’impulso che, con un processo di mediazione, passa,

²²⁵ Cfr. ACHELLA S. (2020), p. 244.

²²⁶ SL II, p. 862 (corsivi miei).

²²⁷ Chiarisce Giuspoli: «[...] si può dire che la realtà può manifestarsi propriamente come oggetto solo in quanto essa è il contenuto di un sapere razionale, ossia in quanto viene saputa come un tutto che si determina autonomamente nella sua concretezza. Così inteso, l’oggetto non è solo l’immagine sfocata di una dimensione residuale del reale, esclusivamente in sé essente o trascendente il conoscere, ma è un contenuto completamente dispiegato in modo razionale. Nel suo complesso, la *Scienza della logica* presenta la tematizzazione scientifica delle strutture logiche in cui può prendere forma la realtà: come essere, come esserci, nella sua realtà determinata ‘immediata’, quindi come essenza, esistenza, possibilità ed effettività, come universalità concettuale cui si contrappone l’oggettività in senso stretto, infine come razionalità che si manifesta nella logica del vivente, della razionalità teorica e pratica, e nella scienza. Lungo l’intero itinerario Hegel affronta il problema dello statuto scientifico della Logica sul piano della sua capacità di manifestare l’articolazione non esclusivamente formale o simbolica del pensiero logico» – GIUSPOLI P. (2019), p. 170.

²²⁸ Sandro Palazzo, su questo punto, osserva che nella dottrina della scienza «il nucleo concettuale della metafora della luce ripropone il significato originario di *aletheia*. La luce è, ed è condizione dell’apparire, è l’essere stesso dell’apparire, senza il quale nessun apparire determinato e neanche la forma stessa dell’apparire sarebbero possibili» – PALAZZO S. (2018), p. 110.

²²⁹ Per approfondimenti si veda il recentissimo studio: GUO G. (2021).

attraverso l'oggettività, alla sua realtà»²³⁰. Vita e concetto, dunque, debbono essere unificate, affinché il concetto possa rendersi universale e libero e aprire la strada alla conoscenza: in definitiva l'idea immediata della vita si intreccia con l'idea della conoscenza e queste, insieme, rappresentano la vita nella sua totalità. Così intesa la vita è il superamento concreto della soggettività e dell'oggettività ed è proprio per quest'impossibilità di scindere oggettivo e soggettivo che la vita è l'eliminazione della differenza tra concetto e oggetto: come scrive Illetterati «la vita è in questo senso *concetto realizzato, concetto esistente*»²³¹. La vita contiene in sé la ragione della propria logicità, dal momento che, nella concezione hegeliana in generale, l'idea logica della vita e quella biologica non sono affatto diverse. La contrapposizione tra vivere e conoscere viene meno proprio in merito alla vita che, completando entro se stessa la circolarità del processo logico, fa decadere la differenza fra immediatezza e mediazione, sì da rendere possibile al pensiero di *pensare la vita* nella sua intrinseca processualità. In definitiva la vita, oltre alle sue stesse condizioni di esistenza, ha inscritte in sé anche quelle della – sua – conoscenza: scrive Hegel, ad esempio, già nella *Differenzschrift* che «il compito della filosofia» consiste «nell'unificare questi presupposti, porre l'essere nel non-essere – come divenire, la scissione nell'assoluto – come manifestazione di esso, il finito nell'infinito – come *vita*»²³².

Ora, consci dell'incompletezza delle nostre riflessioni – limitate tra l'altro alla sola sfera teoretica –, questo breve confronto ci sembra funzionale alla messa in evidenza della peculiarità della filosofia fichtiana, nella quale la vita, per riprendere l'espressione dello Hegel francofortese, lungi dal rappresentare un «sacro mistero»²³³, costituisce, come abbiamo abbondantemente approfondito, la condizione trascendentale del sapere, il quale a sua volta ne rende possibile la manifestazione rendendo effettivamente esistente l'essere lasciando «intatte», per dir così, le sue originarie caratteristiche. Il legame profondo tra l'assoluto e il suo esteriorizzarsi, allora, dev'essere compreso per Fichte in termini propriamente trascendentali: con Oesterreich e Traub possiamo affermare che il vero scopo della speculazione fichtiana non è la costruzione retorica dell'assoluto da un punto di vista esterno e oggettivante, bensì la sua «reinvenzione», meglio «riscoperta», nel pensiero e più in generale nelle sfere teoretica e pratica della conoscenza stessa²³⁴.

Nello specifico, se nell'«idealismo speculativo» di Hegel il sapere corrisponde alla *presentazione* dell'assoluto sulla base del fatto che assoluto e sapere hanno la stessa forma, la

²³⁰ SL II, p. 865.

²³¹ ILLETTERATI L. (2016), p. 84.

²³² DIFF, p. 17 (corsivo mio).

²³³ Per esser più precisi: nel testo 58 degli *Scritti giovanili*, Hegel scrive che la vita è invero un sacro mistero per la riflessione perché quest'ultima, nello scindere la sua unità, separa finito e infinito; al contrario nella verità tale separazione non ha luogo (Cfr. GW 2, p. 260).

²³⁴ OESTERRICH P. L., TRAUB H. (2006), p. 220.

dottrina della scienza prevede (lo abbiamo visto) un rapporto di *ri-presentazione* dell'assoluto nella dimensione rappresentativa che costituisce il sapere. La "somiglianza" tra vivere e conoscere, nel sistema di Fichte, riguarda solo il loro contenuto, mentre la loro forma, ormai dovrebbe esser chiaro, differisce²³⁵, dato che il concetto «rinvia al fuori di sé, alla vita o all'esperienza [...], a quell'esperienza che sola contiene qualcosa di nuovo, a una vita divina»²³⁶. Tuttavia, è solo a partire della riflessione e della ricostruzione filosofica che si può comprendere questa irriducibile differenza della forma: possiamo pertanto conoscere e comprendere solo l'aspetto esteriore dell'essere, la sua esistenza, giacché il sapere non ci può dire nulla dell'interiorità della realtà. Idealismo e realismo, compenetrandosi, si limitano vicendevolmente. Questa armonia, vedremo nel prossimo capitolo, è estremamente significativa per l'*applicazione* del sapere in ambito prettamente pratico²³⁷.

²³⁵ Cfr. GA II, 9, p. 194.

²³⁶ DS 1804², p. 150; cfr. FABBIANELLI F. (2017), pp. 56 ss.

²³⁷ Sulla configurazione pratica dell'*Anwendung* dal punto di vista trascendentale, nei *Principien der Gottes- Sitten und Rechtlehre*, Fichte scrive: «nel fatto che noi non ci dedichiamo esclusivamente allo sviluppo del sapere in quanto tale, ma in particolare al sapere che si dà nei concetti già storicamente noti, e per questo diamo alla nostra attenzione una direzione artificiale (o intenzionale, *künstlich*). Applicazione della WL... applicazione a una materia conosciuta *prima della* ricerca, ma che *nella* ricerca non resta data, ma sorge nuovamente a partire dal sapere» (GA II, 7, p. 380).

III. PROSPETTIVE PRATICHE

Con questo ultimo capitolo, che come dichiarato non implica la compiutezza dell'indagine bensì la sua strutturale apertura, possiamo senza troppe reticenze affermare che ci situiamo in un campo più esplicitamente fichtiano; pertanto, il confronto potrà apparire meno diretto rispetto a quello inscenato nei precedenti capitoli. Non tanto perché Reinhold non si interessi del carattere pratico della ragione, quanto piuttosto perché, rispetto alla sua produzione precedente, nei *Beyträge* l'istanza pratica sembra venir sacrificata in favore di una conoscenza tutta teoretica del vero originario¹. Ad esempio, alla *Gewissenhaftigkeit*, quell'atteggiamento coscienzioso che l'uomo credente – e di conseguenza anche il “filosofo di mestiere” che non vuol essere tacciato di ateismo – assume prestando ascolto alla voce della coscienza morale, non viene data particolare attenzione. Questo, insieme alla necessità del superamento dialettico della fede all'interno del sapere che l'autore mette in luce nel corso dei quaderni della rivista (in particolare nel primo e nel sesto), potrebbe condurre a pensare che l'avvicinamento dell'autore alla dottrina di Jacobi fosse del tutto circostanziale e che l'elaborazione del realismo razionale costituisca uno stravolgimento nella riflessione reinholdiana. Un'altra lettura, che è quella che in questa sede ci accingiamo a proporre e che potremmo definire “continuista” – lettura secondo la quale nell'accordo di Reinhold con Jacobi si nasconde il germe della presa di posizione contro la filosofia trascendentale – può invece mostrare come l'apparente disinteresse reinholdiano per gli esiti pratici della filosofia sia in realtà il frutto dell'assunzione inconfutabile delle convinzioni naturali chiarite nel testo sulle *Paradoxien* e nel *Sendschreiben an Lavater und Fichte*. In questo modo si parlerebbe di una fondazione pratica del sapere filosofico, ma allora, di nuovo con Lavater: perché, in generale, filosofare? Qual è la filosofia che riesce finalmente a non entrare in contrasto con la fede? Cos'è e come viene tutelata la libertà all'interno del sapere? Cercheremo di rispondere a queste e ad altre domande con l'atteggiamento ermeneutico di cui ci siamo serviti fin qui, scavando sotto alla lettera dei testi per ricavare la genesi delle variazioni all'interno di un

¹ Si vedano ad esempio le sollecitazioni di Valenza in questa direzione: «se poi quest'ontologia platonica [quella su cui si fonda il realismo razionale], cui Reinhold [...] guarda come ad un'alternativa alla filosofia idealistica contemporanea, sacrifici o meno l'istanza pratica che questi aveva condiviso con Jacobi all'epoca dell'*Atheismusstreit*, rimane a mio avviso un problema aperto nel valutare questa svolta del pensiero reinholdiano» – VALENZA (2003a), p. 160. Per approfondimenti sulla filosofia pratica di Reinhold antecedente anche a quella della *Zwischenposition* rimandiamo al volume curato da Di Giovanni su Reinhold e l'Illuminismo: DI GIOVANNI G. (2010); all'indagine sulla ragione pratica in Kant, Reinhold e Fichte: IVALDO M. (2012), in particolare pp. 157-219 e al secondo volume della collana “Reinholdiana”: STOLTZ V., HEINZ M., BONDELI M. (a c. di) (2012), in particolare gli studi contenuti nelle prime tre parti (pp. 13-270).

determinato spaccato delle – per riprendere la felice espressione di Tillette interprete di Schelling – “filosofie in divenire” di Reinhold e Fichte.

Quanto al secondo autore, la trattazione sarà più lineare. A partire infatti dall’ingresso della fede (che assume diverse configurazioni) nella filosofia trascendentale – ingresso che possiamo collocare nella *Bestimmung des Menschen*, la più “sistematica” (nonostante si tratti di un’opera a carattere popolare) tra le prime reazioni fichtiane alla *querelle* sull’ateismo – andremo ad analizzare il rapporto che si instaura tra il sapere ordinario e il sapere filosofico, per capire ancor meglio in che misura il sistema fichtiano sia, come leggiamo anche nella lettera a Reinhold dell’8 gennaio 1800 (in cui rapporti tra i due filosofi sono ancora relativamente pacifici), «da cima a fondo soltanto un’analisi del concetto di libertà»². La libertà, come vedremo, non è un concetto vuoto e impersonale, bensì è il presupposto essenziale di un *determinato* modo di pensare, di agire, di porsi nel mondo.

La differenza principale, potremmo dire, risiede nel fatto che nel pensiero di Fichte – che come abbiamo visto ha una visione pessimistica del suo presente che si troverebbe, per riprendere la descrizione dei *Grundzüge*, in uno «stato di completa peccaminosità» – comincia a enuclearsi proprio in questi anni, grazie anche alle discussioni con i suoi interlocutori, quell’idea per cui la filosofia trascendentale debba divenire in un certo senso correttiva³; invece per Reinhold, che sembra avere una visione più ottimistica dell’essere umano in generale, la filosofia, e nello specifico la dottrina del realismo razionale, deve confermare dal punto di vista teoretico la disposizione d’animo “naturale” e le certezze morali del senso comune attraverso la conoscenza razionale del vero originario.

Riallacciandoci al primo capitolo della parte storica, avvieremo la nostra trattazione a partire dagli scritti d’occasione prodotti da entrambi gli autori tra il 1798 e il 1799 per poi tornare ai testi dei quali ci siamo serviti nel corso di questa seconda sezione del lavoro, non solo per verificare, di nuovo, se e in che misura il realismo razionale di Reinhold abbia contribuito al perfezionamento progressivo della dottrina della scienza, ma anche per

² GA III, 4, p. 182. Questa affermazione, che ritorna in numerosi luoghi della produzione e dell’epistolario fichtiani (lo abbiamo visto anche nel primo capitolo di questa parte) corrisponde, in un certo senso, al motto che il filosofo utilizza per esprimere al meglio il significato profondo della dottrina della scienza.

³ Quest’idea troverà il suo massimo sviluppo nelle opere politiche di Fichte, tra cui, ad esempio, i *Discorsi alla nazione tedesca* (pubblicati, dopo varie vicissitudini, nel 1808) o la *Staatslehre* del 1813. Per approfondimenti su questo tema che non incontra direttamente gli scopi della nostra ricerca si veda, tra gli altri: DE PASCALE C. (2005), pp. 127-202. Più collegati ai nostri interessi primari sono, invece, i seguenti studi: BYKOVA M. F. (2012); CARRANO A. (2020), in particolare pp. 267-271. Interessante è il fatto che, contrariamente a quanto da noi affermato, nella sua lettera destinata a Reinhold del 22 aprile 1799 più volte richiamata, Fichte esclude che la filosofia possa o debba avere un qualche effetto migliorativo sugli uomini (cfr. GA III, 3, p. 327). D’altra parte, come vedremo, la discussione con Reinhold e Jacobi, a partire dalla composizione del già menzionato *Fragment* ha di certamente contribuito ad accrescere l’importanza che Fichte attribuirà, da qui in poi, alla relazione tra filosofia e vita.

analizzare e trarre insegnamento dalle rispettive soluzioni a una delle questioni che ancora oggi cerca risposta, e forse la cercherà per sempre: qual è il *fine* del sapere filosofico? Questa domanda, *ça va sans dire*, si inserisce in una più ampia indagine sul rapporto tra *vita* e *filosofia*, o, per mettere ancor più in evidenza il dinamismo intrinseco a entrambe, tra *il vivere* e *il filosofare*.

1. FEDE E SAPERE. RELIGIONE E FILOSOFIA

1. *Dalla fede al sapere. Il realismo razionale come conoscenza di Dio*

Ci eravamo chiesti implicitamente, nel trattare l'intervento reinholdiano nell'*Atheismusstreit*, se lo scritto sulle *Paradoxien* e il *Sendschreiben an Lavater und Fichte* presentassero effettivamente un punto di vista univoco o se la loro complementarità non nascondesse invero un'oscillazione teorica⁴. Ebbene, prima di riprendere e analizzare più a fondo la tematizzazione della fede e del suo rapporto con la conoscenza filosofica offerta da Reinhold nei *Beyträge* – questione da noi già parzialmente trattata nel primo capitolo di questa sezione – è d'uopo tentare di rispondere brevemente alla suddetta domanda. Non solo per far fede alla più volte annunciata struttura circolare del nostro lavoro, ma anche – e soprattutto – perché una tale operazione ci consente di gettare le basi per una più profonda comprensione del *modus operandi* reinholdiano.

L'instancabile ricerca del principio primo e unitario di filosofia teoretica e pratica, negli scritti della *Zwischenposition*, ancor non sembra esser arrivata al capolinea. Ora, se per comodità storico-filosofica e secondo le indicazioni dell'autore stesso, i due testi reinholdiani del 1798-99 si possono leggere, e vengono spesso letti, in continuità e collocati nella più ampia cornice teorica della ricerca del punto di vista intermedio tra Fichte e Jacobi, in realtà, e di questo già Valenza ci dà un'indicazione testuale precisa, tale ricerca caratterizza solo il *Sendschreiben*. Qui, infatti, Reinhold si mostra cosciente di dover necessariamente prendere le distanze dalla filosofia trascendentale e, di conseguenza, di impostare diversamente le argomentazioni rispetto a quanto fatto nel testo sulle *Paradoxien*⁵. Se in questo scritto, come già visto e come

⁴ Cfr. *Supra*, pp. 33 ss.

⁵ «Per quanto parve che egli [Jacobi] nella sua lettera [il *Sendschreiben an Fichte*] e io nel mio saggio [*Ueber die Paradoxien der neuesten Philosophie*] di fatto mirassimo, come filosofi, ad allontanarci l'uno dall'altro quanto più possibile e con quanta più decisione, ci siamo incontrati in quel punto che fin qui ci ha tenuto realmente divisi... e che d'ora in poi ci unificherà per sempre. Sono da alcuni giorni ad Eutin e da ogni conversazione con Jacobi ho sempre più chiaro che io devo assumere un punto di vista intermedio tra lui e Lei, se devo intenderLa pienamente e insieme intendere anche me stesso. Egli ha liberato la mia immaginazione che era in parte bloccata dalla lettera del sistema kantiano... Grazie a lui ho imparato a conoscere più intimamente lo spirito della Sua filosofia, così come grazie a Lei lo spirito di quella kantiana; e ora spero di procedere con tanta più libertà e

– nonostante gli elementi di divergenza *in nuce* e le conclusioni non propriamente fichtiane – Reinhold spiega la natura dei paradossi filosofici dal punto d’angolazione della “filosofia più recente”, nel *Sendschreiben* la prospettiva è diversa. Per quanto Reinhold si ostini a negare che quello offerto nelle lettere a Lavater e Fichte sia un «nuovo e particolare punto di vista», in realtà esso non solo rappresenta un *unicum* nell’acceso dibattito su fede e sapere tra il XVIII e XIX secolo (Fichte, ad esempio, esclude sin da subito che il tentativo di Reinhold possa avere esito positivo), ma si profila altresì come una precisa scelta metodologica che, nell’economia della riflessione reinholdiana, occupa un posto rilevante perché pone le basi per una più trasparente (anche ai suoi stessi occhi) emancipazione dell’autore da una filosofia, quella cioè di Fichte, la quale – lo abbiamo accennato più volte – probabilmente non l’aveva mai convinto del tutto. In ogni caso, a parte questa discrepanza nell’impostazione metodologica, tra le *Paradoxien* e il *Sendschreiben* si possono rintracciare almeno altre due differenze di natura più specificatamente teorica e tra esse collegate, differenze che, a nostro parere, costituiscono il nucleo della svolta realistica di Reinhold: 1) il tentativo di conciliare fede e sapere su cui si costruisce il testo sulle *Paradoxien* si risolve in una loro prima distinzione nel *Sendschreiben an Lavater und Fichte*, la distinzione dei piani della fede e della conoscenza, come vedremo, verrà dialetticamente confermata nei *Beyträge* e scandirà il rapporto tra vita e filosofia; 2) nel *Sendschreiben* l’astrattezza della filosofia trascendentale comincia a rivelarsi, seppur in modo ancora implicito, eccessiva e ingiustificabile. Procediamo con ordine partendo dalla nostra prima tesi.

Che le convinzioni morali e religiose siano indipendenti dalla loro spiegazione filosofica è chiaro sin dalla *Prefazione* al testo sulle *Paradoxien*, in cui Reinhold afferma che della suddetta indipendenza sarebbe consapevole anche la stessa filosofia trascendentale:

Così come io la comprendo, e come credo che essa sia stata compresa del proprio artefice, questa filosofia è sollevata dall’accusa di ateismo attraverso l’intera essenza del suo spirito [...]. Perché per essa la religione è niente di più e niente di meno che la *fede della coscienza morale*, e, in virtù di ciò, la più grande certezza tra tutto ciò che può dirsi certo. Essa non solo sa e mostra che la convinzione di questa fede non può essere né prodotta né superata da nessuna filosofia, ma si impegna anche a spiegare questa convinzione secondo la sua possibilità, naturalmente in nessun modo per i *non filosofi* né tantomeno per quei *filosofi* che non hanno compreso e non hanno preso per veri i principi da cui essa sorge. Essa afferma inoltre che la propria spiegazione della fede in Dio non può essere in alcun modo *indispensabile al coscienzioso* [*Gewissenhaften*] in quanto tale né tantomeno *soddisfacente per il non coscienzioso* [*Gewissenlosen*]⁶.

sicurezza sulla via del sapere speculativo da Lei apertami, da che intendo ciò che lui chiama il suo non-sapere e vi aderisco con tutto cuore» (SLF, pp. 77-79). Cfr. VALENZA P. (1994), pp. 46-48.

⁶ PARADOXIEN, pp. 8 ss.

Questa indipendenza, tuttavia, non impedisce al filosofo, che è prima di tutto un uomo, di servirsi della speculazione per tentare di fornire delle risposte ai dubbi che egli stesso incontra nell'effettività della sua esperienza. Di fatti, la filosofia, se considerata un prodotto artificiale e non confusa con la vita, è uno strumento in grado di spiegare da un punto di vista teorico le certezze dalle quali essa stessa dipende e sorge, servendosi della completa astrazione dal reale. Risolti i suoi dubbi, il filosofo interrompe la serie potenzialmente infinita degli atti filosofici per tornare alla vita: questo, però, non è il frutto di una sua decisione soggettiva, ma si configura come il risultato della libertà che è il principio comune delle diverse convinzioni, siano esse naturali o speculative. Lo abbiamo già detto: per Reinhold solo la convinzione pratica è pura e, tra le diverse *Überzeugungen*, è l'unica capace di assicurare la piena soddisfazione della "fame di conoscenza" che caratterizza l'essere umano in quanto tale⁷. La speculazione, si badi bene, non è un mero gioco dell'intelletto: essa serve perché «la necessità di interrompere il progredire nel sapere puro in favore dell'agire pratico è concepibile almeno universalmente a partire dal sapere puro stesso»⁸. L'armonizzazione tra forma (teoria) e contenuto (certezze morali e religiose) delle convinzioni risiede pertanto nella loro circolarità, nel loro intrecciarsi e fondersi possibile solo all'interno del sapere, unico strumento in grado di indicare che la libertà è già sempre nella nostra vita e di garantire e salvaguardare la *realtà* della fede in Dio di cui la coscienza morale ci avverte.

Ancorché anche il *Sendschreiben an Lavater und Fichte* proceda in questa stessa direzione, dal momento che Reinhold nel corso delle tra lettere (in particolare in quella indirizzata a Lavater) tenta di chiarire ulteriormente la funzione esplicativa e positiva della speculazione di fronte all'inquietudine e alla fallibilità della fede umana (per sua natura diversa da quella divina che coincide con la visione diretta di Dio)⁹, ci sembra che il filosofo escluda la possibilità di una vera e propria conciliazione della fede e del sapere all'interno del secondo. Così come la fede umana (che è soggettiva) è subordinata a quella divina (che è oggettiva), la speculazione è e resta subordinata alla convinzione della coscienza morale. Ebbene, questo non rappresenta di certo una novità rispetto alle *Paradoxien*, ma – come osserva opportunamente anche Alexander von Schönborn – Reinhold nel *Sendschreiben an Lavater und Fichte*, impegnato ad accogliere sia la posizione fichtiana sia quella jacobiana, distingue in modo assai più netto la teoria filosofica dalle convinzioni morali del senso comune¹⁰ già a

⁷ Cfr. *Supra*, pp. 37 ss.; PARADOXIEN, pp. 77 ss.; 99 ss.

⁸ *Ivi*, p. 101.

⁹ Cfr. SLF, pp. 21-34.

¹⁰ Riferendosi alle *Paradoxien* lo studioso afferma: «Philosophy and the domain of moral freedom, with the moral-religious convictions implied by its proper exercise, mutually correct and augment each other. The how, where, and when of the respective augmentation is not the business of the philosopher but of the healthy, that is, morally judging person. Without naming Fichte, Reinhold here warned against confusing the philosopher

partire dal fatto che – occorre porre mente di nuovo alle prossime parole – la sua proposta filosofica si avvia con il riconoscimento dell'«*indipendenza reciproca del sapere speculativo e della fede vivente*»¹¹. L'indipendenza, allora, diventa un tratto comune a entrambi gli ambiti e non sembra essere più una prerogativa della fede del *Gewissen*, come nell'altra opera. Questa assunzione conduce l'autore ad affermare che

[...] il filosofo conosce, *come filosofo*, nient'altro che la *natura* e la *semplice natura*, la cui *essenza* consiste *all'infinito* appunto nella *finitezza*. Egli dovrebbe essere necessariamente *ateo*, se non potesse essere nient'altro che filosofo. *Natura* e *nient'altro* che natura è ciò che egli *produce* attraverso il suo sapere e per il suo sapere, con la sua *immaginazione impiegata secondo il modo di agire della semplice ragione*. Della natura, ma soltanto di essa, egli *sa* che essa a posteriori non *potrebbe essere* altro che ciò che essa *dev'essere* a priori per il suo sapere e attraverso di esso. *Per lui*, come filosofo, *il suo sapere* è la MEDESIMA COSA che ciò che per lui come uomo è la *natura in se stessa: essere* attraverso un *divenire all'infinito*. *Esaurirebbe la natura*, se potesse esaurire il suo sapere¹².

Che in questa citazione, che è tratta dalla seconda delle lettere destinate direttamente a Fichte (la seconda in ordine cronologico e l'ultima nell'ordine testuale), Reinhold si rifaccia alla *Vernunftkritik* jacobiana è chiaro, dal momento che alla ragione filosofante viene concessa la sola conoscenza della natura, del finito. Dalla tendenza – sempre più manifesta nel corso del *Sendschreiben* – di valorizzare il non-sapere, a cui si accompagna l'esigenza di cercare le risposte sulle convinzioni morali e religiose solo nel punto di vista originario del *Gewissen* e non altrove, scaturisce la difficoltà (forse più chiara a noi lettori che all'autore stesso) di giustificare il livello d'astrazione raggiunto dalla filosofia fichtiana.

Arriviamo così alla nostra seconda tesi. Se nella *Paradoxienschrift* la natura paradossale costituisce il tratto essenziale nonché, in certa misura, il merito della nuova filosofia tedesca, nel *Sendschreiben* (lo abbiamo già accennato) Reinhold ammette di non essere ancora in grado di dimostrare come la massima astrazione dal reale – raggiunta per l'appunto solo da Fichte – possa includere in sé e tutelare la natura originaria della fede e la sua realtà, la sua, per dir così, concretezza¹³. Non solo. Il carattere ideale, *troppo ideale*, della filosofia trascendentale fa sì – così l'autore – che «non ci sia *nulla* di reale [*wirklich*] per la ragione *filosofante*, o, il che è lo stesso, per l'*uso speculativo* della ragione, che non sia reale attraverso tale uso, e in esso nulla è

with the human being, consequently the theory of the practical with the practical, and thereby contaminating both». Questo non sembra più possibile nel *Sendschreiben an Lavater und Fichte*. Ancora con le parole di Schönborn: «Reinhold thus found a way of accommodating both Fichte and Jacobi by separating philosophy from life and its religious convictions. [...] Reinhold quickly saw its inadequacy» – SCHÖNBORN A. VON (1999), p. 61. Su questo si veda anche il resoconto dello stesso Reinhold in *Rechenschaft über mein Systemwechseln* (BLU V, pp. 40-41).

¹¹ SLF, p. 6 (primo corsivo mio).

¹² Ivi, pp. 93 ss.

¹³ Cfr. *Supra*, pp. 45 ss.

reale se non ciò che esso *concepisce*¹⁴. La filosofia non produce nulla, ma deve limitarsi a dedurre tutto ciò che è concepibile, ragion per cui «la fede che essa deduce è, in quanto la deduce, semplice *prodotto del sapere*»¹⁵. Questa fede, insomma, non sembra poter coincidere con quella originaria della coscienza, ma corrisponde a una sua riproduzione artificiale. Nei continui processi di astrazione e riflessione la realtà della fede non viene forse smarrita? Reinhold non fornisce una risposta chiara a questa domanda, così come non riesce a trovare delle argomentazioni soddisfacenti sulla necessità di dimostrare e dedurre la fede dal punto di vista trascendentale. In questo senso, il §31 della seconda appendice, più che dimostrare che la filosofia fino al criticismo non fosse *abbastanza* speculativa, cela a nostro parere le riserve reinholdiane sul fatto che la filosofia trascendentale lo sia diventata fin *troppo*:

Dopo l'*astrazione riuscita* dal reale effettivo della convinzione naturale, alla ragione che specula non rimane nient'altro che se stessa, e quindi 1) *ciò che astrae* come tale, che, costretto a quest'astrazione da nient'altro che la decisione di filosofare, ha astratto liberamente da tutto il reale – e 2) *ciò che riflette* sulla libertà con la quale e dalla quale è stata fatta astrazione ed è una stessa e unica cosa con ciò che astrae e diviene per sé, per mezzo di quell'astrarre e riflettere, oggetto di una nuova autocoscienza artificiale, diversa dall'autocoscienza naturale unificata per me all'esperienza. L'oggetto e il soggetto di questa autocoscienza speculativa non è altro che la libertà occupata nell'*astrarre* e *riflettere*, la ragione pura e *isolata* che sarà immediatamente cosciente del suo *proprio agire*¹⁶.

A partire da queste due considerazioni che evidenziano le frizioni interne già alla cosiddetta *Zwischenposition*, vieppiù dagli elementi di ontologia minimale di cui abbiamo già discusso, è più semplice comprendere le motivazioni per cui Reinhold, già nell'autunno dello stesso anno, crederà di aver finalmente trovato nel realismo di Bardili la soluzione all'apparente impossibilità di rispondere filosoficamente alle domande del senso comune. La prospettiva di Bardili, che in un primo momento Reinhold cerca di ricondurre all'idealismo fichtiano¹⁷, non costituisce però il punto di vista intermedio tra la filosofia di Fichte e la *Glaubensphilosophie* di Jacobi¹⁸: «ho dovuto lasciare per sempre quest'ultimo [il punto di vista di Jacobi]» – scrive Reinhold nel primo quaderno dei *Beyträge* – avendo imparato grazie al punto di vista di Bardili a *pensare* quell'essere che non è né soggettivo né oggettivo»¹⁹.

¹⁴ SLF, p. 105.

¹⁵ Ivi, p. 107.

¹⁶ Ivi, pp. 140 ss.

¹⁷ Cfr. ad esempio: BR, p. 114.

¹⁸ BLU I, p. 126.

¹⁹ *Ibidem* (corsivo mio).

Come osserva giustamente Valenza, il realismo proposto nei *Beyträge* però non è «da intendersi come proprio del sano intelletto, bensì come conoscenza metafisica»²⁰. Questo realismo sarebbe infatti capace di portare a una vera e propria conoscenza dell'«origine reale di ogni fare reale ed essere reale»²¹, di quell'origine che Jacobi ha avuto il merito di cogliere e valorizzare. Purtroppo, la collaborazione filosofica tra Jacobi e Reinhold non va oltre al condiviso riconoscimento del carattere reale e originario del fondamento: se per Jacobi la fede non può avere nulla a che fare con la filosofia in quanto scienza, per Reinhold – già nelle *Paradoxien* ma ancor più esplicitamente, e con diversi strumenti, nei *Beyträge* – la fede può, o meglio deve, essere assunta (e non prodotta, né tantomeno ri-prodotta) filosoficamente. Il superamento dialettico della fede non deve battere il sentiero della filosofia trascendentale in cui l'unica guida è il puro soggettivismo, ma segue all'ancoraggio razionale alla realtà, ancoraggio che Reinhold rinviene, come sappiamo, nel bardiliano *Denken als Denken*, nell'infinito e assoluto essere pensante, o anche pensiero essente, che scandisce le connessioni del reale. Il pensiero assoluto, infatti, corrisponderebbe alla, per dir così, versione filosofica dell'essere originario che «lo scettico» Jacobi presuppone alla conoscenza, ma da cui quest'ultima ha da restare alla larga.

In una lettera a Bardili del settembre del 1800, Reinhold distingue chiaramente il piano della fede da quello della filosofia in senso stretto:

Io ora so che la semplice fede in Dio della coscienza morale, anche nella sua massima purezza, NON È UNA CONOSCENZA [*Erkenntniß*], ma al massimo solo un RICONOSCIMENTO [*Kenntniß*] DI DIO, che è offuscato dal MEZZO DELLA SOGGETTIVITÀ, dalla parvenza sensibile, - che questa fede, anche nella sua massima purezza, non rivela Dio come si rivela nella natura come tale, nella verità: ma solo come questa sua rivelazione si riflette in questo o quell'INDIVIDUO, IN QUANTO TALE, e appare tra le immagini più belle che vere di un'immaginazione più o meno dotata. So, infine, che la fede della coscienza morale, in quanto semplice fede, può sempre contenere più o meno una parvenza di verità, e in generale, solo nella misura in cui non contiene nulla che contraddica la vera conoscenza filosofica, la manifestazione chiaramente riconosciuta di Dio nella natura²².

Reinhold abbandona quindi la via della sola fede in favore dell'*analisi filosofica* del pensiero originario; questo perché la sola fede in Dio si arresta alla sua *Kenntniß* (riconoscimento), mentre l'aver compreso l'origine della reale nel *Denken als Denken*, nel pensiero assoluto e non soggettivo, rende possibile l'*Erkenntniß Gottes* (conoscenza di Dio) nella sua manifestazione fenomenologica, rende possibile cioè *comprendere* la natura e l'azione divina,

²⁰ VALENZA P. (2003a), p. 156. Sul rapporto tra filosofia e sano intelletto ci focalizzeremo più nel dettaglio nel prossimo paragrafo sul realismo razionale.

²¹ BLU I, p. 125 ss.

²² BR, p. 251.

ancora meglio l'azione divina nella natura. Sulla scorta di queste delucidazioni, si fa più chiaro perché nel capitolo primo di questa seconda parte abbiamo parlato della fede come *conditio sine qua non* della *Philosophie als solche*: la fede è l'inconfutabile e unico reale punto di partenza della filosofia. La fede non viene esclusa dal sapere, tutt'altro. Infatti, il realismo razionale, spiega Reinhold, non si chiede cosa sia la fede nella verità, perché se «questa fede *in quanto fede* non è chiara attraverso se stessa», allora non si ha né si riconosce il bisogno di conservarla all'interno del sapere; se, al contrario, si ha la fede, non si presenta la necessità di sapere cosa essa sia. Il *Glaube*, tuttavia, non può essere la meta della ricerca filosofica, perché nella fede la relazione originaria tra *Urnahres* e *Wahres* viene «solo goduta e sentita, e non conosciuta e pensata»²³. Secondo Reinhold, il limite della jacobiana *Galubensphilosophie* risiedere nel suo costruirsi a partire dalla generalizzazione delle conclusioni tratte dall'analisi dell'idealismo trascendentale di Fichte: la (apparente!) dimenticanza fichtiana dei limiti della conoscenza porta Jacobi a escludere in generale la possibilità di una filosofia in grado di tener ferma la differenza tra l'infinito e il finito, la stessa differenza su cui si fonda invece il monismo del realismo razionale che gli permette di evitare la deriva soggettivistica della filosofia contemporanea. Nella lettera destinata al filosofo di Düsseldorf sull'essenza della filosofia di Bardili, leggiamo:

Ciò che con Bardili chiamo pensiero in quanto tale e che a te, forse per colpa nostra, ancora non è del tutto chiaro, dopo Platone non si è forse mai prestato al *godimento* di nessun altro filosofo [...] se non a te, mio [caro] Jacobi. Io so che nel tuo godimento del pensiero, che tu chiami il tuo non sapere o la tua fede, è contenuta molta più verità rispetto agli altri presunti saperi che tu respingi e contesti²⁴.

La dottrina jacobiana – ci viene confermato anche nel commentario al sesto quaderno dei *Beiträge* – rappresenta in un certo senso il contraltare non-filosofico del realismo razionale²⁵: l'immediatezza della fede si risolve nella mediazione epistemologica di impostazione analitico-dialettica sulla base del principio di riconduzione del vero al vero originario visto nei precedenti capitoli. Questo è il motivo per cui la dottrina di Bardili non coincide con il punto di vista intermedio tra Fichte e Jacobi, ma con *un* punto di vista, per dir così, ulteriore. L'unica conoscenza possibile, insomma, non può essere – per tutti i motivi sin qui riportati – la filosofia trascendentale, ma un realismo metafisico di matrice pratico-fideistica, il cui svolgimento analitico (che non si basa su prove dell'esistenza di Dio²⁶) include in sé la

²³ BLU I, p. 73.

²⁴ BLU V, p. 70.

²⁵ Cfr. Nota 223, in: RGS 7/2, p. 971.

²⁶ Cfr. BLU V, p. 170.

certezza della coscienza morale, senza la quale l'impostazione metafisica di fondo non sarebbe affatto comprensibile²⁷. Prendere le mosse dalla fede, in questo senso, assicurerebbe l'immediata estensione del teoretico nella sfera del pratico, e viceversa. È vero, scorrendo i sei volumi dei *Beyträge*, questo non è mai dichiarato esplicitamente da Reinhold. Tuttavia, nel già menzionato *Versuch* del 1805, troviamo un'affermazione *en tranchant* che lascia intendere che già con il solo "godimento" del fondamento originario del reale si raggiunge la coscienza nell'azione:

La salute del cuore – nella misura in cui con cuore si comprende non solo il sentimento simpatetico, la compassione e la gioia condivisa, ma anche il sentimento *morale* – consiste nella vitalità e nella purezza del *godimento*, che un uomo ha ricevuto dal *nesso* nella natura, dalla *connessione sussistente attraverso la subordinazione*, dalla *relazione immutabile* che costituisce la verità. Questo godimento si esprime attraverso la *coscienza morale*, come *fede nella verità*, *attraverso la coscienza, come amore della verità*; solo che [esso] la riconosce [la verità] in entrambe, senza tuttavia conoscerla né misconoscerla²⁸.

La coscienza, sul piano della fede, è diretta, immediata, potremmo dire "inconsapevole" (Reinhold la definisce *erkenntnislos*): l'uomo credente non conosce l'essere in sé, ma lo avverte, lo *percepisce come vero* (*wahr-nimmt*) nella sua coscienza morale. Reinhold sembra aver accolto a tutti gli effetti la concezione jacobiana della ragione, emancipandosi tuttavia dall'impossibilità di "utilizzare" la stessa ragione-sostanziale in ambito prettamente teoretico. Proprio in quanto «vera *philosophia prima*» il realismo razionale deve invece «sapersi elevare al di sopra della fede»²⁹. In altre parole, in una filosofia degna di essere chiamata tale, il piano della fede non è sufficiente e occorre, pertanto, ricorrere a una forma di ontologia razionale. Il rifiuto di Jacobi verso ogni tentativo di conoscere Dio da un punto di vista filosofico deriverebbe, agli occhi di Reinhold, dalla comprensione unilaterale del pensiero in chiave puramente soggettivistica, alla maniera di Fichte nella sua dottrina della scienza³⁰. Il pensiero, invece, è assoluto e costituisce l'essenza del reale. La differenza è che Jacobi, proprio per questo, si arresta al piano oggettivo e reale della fede, mentre Fichte (prima di lui Kant, e con lui Schelling, Hegel, ecc...) – lo abbiamo visto – procede oltre, ma commette l'errore di ricondurre in modo del tutto arbitrario l'essere originario al soggetto pensante.

La filosofia che non confonde il livello originario del pensiero con quello subordinato – e soggettivamente mediato – della rappresentazione è invece consapevole del fatto che la fede è già sempre nel sapere. Il filosofo, in quanto filosofo, riconosce che l'essere umano è

²⁷ Cfr. Ivi, pp. 36-38.

²⁸ VERSUCH 1805, p. 67. Cfr. anche: ivi, p. 91.

²⁹ BLU VI, p. 9.

³⁰ Cfr. BLU V, pp. 73-75.

intrinsecamente legato al riconoscimento, universale e al contempo universalizzabile, dell'esistenza del motivo reale – e non meramente speculativo, quindi non prodotto dalla soggettività del filosofo – di tutte le cose, cioè Dio, il vero originario, l'assoluto oltre il soggettivo e l'oggettivo che si manifesta nella natura. Il sapere non si può definire tale se non preceduto dal credere, dall'immediatezza di cui però solo il *Gewissen* può darci conferma, proprio perché la fede la si *ha* e non occorre “sviscerarla” da una prospettiva speculativa. Ecco in che senso, come scrive Reinhold in un saggio nel quinto quaderno dei *Beiträge* dedicato proprio a questo tema, la vera filosofia al suo principio è religione³¹. Ma non alla maniera in cui lo sono la *Transzendentalphilosophie* (la cui dimostrazione della realtà della convinzione di Dio si fonda sulla deduzione trascendentale dei principi della morale) o le dottrine di Schelling e Hegel che, come visto già in diversi luoghi, non tengono conto della differenza tra Dio e la natura³²: «solo coloro che non sono affetti [Reinhold utilizza il verbo *behaftet*, in italiano “affliggere” – S. T.] dall'intuizione *intellettuale schellinghiana*, qui non troveranno altro che i *nomi* di Dio, natura, religione e filosofia»³³. Allora, chiarisce ulteriormente l'autore, l'identità dell'essenza della religione e della filosofia è possibile solo a condizione della distinzione fondamentale tra il pensare (assoluto), il *pensare in quanto pensare* per l'appunto, e il rappresentare³⁴. Tale distinzione porta alla conoscenza effettiva del pensiero nella sua applicazione, cioè «alla conoscenza *di ciò*, in cui *consiste effettivamente la manifestazione* di Dio nella natura»³⁵.

In definitiva, ci sembra che i risultati parziali ottenuti nella fase di maggior vicinanza della filosofia di Reinhold a quella jacobiana non vadano del tutto perduti nell'elaborazione del realismo razionale: l'insistenza dell'autore sulla realtà della fede – la quale non può essere *idealizzata*, ovvero non può essere riprodotta nella filosofia, bensì deve risolversi in essa –, o più in generale delle convinzioni morali e religiose della coscienza comune, viene implicitamente confermata proprio attraverso lo scarto che si pone tra il piano della fede e quello del sapere, perché il *Wissen* è il passo ulteriore da effettuare per arrivare alla conoscenza razionale dell'essere: «la *religione* stessa, in quanto *mera fede*, è solo *godimento* e non *conoscenza* della manifestazione di Dio nella natura»³⁶. Citando (con qualche modifica) un lungo passaggio di una lettera di Bardili, Reinhold afferma che l'esistenza di Dio come *Realgrund* di

³¹ Sul rapporto tra religione e filosofia si veda anche: BR, pp. 180 ss.

³² Cfr. BLU V, p. 170 e la nota 171 del commentario (RGS 7/2, p. 932).

³³ BLU V, p. 171.

³⁴ «*Conoscere* [erkennen] *la manifestazione di Dio*, nella sua essenza assolutamente inconcepibile *in sé*, *nella natura* per l'essenza, il *fondamento originario* e *lo scopo finale della natura* è nel sistema del *realismo razionale* è allo stesso tempo l'essenza della filosofia e della religione» (*ibidem*).

³⁵ Ivi, p. 172.

³⁶ Ivi, p. 178.

tutte le cose, fondamento assoluto non soggetto a cambiamento e non condizionato da spazio e tempo, «si lascia *dimostrare*, in quanto assolutamente necessario, se l'uomo, la natura e la conoscenza – devono *poter esser, ciò che sono*»³⁷, secondo l'intima relazione originaria tra realtà e possibilità in cui, lo abbiamo visto, si rivela il vero originario³⁸.

All'origine del sapere c'è e resta il credere, grazie a cui la relazione ontologico-differenziante tra ciò che è sempre e ciò che esiste viene posta come, per dirla *à la* Fichte, condizione di possibilità degli atti filosofici di astrazione e riflessione. La fondazione pratica del sistema allora viene non solo confermata, ma si rivela essere l'unico punto fermo per conoscere, nell'ordine della sua manifestazione, l'essenza dell'inconcepibile sulla base della configurazione metafisica della materia in quanto *Typus* dell'essere originario e del suo intrinseco ed essenziale rimando all'archetipo³⁹. Rimane da verificare, e lo faremo nel prossimo e ultimo paragrafo sul realismo reinholdiano, in che misura gli esiti di questa “ontologia razionale” possano avere e abbiano una “traduzione” effettiva per la coscienza comune.

2. La fede dalla e nella filosofia trascendentale. Un percorso pratico-teoretico

È noto, e lo abbiamo già detto e dimostrato a più riprese, che la filosofia di Fichte si caratterizza da cima a fondo per il riconoscimento e la rivendicazione del primato della ragione pratica. Con questo, però, non si deve intendere il “semplice” primato del momento etico su quello speculativo, anche perché i due momenti sono sin da subito intimamente legati secondo il principio costitutivo e ontologico della libertà trascendentale che permea l'atto stesso della riflessione⁴⁰. Infatti, sin dalla “fase jenese” dell'elaborazione del sistema, osserva efficacemente Ivaldo, Fichte «sviluppa il kantiano primato della ragione pratica orientandolo *in un senso sistematico e architettonico*. Egli riconosce nella praticità della ragione [...] un principio epistemologico dell'intero “sistema dello spirito umano”, non solo dello spirito etico-pratico o dell'esperienza morale»⁴¹. Ed è proprio a partire da questa prospettiva che noi, in questa sede, ci proponiamo di analizzare le varie sfumature pratico-teoretiche che assume

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Ancora, riferendosi a Malebranche, Reinhold afferma che «egli, quasi come Bardili, osserva che noi non saremmo in grado di percepire nessun oggetto particolare, in quanto particolare, e quindi anche oggetto vero, se non percepiamo l'oggetto in quanto oggetto, cioè ciò che è comune a tutto ciò che è [che ha un essere – welches ein Seyn hat] e, in quanto tale, indica la fonte originaria di tutto» (*ibidem*).

³⁹ Su questo si veda, oltre ai luoghi testuali indicati nel precedente capitolo: BLU VI, pp. 74-80.

⁴⁰ Sulla libertà come principio morale e ontologico nella filosofia di Fichte: PAREYSON L. (1976²), in particolare alle pp. 410-416.

⁴¹ IVALDO M. (2012), p. 222. Per approfondimenti sui testi fichtiani precedenti a quelli che noi prenderemo in considerazione per la nostra indagine, si vedano dello stesso studio le pp. 222-346.

la nozione di fede negli anni che ci interessano e, nello specifico, all'interno della discussione, anche indiretta, con Reinhold.

La disputa sull'ateismo, per stessa ammissione di Fichte in una lettera alla moglie dell'agosto del 1799, si è rivelata, nonostante le brutte conseguenze, un'ottima occasione per riflettere ancor più in profondità su un tema importante come quello della religione⁴² rispetto a quanto fatto fino a quel momento della sua produzione. Punto fermo nella riflessione fichtiana sulla religione – lo abbiamo già accennato – è il fatto che la religione dev'essere dedotta a partire dai principi trascendentali della dottrina della scienza⁴³, il che sta a significare che l'indagine trascendentale sulla religione verte sulla genesi nella coscienza dell'esperienza religiosa nel suo senso più intimo e profondo. Anche in questo caso, allora, si procede dal *fatto* della religione all'*atto* della sua genesi nella coscienza. La religione si configura, in questo senso, come una struttura costitutiva della coscienza, sicché la fede che sta alla base dell'esperienza vivente e vivificante della religione non deve essere pensata come storica o esteriormente condizionata da una qualsivoglia dottrina, bensì come una disposizione (*Gesinnung*) originaria, e di natura esclusivamente pratica, dell'io⁴⁴. La filosofia trascendentale, nel dedurre le condizioni di possibilità dei fatti della coscienza, senza in ogni caso voler sostituire la realtà degli stessi – questa caratteristica sembrava essere stata compresa in parte da Reinhold, perlomeno nello scritto sulle *Paradoxien*, quindi prima del saggio incriminato di ateismo⁴⁵ – si chiede, pertanto, *come* si perviene alla fede⁴⁶.

Per rispondere a questa domanda è necessario, in primo luogo, scindere due punti di vista tra loro diversi, ovvero, come leggiamo già in *Richiami, risposte, domande* (composto nei primi mesi del 1799):

[...] quello del pensiero naturale e comune, in cui si pensano direttamente degli oggetti, e quello del pensiero detto di preferenza tecnico, in quanto si *pensa*, intenzionalmente e consciamente, *il proprio pensiero stesso*. Al primo si attengono la vita comune e la scienza (*materialiter sic dicta*); al secondo la filosofia trascendentale, che io, appunto per questo, ho denominato *dottrina della*

⁴² Cfr. GA III, 4, p. 142.

⁴³ Richiamiamo ancora una volta l'attacco di *Richiami, risposte, domande* che è assai significativo per quello di cui ci stiamo occupando: «Chi voglia comprendere la mia dottrina della religione fino al punto di poterne dare un giudizio deve conoscere con esattezza e, come io credo, *possedere* il sistema dell'idealismo trascendentale e l'inscindibilmente connesso moralismo puro» (GA II, 5, p. 99; DR, p. 187, corsivo mio). Cfr. anche GA II, 5, pp. 125 ss; DR, p. 195).

⁴⁴ Questo era chiaro sin dal saggio sul «Philosophisches Journal»: «La convinzione della nostra destinazione morale deriva quindi da una disposizione morale, ed è una *fede*» (GA I, 5, p. 351; DR, p. 78).

⁴⁵ Diciamo “in parte” perché Reinhold parla anche in questo testo parla di una riproduzione del reale all'interno del sapere trascendentale; come abbiamo già visto e avremo modo di confermare, l'astrazione dal reale in realtà per Fichte non sta ad indicare una sua riproduzione né ancor di più una sua sostituzione. Questo, però, non sembra preoccupare Fichte, che se da un lato esclude sin da subito la possibilità di elaborare un punto di vista intermedio tra la propria dottrina della scienza e la filosofia di Jacobi (cfr. GA III, 3, pp. 327 ss.), ritrova esposto il nucleo centrale del proprio sistema nel saggio sulle *Paradoxien* (cfr. *ivi*, pp. 341-344).

⁴⁶ Cfr. GA I, 5, p. 348; DR, p. 75.

scienza, teoria e scienza di ogni sapere –, senza considerarla minimamente un sapere reale e oggettivo⁴⁷.

Torneremo su questo, ma intanto si ponga intanto mente alle ultime parole della citazione appena riportata, in cui Fichte afferma che la dottrina della scienza non intende sostituirsi al sapere ordinario, a quel sapere che viene definito «reale e oggettivo». Le riflessioni presenti in *Richiami, Risposte, Domande* preparano, a detta dello stesso Fichte, il terreno per una più accurata elaborazione della dottrina della religione (in quanto «dottrina delle relazioni di Dio con l'essere finito»⁴⁸), la quale, ormai è chiaro, non può né deve sostituirsi in nessun modo all'innato senso religioso («reale o e oggettivo», per l'appunto) che l'essere umano avverte nella coscienza morale. Quantunque una siffatta trattazione non veda la luce prima dell'*Anweisung zum seeligen Leben* (il cui sottotitolo è proprio *oder auch Religionslehre*), non v'è dubbio sul fatto che già con la *Bestimmung des Menschen* Fichte faccia dei passi avanti in questa direzione. Non a caso, il terzo libro e segue a quello sul sapere che abbiamo trattato, si concentra sulla fede⁴⁹.

Ebbene, riprendendo le fila del discorso avviato nel precedentemente capitolo circa lo svolgimento del sapere, abbiamo visto che la critica della rappresentazione, inscenata nel secondo libro attraverso il dialogo tra l'io e lo Spirito, ha dischiuso una dimensione ulteriore e originaria che il sapere *solo idealistico* ignorava⁵⁰. Di questa realtà si nutre l'*immagine* che non sia mera copia, che non sia cioè inerte riproduzione dell'assoluto. Ecco perché la ricerca della *Bestimmung* (destinazione e insieme determinazione)⁵¹ dell'essere umano deve andare oltre la sola teoria della rappresentazione per rintracciare il reale contenuto delle rappresentazioni al

⁴⁷ GA II, 5, p. 111; DR, p. 189.

⁴⁸ GA I, 6, p. 377; DR, p. 231.

⁴⁹ Sulla fede come immediato ritener vero della realtà dell'intuizione intellettuale e dell'attività dell'io puro già nella *Zweyte Einleitung*, rimandiamo al prezioso contributo di RIVERA DE ROSALES J. (2017), in particolare pp. 32-34 (cfr. anche GA I, 4, pp. 216-221; PSI, pp. 44-49). Lo studioso avanza comunque la tesi di una *Wende* nel pensiero fichtiano in relazione alla caratterizzazione religiosa dell'elemento della fede. Decisamente più insistente sulla continuità del pensiero fichtiano è invece il contributo di Radrizzani già precedentemente menzionato – cfr. RADRIZZANI I. (2000). Per dirla *à la Reinhold*, noi ci collochiamo esattamente al centro di queste riflessioni, riconoscendo per un verso l'immutato nucleo teorico all'interno della produzione fichtiana e per l'altro verso la progressiva concentrazione del filosofo sull'elemento realistico in seno alla dottrina della scienza.

⁵⁰ Nella *Prefazione* leggiamo: «Devo ancora – per pochi, si capisce – ricordare che quell'io, che parla nel libro, non è affatto l'autore, ma che questi desidera possa diventarne il suo lettore; mi auguro che questi non intenda, ciò che vien detto qui, in modo puramente storico, ma, durante la lettura, discorra realmente con se stesso, rifletta molto, tragga dei risultati, prenda delle decisioni, come il suo rappresentante del libro, e, col proprio lavoro e colla propria meditazione, facendo assegnamento unicamente a se stesso, sviluppi e costruisca in sé quel modo di pensare, di cui questo libro presenta solo l'immagine» (GA I, 6, pp. 189 ss.; BM, p. 4).

⁵¹ Per approfondimenti sulla polisemia del termine *Bestimmung* sono molto istruttive le riflessioni contenute in OESTERREICH P. L., TRAUB H. (2006), pp. 267-278. In particolare, sul terzo libro, che gli studiosi considerano una forma di quello che poi verrà chiamato “realismo superiore”, si legge: «Im dritten Buch [...] eröffnet Fichte unter dem Primat praktischer Vernunft einen neuen Horizont für die *destinative Bestimmung des Menschen*. Der jetzt bevorstehende Schnitt- und Wendepunkt und der mit ihm mitvollzogene Bedeutungswandel transzendental-kritischer Erkenntnistheorie markiert eine konstitutive Grenze für Fichtes Denken» (ivi, p. 274). Sulla destinazione etica della filosofia trascendentale si veda anche: IVALDO M., MASULLO A. (a c. di) (1995).

di fuori delle stesse. Nei termini della *WL 1805*, potremmo dire che l'io si rende conto di dover (sempre nell'ottica del *Sollen* incondizionato e non di un qualsivoglia obbligo estrinseco) cercare ciò di cui il sapere è il *Räpäsentant*.

Ora, già il passaggio dal secondo al terzo libro, il cammino cioè “dal Sapere alla Fede”, che Fichte percorre nel testo del 1800 rappresenta in un certo senso una risposta *ante facto* alla critica reinholdiana presente in diversi luoghi dei BLU sulla presunta confusione fichtiana dei piani del pensare e del rappresentare. Ma Reinhold, come sappiamo, ai tempi della stesura della *Bestimmung* da parte di Fichte, ancora non era un vero avversario della WL; anzi, come abbiamo visto, si era mostrato molto interessato al ricorso fichtiano al concetto di fede⁵². Tuttavia, nei mesi subito precedenti alla pubblicazione del testo di Fichte – pensato più direttamente come il manifesto della fondazione non soggettivistica e non solo epistemologica della WL con cui Jacobi avrebbe potuto comprendere la vera essenza della filosofia trascendentale⁵³ – il filosofo austriaco aveva già avuto modo di entrare in contatto con il *Grundriss* bardiliano, per cui la ricerca di un punto di vista intermedio era stata archiviata e la sua lettura della *Bestimmung des Menschen* sarà, a parer nostro, già condizionata dall'idea di una possibilità di rispondere metafisicamente alle domande del senso comune. Infatti, anche dopo la pubblicazione del testo fichtiano, Reinhold continuerà a leggere la soggettività della filosofia trascendentale come empirica e solipsisticamente orientata anche nella sfera del pratico⁵⁴. Di questo, però, abbiamo già parlato.

Tornando invece alla concezione fichtiana della fede, si nota come essa, in linea con il saggio del 1798 e con i diversi scritti subito successivi all'accusa di ateismo, si colleghi all'esigenza sistematica di pensare Dio in modo trascendentale e non come una sostanza di cui il sapere deve mostrare e dimostrare l'esistenza. Ridurre Dio a concetto, infatti, limiterebbe la sua vera natura, perché di Dio si può parlare in termini filosofici solo una volta compreso che non si tratta di un soggetto logico “verificabile” teoreticamente, ma di un «*puro agire*»⁵⁵, del principio della vita eterna di un ordine sovrasensibile del mondo, di cui quest'ultimo costituisce il riflesso. Dal momento che «qualcosa [che] viene concepito, cessa di essere Dio»⁵⁶, per afferrare la realtà eccedente l'immagine che il sapere trascendentale con-

⁵² Cfr. *Supra*, p. 82.

⁵³ In una lettera di Fichte a Reinhold dell'8 gennaio del 1800 leggiamo: «[...] Jacobi conosce la mia filosofia solo a metà. La parte pratica proprio per niente. Il che mi stupisce: so, infatti, che ha studiato con cura il mio *Sistema di etica*. Spero di poter inviare presto a Lei e a lui il mio scritto *La destinazione dell'uomo*: il terzo libro credo getti una luce inequivocabile su questa parte della mia filosofia per ogni pensatore libero, e di sicuro anche Jacobi» (GA III, 4, p. 180; SF, p. 213, trad. leggermente modificata).

⁵⁴ Cfr. BLU II, pp. 104-140.

⁵⁵ GA I, 6, p. 46; DR, p. 148.

⁵⁶ GA I, 6, p. 288; DR, p. 153.

figura e produce producendo se stesso, è necessario affidarsi all'unico «organo» in grado di interrompere il potenziale rinvio scettico all'infinito della riflessione filosofica. Questa, infatti, per sua natura, tenderebbe a interrogarsi ininterrottamente sulla nascita di quella «voce che [...] trae fuori dalla rappresentazione»⁵⁷. Solo con lo spostamento nell'ambito pratico, meglio solo con l'assunzione del fattore pratico interno al sapere stesso, è possibile abbandonarsi fiduciosamente alla voce interiore e immediata della coscienza morale, la quale ci assicura che, così come Dio è un puro agire, anche la nostra destinazione «non è mero sapere, ma *agire*»⁵⁸ secondo quello stesso sapere. La *moralische Weltregierung* è volontà infinita che, oltre ad allineare la volontà finita con se stessa, unisce tra loro le volontà finite attraverso la legge del *dover essere*. Il sapere trascendentale, allora, deve (*soll*) includere in sé la certezza del fatto che lo scopo finale dell'esistenza tutta (non solo mia, ma anche dell'altro) coincide con l'azione, e nello specifico con l'azione conforme al dovere, guidata cioè dalla legge della libertà come conformità alla morale superiore. Il sapere corrisponde, in un certo senso, alla *Bewusstsein* del primato incondizionato del *Gewissen*, sia nell'ottica del riconoscimento dell'altro⁵⁹ sia per la garanzia della verità e della realtà della conoscenza. Cesa ha chiarito perfettamente che «la decisione di adempiere la propria destinazione fonda ontologicamente l'io»⁶⁰.

Dopo la comprensione effettiva della propria (nonché dell'intera umanità) destinazione, il filosofo trascendentale decide, *volontariamente* (ma non arbitrariamente) e senza coercizione, di affidarsi alla fede e lo comunica allo Spirito:

Ti comprendo ora, Spirito sublime. Ho trovato l'organo col quale afferro questa realtà e con questa, insieme, probabilmente, ogni altra realtà. Quest'organo non è il sapere; nessun sapere può fondare e provare se stesso; ogni sapere presuppone qualcosa di ancora più elevato come sua causa, e questo risalire non ha termine. È la fede; questo volontario acquietarsi nella concezione che ci si presenta naturalmente perché noi solo in questa concezione possiamo adempiere la nostra destinazione; è essa che dà al sapere la sua approvazione ed eleva a certezza e *convinzione* ciò che senza di lei sarebbe forse pura illusione. Non è affatto un sapere ma una *decisione della volontà di dar valore al sapere*.

Ancora, qualche riga dopo:

Ogni mia convinzione è soltanto fede e proviene dalla disposizione interiore, non dalla ragione. Da quando so questo, non mi lascerò trascinare a disputare, perché prevedo, che non se ne può

⁵⁷ GA I, 6, p. 254; BM, p. 76.

⁵⁸ GA I, 6, p. 254; BM, p. 106.

⁵⁹ Cfr. GA I, 6, pp. 277-286; BM, pp. 109-128. Sull'intersoggettività nel pensiero di Fichte, su cui non possiamo soffermarci, è d'obbligo rimandare all'eccellente studio di Masullo: MASULLO A. (1986). Si vedano anche, ad esempio: CESA C. (1992), pp. 189-234; RADRIZZANI I. (2019b).

⁶⁰ CESA C. (1992), p. 246.

cavar nulla; non mi lascerò trarre in errore da esso perché la fonte della mia convinzione si trova al di sopra di ogni disputa [...]»⁶¹.

Ebbene, è difficile, a parere di chi scrive, non notare l'eco della reinholdiana *Überzeugungstheorie*, con la differenza che la mediazione unificante di fede e sapere in Fichte sembra trovare spazio più facilmente attraverso la completa riconduzione del sapere teoretico alla convinzione pratica, ovvero al senso ultimo, di natura specificatamente relazionale e religioso, che il filosofo, in quanto uomo, riconosce, per l'appunto, nel dato immediato della fede⁶². In altre parole, pensare Dio in modo trascendentale equivale a concepirlo, pur sempre nella sua inconcepibilità, a partire dalla deduzione genetica della relazione immediata che intrattiene con noi e che noi riconosciamo grazie alla fede incondizionata nella sua esistenza come ordine morale del mondo. In questo modo la fede assume a tutti gli effetti anche la funzione di criterio epistemologico-validante della realtà del sapere. La fede è il principio immediato del mediato.

E così, anche per rispondere indirettamente a Jacobi, Fichte afferma che lo scopo ultimo dell'esistenza, che si chiarifica grazie al e nel sapere trascendentale, corrisponde all'ascolto incondizionato di quella voce interiore che ci mette in relazione a Dio che, come leggiamo ad esempio nel testo di *Una lettera privata*, è un *ordo ordinans*, dacché «nell'ambito di ciò che *io* chiamo filosofia non può entrare nulla di statico, immobile, morto» e in «essa tutto è azione, movimento e vita»⁶³. Nella fede, che conferma che la relazione tra io finito e io assoluto non è solo conoscitiva, ma esistenziale, pratica e insieme assiologica, «la mia vita cessa di essere un giuoco vuoto senza realtà e significato»⁶⁴. La fede così intesa viene ricompresa e risolta nel sapere di *dover* agire in conformità al dovere assoluto e in virtù del fine assoluto della ragione, quello che con Kant possiamo chiamare sommo bene⁶⁵.

Alla maniera del *Sollen* che, pur nascendo come esigenza prettamente morale, va a costituire l'ossatura ipotetica-problematica del sillogismo trascendentale, anche la fede viene

⁶¹ GA I, 6, p. 254; BM, p. 80 (corsivi miei).

⁶² Laurent Guyot mette in risalto molto bene questo aspetto in: GUYOT L. (2017), in particolare pp. 65 ss. Un'indicazione dell'indirizzarsi del pensiero fichtiano verso questa direzione, ovvero verso il tentativo di trovare un'armonia tra filosofia e vita, è contenuta già in un passaggio di *Richiami, risposte, domande*: «L'assoluta certezza e la convinzione [...] della possibilità [...] di promuovere [...] il fine della ragione anche *al di fuori della nostra volontà*, è l'immediatezza della religione e si fonda, alla maniera accennata, nell'animo dell'uomo» (GA II, 5, p. 153; DR, p. 207; primo corsivo mio). Tuttavia, Fichte, come abbiamo già accennato, pensava esattamente il contrario di quanto affermato da noi in questa sede, ovvero che il punto di vista reinholdiano esposto nel saggio sulle *Paradoxien* e nel *Sendschreiben an Lavater und Fichte* mettesse in luce la relazione tra vita e speculazione, mentre la propria dottrina della scienza la loro insuperabile differenza (GA III, 3, pp. 327).

⁶³ GA I, 6, p. 373; DR, p. 227.

⁶⁴ GA I, 6, p. 257; BM, p. 84.

⁶⁵ Oltre al più volte richiamato studio del 2012 di Marco Ivaldo, riteniamo molto utile per comprendere le influenze kantiane sul pensiero pratico di Fichte l'indagine di Carla de Pascale dedicata proprio a questo: DE PASCALE C. (1995).

integrata nella prospettiva teoretica e resa suo, per dir così, principio principiante: la fede è l'«elemento di ogni certezza», quindi, *ça va sans dire*, anche di quella di natura epistemica. La fede è, appunto, “organo” di riempimento ontologico e trans-immaginale del fenomeno del sapere, o per evitare il pleonasma, del fenomeno *tout-court*⁶⁶. Si conferma, dunque, la radice pratica dell'attività teoretica.

La nervatura real-idealistica che percorre la riflessione trascendentale sin dalla sua iniziale messa in atto rende possibile l'auto-valutazione epistemologica (e con essa l'auto-legittimazione) del sapere all'interno del sapere stesso. La sua origine è nel suo proprio tendere, o meglio auto-eccedere, verso qualcosa che lo rende possibile⁶⁷. La funzione assiologica della fede trova la sua completa sistematizzazione nella *WL 1805*, in cui, in linea con la “scoperta” dell'io finito di una dimensione fondante ed eccedente il sapere, la fede viene definita «sorgente di ogni realtà»⁶⁸. Come nel realismo razionale, anche nella dottrina della scienza la fede precede, introduce, realizza e, per dir così, definisce il sapere. Anche in essa l'istanza pratica del *Gewissen* viene assunta come *conditio sine qua non* della verità della riflessione filosofica, della relazione unificante-differenziante tra verità e certezza, tra essere e coscienza, che emerge nel sapere, con la differenza, però, che per Fichte la fede continua a svolgere una funzione decisiva e attiva all'interno della pratica riflessiva stessa. La filosofia trascendentale non intende procedere oltre il piano della fede; perché una scansione tanto netta dei due piani corrisponde al risultato dell'oggettivazione dell'essere e non al relazionarsi nella sua dimensione esistenziale.

Nella XII lezione dell'esposizione di Erlangen leggiamo a questo proposito che la fede è, a un tempo, un «non far valere: far valere»⁶⁹; il *Glaube* si profila cioè come il criterio epistemologico per eccellenza della scissione tra verità e manifestazione della verità, in termini fenomenologici tra *Sein* ed *Erscheinung*. Semplificando, esso è un *non-far-valere* il fenomeno come assoluto, l'esistenza come l'essere stesso; e al tempo stesso è un *far-valere* l'essere o l'assoluto come assoluto. Si tratta di rendersi conto che il fenomeno non coincide ontologicamente con l'assoluto. Molto significativamente, Fichte definisce la fede come «non-fede nell'assoluta riflessività»⁷⁰. La fede non crea l'assoluto, è l'assoluto che si dà alla «fede assoluta», cioè a quella fede positiva che sorge a partire dalla non-fede (o fede negativa) nell'assoluta autonomia del fenomeno. Zöller spiega questo delicato passaggio osservando

⁶⁶ Ci rifacciamo liberamente alla bellissima espressione di Pareyson, cui abbiamo fatto menzione nel primo capitolo di questa parte del lavoro (cfr. *Supra*, p. 133).

⁶⁷ «La fede soltanto, che solo è suscettibile di piena chiarezza, subordina per sempre e con decisione la visione idealistica a quella realistica» (GA II, 9, p. 240).

⁶⁸ Ivi, p. 234.

⁶⁹ Ivi, p. 233.

⁷⁰ *Ibidem*.

che la «fede assoluta» che «risulta dall'agire di concerto di libertà assoluta e fatto assoluto non va per questa ragione vista solo come una fede *nell'assoluto*, ma anche come una fede *dall'assoluto*». Infatti, il «presupposto per l'ingresso dell'assoluto nella forma della fede è, secondo Fichte, l'auto-moderazione del sapere»⁷¹. La fede, nella sua operazione volitivo-gnoseologica di far o non far valere, è la risposta alla domanda sull'«*immediato punto di contatto*»⁷² tra essere ed esistenza, tra assoluto e sapere, tra Dio e l'io finito, tra la vita eterna e il suo *Räpäsentant*. Il sapere, nel suo riconoscersi come non-essere, coglie l'essere. Con le parole di Fichte:

L'io, che mediante la fede a mezzo della non-fede nella sua forma, coglie [*ergreift*] l'assoluto. –
. Richiede ancora solo la dimostrazione che l'assoluto, in quanto assoluto, deve occorrere assolutamente necessariamente nell'esistere divino. Se questa prova non è solo indiretta, ma diretta e condotta geneticamente, allora si vede al contempo anche *il come* [*das Wie*]: e si risponde contemporaneamente alla prima domanda⁷³.

Come nella *Bestimmung des Menschen*, la fede risolve e interrompe la pretesa di onniscienza del sapere idealistico, riequilibrandolo dall'interno attraverso l'elemento realistico per eccellenza e assicurando, solo così, la sua realtà: ancora con Zöller «Fichte comprende [...] la fede assoluta come un complesso processo strutturato di autotrascendenza performativa, nel quale la fede porta con sé tanto la forma dell'essere autonomo (assoluto) quanto la non-fede nell'essere autonomo della forma (sapere)»⁷⁴. Sebbene la tematizzazione della fede nella *WL 1805* si inserisca più direttamente nella discussione tra Schelling ed Eschenmayer sul rapporto che essa intrattiene con la filosofia, è inevitabile notare come anche in questo caso Fichte recepisca le critiche e le osservazioni di Reinhold. La fede, nella prospettiva trascendentale, è la condizione prima della filosofia, ma, proprio per questo, non occorre superarla, bensì ricomprenderla: essa non elimina le potenzialità riflessive della conoscenza, al contrario le con-ferma, dà loro validità fermando l'eventuale scetticismo assoluto – lo stesso che abbiamo incontrato nel passaggio dal secondo al terzo libro della *Bestimmung* – che avrebbe altrimenti luogo.

Su questa stessa linea interpretativa procedono le considerazioni di Ferraguto che, in un saggio del 2017, osserva come l'inserimento dell'elemento fideistico nella dottrina della scienza renda possibile lo sviluppo della conoscenza filosofica oltre la problematicità che caratterizza la sua stessa struttura ipotetica – quella che abbiamo preso in considerazione nel

⁷¹ ZÖLLER G. (2007), p. 37.

⁷² GA II, 9, p. 243.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ ZÖLLER G. (2007), p. 39; cfr. GA II, 9, p. 242.

capitolo precedente – che segue al suo presupposto essenziale, cioè al riconoscimento dell'essenza del sapere come espressione vivente di una legge pratica, cioè la legge della libertà assoluta (o Dio)⁷⁵. Ovviamente per Fichte lo sviluppo di questa legge non si risolve in una “deduzione logico-analitica”, come nel caso di Bardili, né nel tentativo di una conoscenza analitico-metafisica dell'essere che costituisce il senso del reale, come quello di Reinhold, ma avviene attraverso la pratica effettiva della conoscenza stessa⁷⁶. Questa, nel suo farsi, *ri-presenta* il *Factum fiens*⁷⁷ che è la vita come nesso di senso ed essere, come cioè orizzonte trascendentale in cui ha da collocarsi il tentativo onto-epistemologico di conciliare l'immanenza del sapere con la realtà ulteriore dischiusa dalla fede.

Si comprende in questo modo in che misura non possiamo considerare l'utilizzo di Fichte del concetto di fede come una sospensione della conoscenza filosofica, né tantomeno come la sua sostituzione: si tratta piuttosto di una deduzione della fede a partire dal riconoscimento della sua funzione epistemica. I risultati raggiunti nella *Bestimmung* vengono dunque ricompresi nell'idea di fondo, che caratterizza la dottrina della scienza, per cui l'agire stesso del filosofo (che è pur sempre un uomo) è un agire nella fede determinato (*bestimmt*) dalla strutturale apertura del finito all'assoluto (da intendersi come libertà originaria) che il sapere stesso disvela⁷⁸. È esattamente da questo punto d'angolazione che deve leggersi il ricorso fichtiano al cristianesimo nella seconda esposizione berlinese del 1804:

Nel cristianesimo – che quanto alla sua essenza potrebbe essere molto più antico ancora di quel che supponiamo, e di cui ho più volte asserito che, alla fonte, concorda completamente con la filosofia presentata, specialmente nel suo documento che io ritengo più puro [il Prologo del *Vangelo di Giovanni*] – il fine ultimo è che l'uomo giunga alla *vita eterna*, al possesso di questa vita, della sua gioia e della sua beatitudine, in se stessa e da se stessa. Ora in cosa consiste la vita eterna? Questa è la vita eterna vuol dire «Che essi *riconoscano* Te e colui che Tu hai inviato», cioè nei nostri termini, la legge originaria e la sua eterna immagine; che solo *riconoscano*, e questo semplice riconoscere non soltanto conduce alla vita, ma ancor di più *è la vita*⁷⁹.

⁷⁵ GA II, 9, pp. 308 ss.

⁷⁶ Cfr. FERRAGUTO F. (2017), pp. 6-8.

⁷⁷ Su questo si veda in particolare la lezione XX della *WL 1805* (GA II, 9, pp. 271-274).

⁷⁸ Si faccia attenzione, quindi, a non considerare la fede un sostituto del sapere, o a ritenere che, nella *Bestimmung des Menschen*, per Fichte la fede sia diventata ormai diventata il «vero sapere», come ad esempio scrive Carla De Pascale nel suo *Vivere in società, agire nella storia* – cfr. DE PASCALE C. (2005), pp. 147-157, qui nota 44, pp. 155 ss. – perché così si rischierebbe di ridimensionare la cifra trascendentale del sapere stesso o di distinguere in modo troppo netto la filosofia popolare da quella sistematica (le esigenze speculative di fondo sono le stesse) o, ancora, di identificare il contenuto del secondo libro della *Bestimmung* con quello della dottrina della scienza *tout court* (cfr. *ivi*, p. 157). A questo proposito, allora, si rivelano più centrate le osservazioni di Pareyson che ha chiarito come il ricorso alla fede sia necessario al fine di «dare all'io pratico un sostegno per la sua attività: la realtà del mondo morale richiede un ordine, sovrasensibile anche se non trascendente, in base al quale le buone azioni, di per sé incapaci di garantire il proprio esito, abbiano le loro adeguate conseguenze; ma ciò significa che la realtà del mondo spirituale suppone l'esistenza d'una volontà superiore e assoluta, d'una vita infinita e originaria, eternamente presente nell'attività e nella vita dell'uomo», quindi, possiamo aggiungere, anche nel sapere – PAREYSON L. (1976²), p. 406.

⁷⁹ DS 1804², p. 353.

Con questo Fichte non intende schiacciare la filosofia sulla religione, bensì ricondurre il *fine* della filosofia a quello della religione, in particolare del cristianesimo, la cui verità nella forma più pura sarebbe contenuta nel Prologo del Vangelo giovanneo. In un certo senso, anche Fichte, come Reinhold, tenta di identificare l'essenza della filosofia con quella della religione, ma – e in questo punto le prospettive si distanziano notevolmente – in relazione al loro comune essere «dottrine della ragionevolezza e morale della ragionevolezza»⁸⁰. Nella distanza tra le due prospettive, però, sembra esserci un elemento che accomuna trasversalmente le esigenze filosofiche dei due autori: così come per Reinhold la *Philosophie als solche* e la religione hanno la loro essenza nel riconoscimento di una dimensione assoluta, per Fichte la religione (nello specifico, per l'appunto, il cristianesimo preso nella sua natura esperienziale) «fa della fede la condizione esclusiva della vera vita e della beatitudine e respinge come nulla e morto, senza eccezione, tutto ciò che non deriva da questa fede»⁸¹. Questo passo, tratto dall'*Anweisung zum seligen Leben*, chiarisce la relazione strettissima che intercorre tra la dottrina della scienza e il cristianesimo senza il bisogno di ricorrere alla loro sovrapposizione. Ivaldo spiega chiaramente che «non si possono identificare il pensiero del pensiero, la riflessione alla seconda potenza (filosofia) e il pensiero puro vissuto (religione)». Se da punto di vista prettamente formale, potremmo dire che la filosofia è superiore alla religione, «dal punto di vista della prassi vivente la religione concreta adduce qualcosa che la comprensione genetica non media, cioè l'atto dell'essere in Dio, atto che nella sua concretezza concreta eccede il limite della deduzione»⁸².

Si profila così un'altra, interessante figura della fede che ci permette di comprendere meglio il rapporto tra religione e filosofia e il significato della religione dal punto di vista trascendentale. Semplificando, se *nella* dottrina della scienza – che deduce geneticamente i suoi stessi principi – la fede è, potremmo dire, la considerazione valutante dell'esserci in quanto tale, *dalla* prospettiva genetica della dottrina della scienza *stricto sensu*, la fede, nella sua accezione pratico-religiosa, costituisce il *Dass* della struttura originaria del reale. È cioè la dimensione fattuale *par excellence* della relazione originaria tra essere in quanto essere ed esistenza in quanto sua manifestazione. Ebbene, la dimensione fattuale, per ovvi motivi – e come abbiamo visto a più riprese – è l'unica di cui il filosofo, nell'avviare le sue deduzioni, dispone, ma il *Wie* di questa stessa struttura è colto dalla riflessione trascendentale, nel momento stesso in cui questa toglie la fede come fatto mostrandone la genesi nella coscienza

⁸⁰ *Ibidem*. Cfr. anche: GA II, 5, pp. 132-134; DR, pp. 198 ss.

⁸¹ GA I, 9, p. 63; DR, p. 253.

⁸² IVALDO M. (2016a), p. 55.

e, di conseguenza, confermando il contenuto del fatto oltre il fatto stesso, a dire cioè nella sua portata universale e ontologica. Pertanto, la parentela strettissima tra il contenuto della dottrina della scienza e del Prologo del Vangelo di Giovanni – del quale Fichte offre una bellissima e significativa analisi nella sesta lezione dell'*Anweisung*⁸³ – risiede proprio nel fatto che per la religione «la fede è esattamente la stessa cosa che noi [che pratichiamo la dottrina della scienza – S. T.] abbiamo chiamato *pensiero*: l'unica visione vera di noi stessi e del mondo nell'immutabile essenza divina»⁸⁴.

Così come la religione non è un mero, cieco credere, «un ritenere e non reagire», ma è un esercitare nel mondo la fede in un ordine morale sovrasensibile, la filosofia della religione (quella cioè dedotta secondo i principi trascendentali della dottrina della scienza), non deve dimostrare teoreticamente l'esistenza di un Dio a immagine dell'uomo. La filosofia della religione, come leggiamo già dal titolo del testo del 1806, è un'*iniziazione*, un'*introduzione* alla beatitudine, la quale corrisponde già sempre alla vita stessa nella sua assolutezza. Da una prospettiva puramente filosofica, la religione è, come vedremo, *uno specifico* punto di vista sull'apparire del mondo alla coscienza: la religione

[...] consiste nel vedere, avere e possedere Dio direttamente nella nostra propria persona, e non in una estranea, con il nostro proprio occhio spirituale, e non con uno estraneo. Ciò però è possibile soltanto in virtù del *pensiero puro e autonomo*, poiché solo mediante esso si *diventa* una vera persona; è questo soltanto è l'occhio, al quale Dio può rendersi visibile. Il pensiero puro è la stessa esistenza divina; e viceversa l'esistenza divina, nella sua immediatezza, non è nient'altro che il pensiero puro⁸⁵.

La fede, in definitiva, è il corrispettivo religioso (nell'accezione pratica che abbiamo messo in evidenza soprattutto in apertura) di quello che nel sapere – l'influenza reinholdiana anche questa non può non essere colta – è chiamato, per l'appunto, *pensiero puro e autonomo*. Intercede, dunque, anche tra la riflessione trascendentale e la fede un rapporto di vicendevole condizionamento: il pensiero riconosce la forma della fede e la toglie in quanto

⁸³ GA I, 9, pp. 115-128; DR, pp. 311-323. Un passo estremamente significativo, in grado di mettere in luce la relazione che Fichte rinviene tra il cristianesimo giovanneo e il nucleo della dottrina della scienza in quanto esistenza dell'essere è quello in cui Fichte avanza il parallelismo tra il *Logos* del Prologo e la ragione (o sapienza); conclude Fichte la sua analisi affermando: «Ora questo essere presso Dio o, secondo la nostra espressione, questa esistenza, è inoltre caratterizzato come Logos o Verbo. Come si potrebbe esprimere più risolutamente che esso è la rivelazione e manifestazione chiara e comprensibile per se stessa di Dio, la sua espressione spirituale [...]» (GA I, 9, p. 119; DR, p. 316). Si veda anche la lezione VII dei *Grundzüge*, dedicata al confronto tra il cristianesimo giovanneo e quello paolino, al fine di evidenziare la superiorità e la purezza del primo (cfr. GA I, 8, pp. 268-280; TF, pp. 185-225. Non possiamo, per ovvie ragioni, soffermarci ulteriormente sulla lettura fichtiana del Vangelo giovanneo; per approfondimenti si vedano, tra gli altri, i seguenti studi: DANZ C. (1995); JIMÉNEZ-REDONDO, M. (2000); GHIA G. (2003), pp. 58-72; VALENTINI T. (2012a), pp. 166-169; IVALDO M. (2016a), pp. 127-146.

⁸⁴ GA I, 9, p. 63; DR, p. 253.

⁸⁵ GA I, 9, p. 69; DR, p. 259 (primo corsivo mio).

conoscenza realistico-fattuale dell'immagine dell'assoluto. In altre parole, se la religione vive immediatamente (Reinhold parla invece di un *Genuss*, non includendo in questo godimento il fattore conoscitivo, sia esso immediato o mediato) il nesso originario che congiunge il mondo a Dio, il sapere trascendentale, (ri-)costruendo *liberamente* l'immagine di questo stesso nesso, diviene la restituzione argomentativa e discorsivo-genetica della forma spontanea di quell'autocoscienza implicita già nella religione. È cioè la presa di coscienza mediata dell'immediatezza dell'unione del finito con l'infinito e della *Sensucht nach dem Ewigen* con cui il fenomeno si riempie di senso⁸⁶.

2. FILOSOFIA E VITA: IL FINE DEL SAPERE E L'AGIRE

1. Reinhold sul fine teoretico del realismo razionale

Colonne portanti del sistema reinholdiano divengono il carattere originario della fede e l'origine divina della libertà: la creazione del sapere non deve assolutamente entrare in corto circuito con il *Realgrund* dell'esistenza, il reale propriamente detto. Se il saggio sulle *Paradoxien* e il *Sendschreiben* sono caratterizzati da un'intrinseca oscillazione tra la difesa della speculazione e la messa in evidenza della certezza reale, fattuale (*wirklich*) o «naturale», del *Glauben an Gott* nel *Gewissen* (ecco perché, tra le altre ragioni già esposte, parliamo ancora di un'«ontologia minimale?»), nei *Beyträge* questa tensione viene risolta, come in questa sede ci proponiamo di mostrare, a mezzo di una rinnovata e più esplicita delimitazione dei compiti del sapere filosofico.

Orbene, già nei testi del 1799 emerge la tesi per cui l'agire nella fede è già sempre un agire morale, un agire libero perché risponde alla voce del *Gewissen*; nelle *Paradoxien* ad esempio leggiamo:

La REALTÀ [*Wirklichkeit*] di questa fede [...] è chiara per la coscienza morale attraverso se stessa, la quale, *dovendo chiarire a se stessa ciò che pensa*, procede già sempre da questa fede. Perciò, questa fede chiarisce sia la *realtà* [*Wirklichkeit*], nella misura in cui *essa è indipendente dalla libertà finita, sia l'intera natura, in quanto quintessenza di tutte le cose finite, persone e cose, come l'operato di Dio*, e deve la *sua fede in Dio* non a se stessa, ma *solo a Dio*. È *Dio* che dà alla persona la realtà che essa può e deve [*kann und soll*] usare solo con la libertà e a partire dalla libertà, ma che non può *produrre*. *La voce di Dio* è anche la richiesta della coscienza morale che richiede ogni libera azione. È lei che *chiama la natura in me* e fuori di me *all'esistenza* e che mi *eleva* al di sopra della mera natura attraverso la mia autocoscienza, che mi *chiama* verso un essere *superiore* attraverso la libertà, alla *somiglianza con Dio*. Avendo Dio *davanti ai nostri occhi* nella fede, *solo la realtà* [*Wirklichkeit*] *che è la sua opera*, è il fondamento della nostra fede in Lui⁸⁷.

⁸⁶ Ci rifacciamo alla suggestiva lettura di Moretto in: DR, pp. 60 ss.

⁸⁷ PARADOXIEN, pp. 110 ss.

L'agire secondo le richieste della convinzione pratica è l'unico modo che il finito ha per esperire *concretamente* l'origine divina dell'essere e per rispondere alle richieste della coscienza morale: nel *Gewissen* in quanto tale, chiarisce Reinhold (potremmo dire fichtianamente), non è contemplata nessuna conoscenza, ma solo la fede in Dio che si traduce nel tendere del finito all'infinito, ovvero nel compimento dell'azione morale con cui l'agire umano si approssima a quello di Dio⁸⁸.

Nel *Sendschreiben an Lavater und Fichte*, ancora più nitidamente, l'agire morale si configura come l'elemento – reale (*wirklich*), fatico e non artificiale – responsabile del passaggio dall'inquietudine della «fede umana» alla ritrovata quiete della «fede divina»: siccome la fede (la convinzione della coscienza morale) vive nell'agire e si nutre dello stesso, scrive l'autore:

Agendo in questa convinzione e a partire da questa convinzione la fede umana in Dio diviene divina, la coscienza morale opera come *coscienziosità* e la nostra *libertà* viene *realizzata in Dio* e Dio *nella* nostra libertà. [...] Ogni agire presuppone la fede oggettiva e viene *al tempo stesso* presupposto da essa per la sua unificazione con quella soggettiva. *Entrambi i presupposti* sono in se stessi solo *un unico e medesimo presupposto*: la loro inscindibile unificazione costituisce l'*essenza*, *il concetto fondamentale*, *il supremo*, e perciò non ulteriormente concepibile, *principio* della *fede* vivente reale. Il come e il perché quei due presupposti siano assolutamente uno sta oltre la coscienza morale, oltre cui non va nessuna convinzione naturale, non speculativa e da cui muove ogni sano sapere speculativo. Solo questo è quanto sa il credente: egli non può agire così senza credere in Dio e non può credere in Dio senza agire così, e questo egli lo sa soltanto in quanto crede e agisce così. Come la fede umana mediante l'agire descritto passa in quella divina, così assume il carattere di quest'ultima: ora essa esclude il sospetto verso ogni dubbio e giudica se stessa e l'agire che ne nasce interamente dal punto di vista della fede divina. Ora essa può ritenere se stessa nulla di meno che *rivelazione* di Dio e la *libertà* che agisce in essa e a partire da essa nulla di più che *un dono di Dio*⁸⁹.

La fede possiede la forma di un sapere originario già vivente e operante prima della produzione di qualsiasi sapere derivato: lo abbiamo visto, la fede corrisponde a una *Ueberzeugung* che precede, avviandola, la *philosophische Zeugung*. La filosofia è e resta un'attività scientifica e artificiale atta alla creazione di concetti, che mai andranno ad indentificarsi con il *Realgrund*, Dio, a cui è riservata una certezza inconfutabile. La fatticità della fede in Dio, afferma a più riprese Reinhold, è inspiegabile, quindi indimostrabile attraverso una determinata “verità” costruita. La realtà del *Glauben* è attuabile esclusivamente nell'agire concreto e quando questo agire è libero – nel senso che trova la sua radice nella libertà divina – allora è anche necessariamente *coscienzioso* (*gewissenhaften*) perché sorge dal *Gewissen*. È per questo che, come abbiamo visto nel capitolo storico, Reinhold, rivolgendosi a Fichte,

⁸⁸ Cfr. *ivi*, p. 109.

⁸⁹ SLF, p. 25 ss.

sottolinea che «quell'infinito reale, assolutamente inconcepibile, *con il quale* attraverso il *sentimento etico-religioso* trovo unificata *indivisibilmente* la mia libertà come un finito e al quale *credo* con la coscienza morale, non può mai più trovarsi in quel sapere, con il quale viene stabilito soltanto un *finito all'infinito*»⁹⁰. La fede, in quanto reale e originariamente costitutiva della certezza naturale umana, dell'essere umano in quanto essere umano e non in quanto – eventuale – filosofo, può essere solo vissuta: la speculazione non toglie e non aggiunge nulla alla certezza della convinzione della coscienza morale. La filosofia, in definitiva, non possiede un ruolo decisivo nell'azione, sia essa coscienziosa o meno.

La rivisitazione in chiave “real-idealistica” della dottrina platonica delle idee, da noi già richiamata, si rivela funzionale alla messa in evidenza di una specifica relazione tra vita e filosofia, o, che è lo stesso, tra le convinzioni «naturali» del sano intelletto umano e quelle artificiali della ragione filosofante: Valenza chiarisce perfettamente che l'analogia reinholdiana tra l'anima platonica e la ragione filosofante si basa sul fatto che l'astrazione filosofica viene accidentalmente e incomprensibilmente interrotta e portata alla realtà dell'azione pratica, così come l'anima nella metafisica di Platone cade dal mondo delle idee a quello materiale a causa dei suoi limiti ontologici⁹¹. Lo spirito finito ha un'origine divina, ma, in quanto finito, è diverso ontologicamente da Dio che è infinito; le idee dello spirito finito sono frutto del *Nachbilden* (non necessario) prettamente umano. Reinhold mette in luce la diversità essenziale della materia e della forma, definendo quest'ultima la vera essenza della materia e l'originarsi delle idee la vera essenza della forma. Gettando le fondamenta del nucleo della dottrina che sarà esposta nei *Beyträge*, l'autore afferma che le idee e le cose sono in parte simili e in parte differenti⁹².

Ebbene, ancorché le argomentazioni fin qui trattate siano il frutto dello sforzo reinholdiano di difendere Fichte, in realtà esse preparano il terreno per il successivo sviluppo del realismo razionale, il quale nasce con l'intento non di creare filosoficamente le convinzioni morali e religiose del senso comune, ma con quello di confermare e *conoscere* la loro origine che è, al contempo, il loro contenuto. Sicché la domanda rimasta aperta negli scritti sull'*Atheismusstreit* trova una risposta non nel tentativo di mediare filosoficamente i diversi approcci tra soggetto e oggetto, ma nel ripensare sul piano onto-logico e fenomenologico la loro relazione. Non siamo, tuttavia, neanche in questo caso di fronte a un radicale cambio di prospettiva, bensì assistiamo alla ridefinizione del compito della filosofia

⁹⁰ Ivi, p. 93.

⁹¹ Cfr. VALENZA P. (2012), pp. 361-365.

⁹² Cfr. PARADOXIEN, pp. 102-105.

come scienza universale. Possiamo anticipare che *la fine* del sapere va a convergere con *il suo fine*. Vediamo in che senso.

1. *Il significato del pratico*

Nel capitolo precedente abbiamo evidenziato come con l'*analisi filosofica*, secondo Reinhold, sia possibile fondare un monismo epistemologico in grado di cogliere la relazione originaria tra identità e molteplicità. Parallelamente, è emerso come il ricorso al concetto di *Anwendung* instauri in ambito fenomenologico un rapporto di co-dipendenza tra la manifestazione di Dio nella natura e la sua comprensione filosofica. In altre parole, l'istanza fenomenologica della filosofia apre a una dimensione auto-riflessiva del pensiero assoluto sul piano della sua applicazione. Il recupero, forse inconsapevole, di una forma di trascendentalismo pone l'identità e la molteplicità in un legame co-inclusivo di interdipendenza, secondo cui il pensiero come pensiero e la sua applicazione si condizionano vicendevolmente. Quello che con Ahlers abbiamo chiamato *weicher Monismus*, un monismo cioè che mantiene le differenze, si riflette, secondo noi, anche nella relazione che va progressivamente instaurandosi tra la filosofia in quanto conoscenza del vero originario e la vita in quanto, per dir così, messa in atto inconsapevole di quella (non-) conoscenza, o per dirla *à la Reinhold*, di quel godimento del pensiero originario insito nella fede.

La fatticità della fede rimanda alla relazione tra *Wirklichkeit* e *Realität* sui cui si fonda il realismo razionale, nella misura in cui la *Wirklichkeit* della fede include in sé la *Realität* del principio come suo presupposto. Da questa prospettiva, il primo compito della filosofia è esclusivamente quello di fondare la realtà della conoscenza e il secondo è quello di mostrare (attraverso l'*analisi*) che la natura è la manifestazione immediata di Dio. Tra i compiti del sapere non rientra quello di condurre gli esseri umani ad agire moralmente. Sviluppando ulteriormente le conclusioni del *Sendschreiben*, nelle quali emerge la preoccupazione reinholdiana sul fatto che l'idealità raggiunta dalla speculazione (in particolare quella fichtiana) possa obliare la realtà della fede e dell'agire umano, nei BLU la differenza tra sapere e agire, tra filosofia e vita, viene resa ancor più trasparente attraverso la confutazione delle sedicenti filosofie pratiche. In particolare, si chiede Reinhold:

Non dovrebbe essere evidente che in filosofia, prima della risoluzione del suo primo compito, o prima del comprovato riconoscimento della realtà della conoscenza in generale, non è possibile alcuna distinzione verificabile tra un carattere teoretico e uno pratico della conoscenza?⁹³

⁹³ BLU V, p. 161. Il saggio in questione dal titolo *Ueber den sogenannten praktischen Realismus in der Philosophie* (ivi, pp. 161-169) si concentra sull'impossibilità di fondare un "realismo pratico" e ha come principali bersagli polemici Kant, Fichte, Bouterwek e Rückert. Per approfondimenti sulle critiche reinholdiane agli ultimi due

La risoluzione del primo compito della filosofia, lo abbiamo visto in precedenza, porta con sé la necessità di assolvere il suo secondo compito, cioè quello di distinguere il fenomeno dalla parvenza attraverso quella che abbiamo chiamato fenomenologia razionale: la filosofia ha a che fare dapprima con l'indeterminato e poi con il determinato, ma non con l'agire. La prassi non è condizionata dalla teoresi, perché, se così fosse, l'esser uomo verrebbe subordinato all'esser un "filosofo di mestiere". Il fatto che la conoscenza possa e debba essere pratica è, secondo Reinhold, l'ennesimo inganno del trascendentalismo. Il problema principale consiste nella confusione che è stata fatta a proposito del concetto stesso di "pratico": Kant, nello specifico, avrebbe utilizzato i postulati della ragione pratica come "tappabuchi" (*Lückenbußer*)⁹⁴ del sapere filosofico per cercare di giustificare (invano) una fede razionale non dimostrabile teoreticamente. Nel criticismo teoretico e pratico rimangono in opposizione, mentre la filosofia fichtiana, in modo ancor più problematico, parte dalla loro identificazione; in entrambi i casi, la soggettività teoretica conduce alla pura autonomia pratica di stampo psicologista: in questo modo la volontà diviene mero arbitrio (*Willkür*) a causa dell'assenza di un principio supremo cui ricondurre l'azione⁹⁵.

In filosofia è sfumata la separazione tra conoscere e volere e la pura conoscenza è stata riportata a un «mero, schietto *fare*»⁹⁶, che, dal punto di vista trascendentale (quindi empirico e psicologista), dovrebbe assicurare la verità e la realtà di ciò che viene conosciuto, ma di cui il soggetto pensante (e a un tempo agente) è l'unico garante. A partire da queste premesse, conoscere e volere sono distinti solo per la coscienza comune. Il filosofo trascendentale si è auto-incoronato a soggetto assoluto, dimenticando la sua vera natura. Ma, chiarisce il nostro,

Senza questa *distorsione* artificiale di questi concetti da cui solo pochissimi nell'attuale pubblico filosofico sono rimasti del tutto indenni, sarebbe evidente tra i filosofi che *l'agire umano*, nel vero significato di questa espressione, consiste solo nell'*attività della volontà*, che non è affatto *conoscenza*, ma nella misura in cui è e può essere solo un'azione *secondo* convinzione o *contro* convinzione – presuppone sempre *conoscenza*⁹⁷.

autori menzionati rimandiamo sia al saggio dedicato specificatamente a Bouterwek che precede quello che ci interessa in questa sede (cfr. *ivi*, pp. 149-160) sia alle rispettive note del commentario (cfr. RGS 7/2, in particolare le note dalla n. 151 alla n. 161 al quinto quaderno, alle pp. 931 ss.).

⁹⁴ Il termine *Lückenbußer* (tappabuchi) in riferimento all'idea di Dio nel criticismo kantiano è sicuramente ripreso da Jacobi: lo troviamo sia nel saggio jacobiano nel terzo quaderno dei *Beyträge* (cfr. BLU III, pp. 34 ss; SK, p. 95) sia nell'*Epistola sulla filosofia kantiana* del 1791. Per approfondimenti si vedano: IMPERATO L. (2012), p. 73; TARLI S. (2020), pp. 33 ss.

⁹⁵ Cfr. BLU II, p. 113.

⁹⁶ BLU V, p. 162.

⁹⁷ *Ivi*, p. 163.

È questo il punto focale della comprensione reinholdiana del pratico. La volontà non si deduce dal conoscere a partire dalla sua identificazione con il sapere. Al contrario, una conoscenza originaria è già presente nella volontà: si tratta della convinzione del *Gewissen*, per cui si agisce moralmente allorché si accoglie la voce della coscienza morale e immoralmente qualora la si ignori. Il pratico, allora, ha a che fare con la sola volontà che è condizione e risultato della vita reale, ha a che fare cioè con l'azione effettiva compiuta – secondo o contro convinzione – nel mondo, senza il bisogno di ricorrere a filosofemi idealistico-soggettivi: il sapere non è condizione della volontà, così come la volontà non è condizione necessaria del sapere filosofico. Se questo fosse chiaro, secondo Reinhold, si converrebbe che «la filosofia, nella sua essenza, è solo *conoscenza del conoscibile* in quanto tale, quindi essenzialmente *teoretica*; il conoscibile, di cui essa determina la conoscenza fondata, può ora riguardare la *volontà* – o la *conoscenza* stessa, o *oggetti*, che non sono né la *volontà* né la *conoscenza*»⁹⁸. La filosofia è quindi teoresi, sicché la prassi, che pur può interessare la conoscenza, non è di certo influenzata dai risultati di un sistema. Con pratico, in definitiva, non si può intendere la realtà, cioè il carattere interiore, della filosofia in quanto scienza universale, né tantomeno si potrebbe considerare una scienza reale l'applicazione della conoscenza filosofica nella vita⁹⁹.

Se in *Ueber die Paradoxien*, da “buon fichtiano”, Reinhold aveva tentato di giustificare il fine pratico del *Selbstdenken* speculativo¹⁰⁰, la scoperta del realismo di Bardili gli ha fatto comprendere che le convinzioni morali del (sano) intelletto naturale non devono essere prodotte né verificate dal sapere, ma è invero il secondo ad essere, per sua natura, necessariamente subordinato alle prime. Il realismo razionale, partendo dalla presupposizione del vero originario, concilia nel suo sorgere senso comune e metafisica. Da questo punto d'angolazione, secondo Reinhold il problema della filosofia è che, in particolar modo a causa di Kant e Fichte, è andato perduto il vero significato dell'agire reale (*wirkliches Handeln*) perché quest'ultimo o viene ricondotto a una fede razionale esclusa dal sapere o addirittura all'io puro come soggettività egoista ed empirica che si finge assoluta. Il volere è stato erroneamente identificato con la ragione pratica, la quale, invece, «può essere solo la *funzione* della ragione nel [...] volere»¹⁰¹. L'agire reale, concreto, effettivo è il segno di riconoscimento esclusivo dell'essere umano: egli, attraverso la sua volontà, «*agisce nella natura*, tutto il resto *opera [wirkt]*, senza agire»¹⁰². Non esistono una ragione teoretica e una ragione pratica tra esse distinte: la ragione è il pensiero che è e resta nell'agire ciò che è in origine nel

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ Per approfondimenti si vedano le note 164-165 in: RGS 7/2, p. 933.

¹⁰⁰ PARADOXIEN, p. 60.

¹⁰¹ BLU V, p. 166.

¹⁰² *Ibidem*.

conoscere. Filosofare non è agire concretamente, non è cioè un'azione che deriva direttamente, meglio immediatamente (cioè in modo non mediato da astrazione e riflessione) da quelle che Reinhold aveva definito convinzioni naturali (sia teoretica sia pratica). Tuttavia, anche il sapere filosofico può essere abitato da una dimensione definibile morale, nella misura in cui esso può caratterizzarsi per il tendere (*das Streben*) alla fondazione della realtà della conoscenza e per la decisione (*Entschluß*) di accogliere questa tensione verso il reale:

[...] l'unica cosa, che nel filosofare può essere e chiamarsi *azione*, è quel tendere e quella decisione, nella misura in cui essi si condizionano vicendevolmente, e nella misura in cui il cercare e il trovare il fondamento assoluto della realtà della conoscenza è da essi condizionato *in un individuo in quanto tale*¹⁰³.

Se caratterizzato dalla tensione di un certo individuo (che può, ma non deve necessariamente, essere filosofo) verso l'infinito e dalla ricerca (e salvaguardia) del suo *Realgrund*, il sapere può dirsi caratterizzato da un'azione, secondo lo stesso principio per cui l'essenza della filosofia può coincidere con quella della religione. Non si tratta però di una loro totale identificazione, né tantomeno di considerare il sapere condizione dell'agire o viceversa, bensì – ancora una volta – del riconoscimento all'interno del sapere di una dimensione altra di cui il mondo è manifestazione, dimensione di cui la fede si nutre e che, se non trascurata, conduce all'azione retta secondo convinzione. Infatti, l'agire reale («l'agire reale, nella cosiddetta *vita reale* comune»¹⁰⁴) è un'altra cosa: esso è influenzato e condizionato dalla particolare individualità di un essere umano e presuppone una forma di conoscenza già sempre disponibile: «questa conoscenza è, *fiintanto che* è individuale e secondo la sua essenza *concreta* [...], vera attraverso l'agire»¹⁰⁵. Ebbene, il compito della filosofia consiste a quest'altezza nel chiarire la natura e l'oggetto della conoscenza suddetta: l'individuo agente non possiede una conoscenza distinta del vero originario, il credente ne ha una conoscenza chiara, ma ancora indistinta, mentre il filosofo avverte l'insufficienza e l'incompletezza della conoscenza a livello della fede e tende alla fondazione del sapere, di quella conoscenza *chiara e distinta* «che si chiama filosofare e che è determinata non tanto dalla presenza di quella fede quanto piuttosto dalla consapevolezza [*Bewußtsein*] della sua inadeguatezza nell'individuo che filosofeggia»¹⁰⁶.

¹⁰³ Ivi, p. 167.

¹⁰⁴ Ivi, p. 168.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ Ivi, p. 169.

2. *Senso comune, speculazione, filosofia*

Ora, a una lettura superficiale, potrebbe sembrare che vita e filosofia, in quanto programmaticamente distinte, non trovino un punto d'incontro. Tuttavia, osservando più a fondo la teorizzazione reinholdiana del rapporto tra senso comune e ragione filosofante, si comprende che se da un lato il senso comune può escludere la filosofia, dall'altro questa, è chiaro, non può che prendere le mosse dalle certezze del senso comune. La relazione che si instaura è affine a quella che abbiamo rilevato tra l'essere in sé e il fenomeno, una relazione che mantiene le differenze a partire dalle quali il sapere può considerarsi reale. I risultati della fenomenologia del realismo razionale permettono, secondo Reinhold, di definire la natura della ragione propriamente detta.

L'autore distingue il sano intelletto (*gesunder Verstand*) dal volgare senso comune (*gemeiner Verstand*), collegandoli e ponendoli in un legame di condizionamento reciproco, rispettivamente alla ragione filosofante (*philosophierende Vernunft*) e alla ragione speculativa (*spekulierende Vernunft*). In un saggio del sesto quaderno dedicato a questo¹⁰⁷, Reinhold propone 56 proposizioni con cui, ripercorrendo i risultati della fenomenologia, sviluppa dal punto di vista teorico la jacobiana critica della ragione, radicalizzandone le premesse. Secondo Reinhold, la ragione è la facoltà che permette di distinguere tre livelli differenti di realtà, cioè l'essere in sé, il fenomeno e la parvenza, livelli di comprensione soggettiva del reale tra essi distinti nella loro connessione, o connessi nella loro distinzione. L'intelletto è invece la capacità di distinguere l'essere in sé dalla parvenza, ma non sembra essere in grado di procedere alla definizione del fenomeno *sensu stricto*. Ora, senza ripercorrere le numerose definizioni dell'autore, ciò che ci interessa particolarmente è la, definitiva e più trasparente, messa in luce dell'essenza della filosofia. La *Philosophie, als solche* viene differenziata dalla mera speculazione. Il binomio disgiuntivo filosofia-speculazione è quello, peraltro, che dà il titolo al carteggio con Bardili che, come ben sappiamo, si concentra sull'essenza della filosofia e la non-essenza della speculazione¹⁰⁸.

Qual è, in definitiva, il discrimine tra filosofia e speculazione? È il loro punto di partenza: se il sapere sorge dal *sano* intelletto, ovvero quello consapevole del rapporto tra essere e apparire (al netto dei risultati del *Sendschreiben*, potremmo definirlo l'intelletto dell'uomo coscienzioso), allora la filosofia diviene conoscenza chiara e distinta, quindi vera filosofia; se invece il sapere si avvia con la confusione onto-fenomenologica dei piani, che caratterizza

¹⁰⁷ Cfr. *Ueber das Verhältnis des gesunden Verstandes und der philosophierenden Vernunft zum gemeinen Verstande und zur spekulierenden Vernunft* (BLU VI, pp. 223-250).

¹⁰⁸ Cfr. ad esempio: BR, pp. 250 ss.

l'intelletto volgare (o l'uomo non coscienziioso), ciò che risulta è mera speculazione che coincide con quel tentativo di conoscenza che, però, sovrappone rappresentare e pensare¹⁰⁹.

Al contrario, il completamento dell'*analisi*, attraverso il quale il rappresentare si mostra nella sua struttura subordinazione al pensare, permette secondo Reinhold di conoscere il reale per quello che è e, conseguentemente, di comprendere la destinazione finale dell'umanità. Reinhold afferma che

Il *realismo razionale* spiega l'intera destinazione, il *fine ultimo* e la *vera, immortale*, essenza dell'essere umano in quanto tale: che egli consapevolmente e volontariamente [*Wissend und Wollend*] rende valido ciò che è la destinazione, il fine ultimo, la vera essenza eterna della *natura*, e ciò che anche gli individui senza ragione, ma senza conoscenza e volontà, devono realizzare, cioè la *rivelazione di Dio nella natura*¹¹⁰.

Nel realismo razionale non c'è quindi spazio per una speculazione che non intende *conoscere* – perché di base non la *riconosce* – la manifestazione di Dio nella natura; allo stesso modo nessun agire che non parta da questa conoscenza (sia essa indistinta, chiara o chiara e distinta), cioè nessun agire che non abbia la manifestazione di Dio come fondamento e scopo (*Grund und Absicht*), può esser considerato morale. Anche da una prospettiva tutta pratica, l'ontologia minimale presente nel *Sendschreiben an Lavater und Fichte* viene ulteriormente sviluppata. Lì la distinzione tra filosofia e speculazione ancora *in nuce* aveva condotto Reinhold a delimitare molto il campo d'indagine della filosofia mettendo in risalto la verità innegabile contenuta nella convinzione della coscienza morale; la tensione, pertanto, era sbilanciata verso il realismo del sano intelletto naturale¹¹¹. Nei *Beyträge* il contenuto delle convinzioni naturali viene reso l'oggetto della conoscenza filosofica *tout court*. Collocandoci nel mezzo tra le osservazioni di Valenza, che riconosce nel realismo razionale il tentativo di una conoscenza metafisica, e quelle di Di Giovanni, secondo il quale Reinhold rimarrebbe dall'inizio alla fine della sua riflessione un filosofo del senso comune in ambito pratico¹¹², potremmo considerare la dottrina realistica elaborata da Reinhold come una sorta di, per dir così, “realismo alla seconda”, un realismo filosofico che include in sé, nel tentativo di

¹⁰⁹ BLU VI, p. 244.

¹¹⁰ Ivi, p. 247.

¹¹¹ La seconda lettera a Fichte contenuta nel *Sendschreiben* si conclude con queste parole: «Egli perciò crede come uomo, con *Jacobi*, che senza quel sentimento il suo *puro sapere* non solo sarebbe PURA *speculazione*, cosa che *soltanto* può essere comunque, ma anche VUOTA *speculazione*, cosa che non *deve* essere affatto» (SLF, p. 113).

¹¹² Cfr. VALENZA P. (2003a), p. 156; DI GIOVANNI G. (2004). In particolare, Di Giovanni, anche in relazione alla ricerca reinholdiana del punto di vista intermedio, scrive: «Reinhold hatte das theistische, im Prinzip immer noch rationalistische Universum der Popularphilosophie nie verlassen. Selbst dort nicht, wo er versucht hatte, es mit Unterscheidungen der kritischen Philosophie zu vereinbaren, die der Popularphilosophie widersprachen, oder es mit Fichte Methode in Einklang zu bringen. Jegliche Anpassung von Fichtes Wissenschaftslehre an Reinholds Unternehmen war jedoch prinzipiell nicht möglich» (ivi, p. 391).

spiegarlo, quello del sano intelletto naturale, in cui sano coincide, appunto, con credente. Naturalmente, non può esser trascurata o dimenticata la rigorosa formazione religiosa cattolica di Reinhold che rappresenta, soprattutto in merito alla filosofia pratica, la lente con cui il filosofo da un lato interpreta le dottrine con cui è entrato in contatto e dall'altro elabora il proprio sistema. Allo stesso modo, però, non può esser messo da parte, come ci fa notare in particolare Ferraguto¹¹³, l'interesse reinholdiano per l'idealismo fichtiano che, come abbiamo visto, lo conduce inizialmente all'idea di una sua possibile conciliazione con il realismo logico di Bardili per fondare un «idealismo razionale». L'idealista, chiariva il filosofo austriaco nella prima lettera del *Briefwechsel*, conosce la verità in astratto, ri-costruendola, mentre il realista conosce la verità solo nel concreto e la riporta attraverso il riconoscimento e l'applicazione a livello solo formale del pensiero puro. Il realismo razionale, sin dal suo principio, vuole dunque essere una filosofia sistematica che non trascuri il «sentimento della verità» innato nell'uomo, ma che al contempo sia in grado di pensare questo stesso sentimento: la filosofia di Jacobi insegna a sentire, l'idealismo trascendentale ad astrarre e rappresentare e il realismo logico a pensare¹¹⁴. Quello che Reinhold tenta di costruire nei *Beiträge*, in definitiva, è un sistema che abbia come inizio il *Gefühl der Wahrheit*, il quale deve essere però messo a disposizione della conoscenza attraverso l'astrazione e la riflessione e pensato mediante la sua riconduzione al *pensare, in quanto pensare*¹¹⁵. Il *dritter Standpunkt* del *Sendschreiben an Lavater und Fichte* si rivela, al netto delle nostre riflessioni sull'ontologia e la fenomenologia, una sorta di *vierter Standpunkt*, un quarto punto di vista che intende superare dialetticamente i limiti della filosofia della fede di Jacobi, dell'idealismo trascendentale di Fichte (e del conseguente sistema dell'indifferenza schellingiano), ma anche del realismo logico di Bardili da cui s'ispira in prima battuta.

In una tale prospettiva, quello che in questa sede ci chiediamo è se nel realismo razionale siamo di fronte a un vero e insormontabile dualismo tra filosofia e vita. Sebbene appaiano nettamente distinte, esse sono in realtà inserite in una relazione – definibile includente dal punto di vista filosofico ed escludente da quello del senso comune – armonica che si stabilisce a partire dall'impossibilità del filosofo di dimenticare la sua umanità, dunque dall'impossibilità di creare e produrre filosoficamente ciò in cui egli, in quanto uomo, crede. Parafrasando il Fichte della *Erste Einleitung*, anche secondo Reinhold, in un certo senso, la filosofia che si sceglie dipende dall'uomo che si è¹¹⁶. Il filosofo, sebbene arrivi inevitabilmente a farsi

¹¹³ Cfr. in particolare FERRAGUTO F. (2018) e ID (2020b).

¹¹⁴ Cfr. BR, pp. 80-84.

¹¹⁵ Si veda anche l'introduzione al quinto quaderno, in particolare: BLU V, pp. XVI-XX.

¹¹⁶ Cfr. GA I, 4, p. 193; PSI, pp. 18-19 (*Supra*, p. 150).

domande sull'esistenza di Dio, deve fare dei passi indietro verso la sua umanità, umanità fondata nella coscienza morale in cui penetra la «voce di Dio». Il rapporto tra filosofia, senso comune e speculazione è, quindi, dialettico. Scrive infatti Reinhold:

Filosofia, intelletto comune, quando è sano, e speculazione si relazionano tra loro come essere in sé, fenomeno e parvenza. Così come per la ragione umana non c'è nessun essere in sé senza fenomeno e senza parvenza da dissolvere da esso, non c'è per la stessa neanche nessuna filosofia, senza sano intelletto comune, e senza speculazione¹¹⁷.

La filosofia ha dunque un effetto, certo di natura strettamente teoretica, sull'intelletto comune, perché lo libera dalle sue illusioni inevitabili e dalla pericolosità e vuotezza della mera speculazione fine a se stessa che nasce da quelle stesse illusioni: osservando bene la triade, si evince che la filosofia è legata all'essere in sé, l'intelletto comune al solo fenomeno e la speculazione alla parvenza, all'errata modalità di comprensione del fenomeno scambiato con l'essere in sé. Differentemente, risulta altresì chiaro che per Reinhold la teoria non ha effetti sulla prassi, perché la vera filosofia – che non sia, per l'appunto, speculazione – è già il risultato di una conoscenza chiara del vero originario, la quale, essendo contenuta dappprincipio nel *Glauben des Gewissens*, conduce “naturalmente” ad agire rettamente. In ultima analisi, teoria e prassi, anche se operano effettivamente in due ambiti che Reinhold distingue in modo apparentemente netto – rispettivamente nella scienza e nella vita reale – sono invero in relazione.

In conclusione, però, non possiamo che proporre una riflessione che, seppur non incontri direttamente i nostri interessi, si rivela estremamente utile per rileggere con occhi diversi i *Beiträge*, o più in generale i testi collocabili all'interno del realismo razionale. Come nel caso della scelta della parola *Überzeugung*, della spiegazione della funzione e del significato dell'*analisi*, della chiarificazione dei concetti di identità e non-identità, o ancora delle diverse distinzioni interne all'ambito fenomenologico, dalla lettura degli scritti reinholdiani emerge una sempre più evidente attenzione nell'utilizzo di parole precise e specifiche e di digressioni di natura etimologico-lessicale. La filosofia, secondo Reinhold, deve cercare l'essenziale nelle e delle parole utilizzate; occorre quindi costruire una conoscenza metafisica che non trascuri gli strumenti con cui la stessa viene costruita. Una sorta di metafisica a ritroso, una conoscenza del vero originario che sia in grado, come visto precedente, di giustificare gli strumenti teorici di cui si serve (la forma esterna del pensiero), strumenti tra i quali, inevitabilmente, rientra anche il linguaggio nella sua determinazione del pensiero. Questo

¹¹⁷ BLU VI, p. 249.

particolare interesse ci conferma che Reinhold non è mai stato effettivamente d'accordo con Bardili sul rapporto tra pensiero e linguaggio (come già accennato nella prima parte del lavoro)¹¹⁸, vieppiù ci suggerisce che la successiva svolta linguistico-sinonimica atta a purificare la scienza filosofica dai fraintendimenti linguistici sia, ancora una volta, l'unica soluzione possibile per trovare finalmente quella *Philosophie ohne Beynamen* – senza ulteriori appellativi proprio perché non ne abbisogna, dal momento che la sua essenza e il suo compito vengono universalmente riconosciuti e non più fraintesi – che è stata al centro della ricerca reinholdiana sin dai suoi esordi¹¹⁹.

2. *Fichte sul fine pratico della dottrina della scienza*

Ci ritroviamo, in quest'ultimo paragrafo dedicato al pensiero fichtiano, a tirare le somme delle diverse intersezioni tematiche che hanno costituito il nostro lavoro e attraverso le quali, per via della sua stessa con-figurazione, abbiamo necessariamente prefigurato il *fine* della dottrina della scienza.

L'apertura, meglio il dischiudersi, dell'orizzonte religioso in seno all'esercizio della riflessione trascendentale che abbiamo incontrato nel terzo libro della *Bestimmung des Menschen* ci fa comprendere come l'apparentemente inconciliabile iato tra vita e filosofia su cui Fichte si concentra negli scritti subito successivi all'*Appello al pubblico* non possa rappresentare la risposta definitiva alla domanda del rapporto tra teoria e prassi. Infatti, il riporre la certezza non più, come nella *Grundlage*, nell'io, bensì nell'*ordo ordinans*¹²⁰, costringe il filosofo a ripensare la relazione tra il principio e la sua manifestazione nel sapere, quella relazione tra essere ed esistenza su cui si fonderà la teoria del sapere-immagine¹²¹. La frattura tra vita e filosofia, come vedremo, si mostrerà nel suo carattere fattuale, sicché avrà da esser compresa e dedotta geneticamente. In una tale prospettiva, possiamo considerare, arrivati a questo punto, le prime risposte fichtiane alle sollecitazioni di Jacobi e Reinhold come il terreno preparatorio per una elaborazione più profonda non solo della filosofia trascendentale in

¹¹⁸ Cfr. Supra, pp. 91 ss.; BR, p. 248; VERSUCH 1806, pp. V ss.

¹¹⁹ Cfr. VERSUCH 1806 pp. 66 ss. Per approfondimenti sulla svolta linguistica della filosofia di Reinhold a partire dalla domanda sul rapporto tra pensiero e linguaggio, domanda che, secondo lo studioso, costituisce uno dei principali *Leitmotive* della riflessione reinholdiana tutta, rimandiamo a: BONDELI M. (2018c). In particolare, nella nota 7 dello studio sono riportate in ordine cronologico tutte le maggiori ricerche sul tema a partire dal 1930 fino al 2015 (cfr. *ivi*, p. 118). Tra queste, particolarmente rilevante per i nostri interessi è VALENZA P. (2003b).

¹²⁰ Cfr. l'*Introduzione* di Cesa alla sua traduzione della *Bestimmung des Menschen* (BM, pp. XXXIV ss.).

¹²¹ In un recente articolo, Giovanna Sicolo, con cui siamo d'accordo, ha mostrato a partire dalle riflessioni di Pareyson come nel progressivo perfezionamento della teoria del sapere in quanto immagine dell'assoluto (la cui prima formulazione più chiara, per la studiosa, si trova nell'*Anweisung*) sia possibile rintracciare la trasformazione della dottrina della scienza in una dottrina della vita – cfr. SICOLO G. (2021).

generale, ma anche, e soprattutto, per una giustificazione – da un punto di vista pratico – dei suoi strumenti teorici e della necessità (incondizionata, perché guidata dal *Sollen*) della sua *esistenza*. Nelle prossime pagine cercheremo allora di enucleare i principali momenti della ridefinizione del ruolo (attivo) che la filosofia acquisisce nella vita.

Abbiamo già visto brevemente nella parte storica che, nel *Fragment*, in *Richiami, risposte, domande*, o ancora nella *Lettera Privata*, Fichte mette l'accento ripetutamente sull'importanza di non considerare la dottrina della scienza come un sostituto o addirittura come il principio della vita; «la filosofia» - chiarisce Fichte – «non forma la vita, ma insegna soltanto a vederla [...] mediante il risveglio dei veri impulsi sovrasensibili»¹²². In un primo momento, sembra che la filosofia abbia un valore solo teoretico nei confronti della vita:

*Ogni realtà sorge per noi determinata, espressamente, dal non filosofare, cioè dal fatto che o non ci si è mai elevati all'astrazione filosofica, o dalla sua altezza, si è ricaduti di nuovo nel meccanismo della vita; e viceversa, appena ci si eleva alla speculazione pura, questa realtà necessariamente scompare perché ci si è liberati di ciò su cui essa si fonda, dal meccanismo del pensiero. Lo scopo è la vita, e non certo lo speculare; quest'ultimo è soltanto un mezzo. E non è mai un mezzo il formare la vita, poiché esso se ne sta in un mondo totalmente diverso, e ciò che è destinato ad avere influenza sulla vita deve essere prodotto pure esso dalla vita. Il conoscere la vita è soltanto un mezzo*¹²³.

Se da un lato la filosofia è necessariamente legata alla vita, dall'altro lato la vita non è vincolata ai risultati della speculazione. Stanti così le cose, sembra che Fichte abbia accolto, senza rilevanti modifiche, la prima separazione reinholdiana tra vita e filosofia proposta negli scritti sull'*Atheismusstreit*, limitando il compito della dottrina della scienza alla sola sfera conoscitiva: la filosofia è il mezzo con cui conoscere la vita (che è lo scopo), e mai dev'essere a quest'ultima sovrapposta. La filosofia non ha la capacità di produrre nulla di reale, perché, per l'appunto, solo la vita lo è. Ancor di più, rifacendosi esplicitamente al saggio sulle *Paradoxien* (definendo la WL “la filosofia più recente”), nel *Sonnenklarer Bericht* leggiamo che la filosofia trascendentale ha come punto di partenza, oggetto e destinazione solo l'esperienza, quindi la vita concreta:

Nulla ha incondizionatamente valore e significato se non la vita; ogni altro pensiero, immaginazione, sapere ha valore solo in quanto si rapporta in qualche modo alla vita, parte da essa e in essa ha a sua volta la destinazione. Questa è la tendenza della mia filosofia. È la stessa di quella *kantiana*, che almeno su questo punto non viene da me negata; è la stessa di quella di un riformatore della filosofia contemporaneo a Kant, *Jacobi*, il quale, se volessi capirmi anche solo su questo punto, non eleverebbe più lamentele sul mio sistema. È pertanto la tendenza di tutta la *più recente* filosofia che capisce se stessa e sa in modo preciso cosa vuole¹²⁴.

¹²² GA II, 5, p. 124; DR, p. 195.

¹²³ GA II, 5, p. 118; DR, 192.

¹²⁴ GA I, 7, p. 194; SDS, p. 494.

Si fraintenderebbe la natura della riflessione trascendentale, se si pensasse che con essa sia possibile sostituire e produrre il «punto di vista della vita e del buon senso»¹²⁵. Essa rappresenta piuttosto un punto di vista esterno, distaccato da quello della vita da cui si eleva, e che, con tutta evidenza, non è strettamente necessario al vivere: «si può vivere, e *forse in piena conformità con la ragione*, senza speculare; si può infatti vivere senza conoscere la vita, ma non si può conoscere la vita senza speculare»¹²⁶. Solo il filosofo – qui, di nuovo, si può notare l’influenza reinholdiana – è in grado di far coesistere i due punti di vista, perché egli, nonostante sia immerso nella dimensione della vita, può porsi, a mezzo dell’astrazione e della riflessione, al di fuori della stessa. Dal momento che «ciò in cui si è immersi, e che ci costituisce, non può essere conosciuto»¹²⁷, il senso comune non conosce la vita, bensì la vive. La filosofia trascendentale, che non si pone immediatamente come una scuola di saggezza assume il compito (negativo e critico) di purificare l’abituale saggezza della vita da quell’eccedenza che essa contiene a livello epistemologico da una parte a causa di quella filosofia che, credendosi saggezza, è totalmente immersa nella vita (quindi non la conosce) e dall’altra a seguito del «wolff-baumgartismo, dominante immediatamente prima di Kant, [che] si poneva, in buona coscienza, dal punto di vista del pensiero comune e si proponeva nientemeno che di ampliarne la sfera e di produrre, con la forza dei suoi sillogismi, nuovi oggetti del pensiero naturale»¹²⁸.

Ebbene, quantunque filosofia e vita non debbano essere in contrasto, a quest’altezza dell’indagine fichtiana esse sono collocate all’interno di una relazione di determinazione ed esclusione reciproca. Ancorché lo sforzo di chiarire il rapporto tra filosofia trascendentale e vita sia sorto in sede di filosofia della religione, la soluzione iniziale proposta (che, già al netto dei risultati dei precedenti capitoli del nostro lavoro, possiamo definire ancora provvisoria) investirà, a partire proprio da questo momento della produzione fichtiana, il nucleo della dottrina della scienza nella sua dinamica, diveniente e inquieta sistematizzazione. Ad esempio, a chiosa della *WL 1801-1802*, Fichte ribadisce ancora che «la dottrina della scienza è distinta dalla vita, produce schematicamente nel pensiero la vita che è reale nell’intuizione»¹²⁹. Questa però, anche se non del tutto esplicitamente, pare corrisponde solo alla sua caratterizzazione “teoretica”; la *WL*, invece, come ben sappiamo, è sempre insieme

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ GA II, 5, p. 118; DR, p. 192 (corsivo mio).

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ GA II, 5, p. 112; DR, p. 189. Cfr. anche: GA III, 3, p. 337.

¹²⁹ GA II, 6, p. 324; SDS, p. 765.

teoretica e pratica. Infatti, la dottrina della scienza fa il suo ingresso nella vita già grazie all'«onesto sforzo di diffonderla [che è] esso stesso l'esercizio di uno scopo eterno e immortale», affinché la chiara visione «sia gettata nel flusso del tempo, col solo scopo che essa vi sia»¹³⁰, a prescindere dal fatto che venga compresa, riprodotta ed esercitata o meno. È allora nelle righe conclusive di quest'esposizione che, a parere di chi scrive, è possibile rintracciare l'intenzione fichtiana di approfondire, senza necessariamente stravolgerlo, l'intimo e profondo legame che la filosofia trascendentale intrattiene con la vita, con quello stesso vivere cioè che è e *diviene* il suo unico e insostituibile principio.

1. *Sapere trascendentale e sapere ordinario*

Abbiamo definito provvisoria la soluzione fichtiana basata sul principio di esclusione reciproca tra filosofia e vita perché, in particolar modo nella seconda esposizione berlinese del 1804 (abbiamo avuto modo già di accennarlo), le cose stanno in modo diverso. Siamo anche in questo caso di fronte a un'esigenza sistematica nata a seguito dei diversi fraintendimenti del principio e del fine della dottrina della scienza, quegli stessi fraintendimenti che hanno condotto Fichte al ripensamento, meglio alla più precisa determinazione, della struttura epistemologica del sapere fondata sul nesso assoluto-fenomeno.

Abbiamo degli indizi sulla tendenza fichtiana alla riunificazione della filosofia con la vita già nel *Privatissimum* del 1803, in cui l'assunzione consapevole (che oltrepassa quindi il sapere comune) del fenomeno come «nullità» non indica l'esito scettico e nichilistico della filosofia trascendentale, ma la sua convivenza con l'unità della «vita interiore» che si manifesta nel sapere puro¹³¹. Questa assunzione, sottolinea Rametta che conferma la nostra tesi, permette a Fichte «di pervenire a una rideterminazione del concetto stesso di *pratico*. L'attività della coscienza, che nella vita empirica si organizzava intorno alla realizzazione di scopi, dalla prospettiva più alta in cui si pone la WL appare subordinata ad una disposizione spirituale»¹³². È molto significativo come Fichte, a questo proposito, solleciti a lavorare su se stessi guardando a un principio superiore: il *bilden*, nell'accezione che abbiamo analizzato nel capitolo precedente – nel 1803 non ancora teorizzato – appare immediatamente legato al *sich-bilden*. Leggiamo infatti nel *Privatissimum*:

¹³⁰ GA II, 6, 324; SDS; p. 766.

¹³¹ Cfr. GA II, 6, pp. 365 ss.; PRV, pp. 130 ss.

¹³² Ivi, p. 67.

Il sapere della *nullità del fenomeno*, e dell'unica realtà del suo principio interno, della vita, è divenuto vivente e spinge meccanicamente solo chi abitualmente, di fronte agli urti e ai fastidi della vita, ripiega subito in sé e nel suo principio di vita, per vedere dov'è manchevole e cambiarlo, senza più riflettere e perdere tempo col fenomeno per cercare se esso sia qualcosa, o se di esso si possa fare qualcosa¹³³.

Possiamo considerare il *Privatissimum*, che è costituito da alcune brevi lezioni preparatorie al libero sviluppo della poc'anzi menzionata disposizione spirituale – quel senso trascendentale che abbiamo richiamato nel primo capitolo di questa parte – come il punto di snodo della ricerca fichtiana sulla relazione della filosofia con la vita, o nei termini della di poco successiva *WL 1804*², del sapere trascendentale con quello ordinario. Il percorso fenomenologico prima ascendente poi discendente ha permesso, infatti, di penetrare l'*Erscheinung* e di acquisire quell'*Erblickungskraft* di cui leggiamo nella XXIV lezione, cioè quella «facoltà di scorgere interiormente vivace» con cui viene posta la luce originaria come «un principio immediatamente vivente in sé»¹³⁴. Viene così compresa e legittimata la legge del figurare, quella legge che vige tra essere e sapere e che regola la loro reciproca condizionatezza e della quale abbiamo ritrovato la prima chiara formulazione nell'esposizione di Erlangen. Con la comprensione del nesso fondamentale tra essere e fenomeno dell'essere attraverso la deduzione trascendentale della molteplicità, è stato raggiunto il sapere puro, che è risultato dal più profondo ed energico pensare il proprio pensiero (dal vedere il vedere)¹³⁵. Abbiamo così il *noi* della dottrina della scienza, costituito dalle sollecitazioni del *Wissenschaftslehrer* e dalla riproduzione libera (e non meccanica) dei discenti. Manca, però, un altro, l'ultimo, passaggio, quello cioè di determinare le condizioni di possibilità della dottrina della scienza all'interno della stessa: «resta [...] ancora la domanda su come *noi*, quei noi che siamo diventati questo sapere, lo siamo diventati, e in caso ciò avesse altre condizioni, quali esse siano»¹³⁶. La dottrina della scienza, ponendosi la domanda sul *come* del proprio porsi (non si tratta di una questione storica, ma della questione *de iure*)¹³⁷, si situa esattamente al centro tra il sapere trascendentale e quello ordinario, nella misura in

¹³³ GA II, 6, pp. 367; PRV p. 132.

¹³⁴ DS 1804², p. 336.

¹³⁵ «E precisamente dico: *vedere, posto come vedere*, da cui segue che viene visto effettivamente; ossia: il vedere vede *necessariamente*. [...] Vedere, posto *in quanto* vedere, significa che è *pensato*, cioè che è configurato e *costruito* nella sua essenza interiore proprio come noi abbiamo fatto in queste ultime ore, e invero problematicamente, per come senz'altro segue in modo semplicemente immediato da questa costruzione; perché con l'esser posto *Che cosa sia*, oltre il suo essere e non-essere non è posto assolutamente niente, anzi ciò rimane problematico e, per quanto certamente quest'ultima cosa sia solo posta e sebbene siano in essa inclusi il vedere e la certezza, non si può nemmeno decidere nulla su ciò; però intanto si conclude: – esso *vede necessariamente*, così la sua stessa esistenza è posta e asserita positivamente» (ivi, p. 368).

¹³⁶ Ivi, p. 355.

¹³⁷ *Ibidem*.

cui essa non è il risultato del passaggio dall'uno all'altro sapere, ma l'effettiva comprensione «della condizionatezza dei due, l'uno attraverso l'altro»¹³⁸. Il condizionamento reciproco tra i due saperi è restituito con la forma di un sillogismo ipotetico-problematico:

Il compito che ci sta davanti è mostrare che se si deve [*soll es*] giungere al sapere trascendentale = l'esistenza del sapere assoluto, allora deve necessariamente [*so muss*] venirne presupposto un altro, il sapere ordinario¹³⁹.

La risoluzione del suddetto compito comporta la necessità della deduzione del sapere ordinario rivelatosi presupposto a quello trascendentale. Sorge, a questo punto del percorso riflessivo, una circolarità apparentemente insuperabile interna alla dottrina della scienza: la WL, per dedurre le proprie condizioni di possibilità, deve porre a suo presupposto il sapere ordinario, ma quest'ultimo appare come presupposto solo all'interno del fatto stesso della dottrina della scienza¹⁴⁰. A questo problema di carattere teoretico Fichte offre una soluzione di natura pratica, la soluzione con cui filosofia e vita possono ricongiungersi definitivamente all'interno del “fatto assoluto del sapere assoluto”. Viene rilevata, in seno alla WL, la destinazione dell'umanità da noi già precedentemente presa in considerazione in relazione alla sistematizzazione della fede. La destinazione pratica dell'essere umano viene portata a estrema chiarezza grazie alla riflessione che la filosofia trascendentale esercita su se stessa. L'esistenza in tutte le sue forme possiede infatti il suo fondamento in un fine assoluto, cioè il *dover-essere* del sapere assoluto. Specifica a questo riguardo Fichte:

Il risultato complessivo della nostra dottrina è perciò questo: l'esistenza per antonomasia, qualunque nome possa avere, dal più infimo fino al più elevato – l'esistenza del sapere assoluto – non possiede il suo fondamento in se stessa, ma in un fine assoluto e questo è che il sapere assoluto *debba essere*. Attraverso questo fine è posto e determinato tutto; e solo nel raggiungimento di questo fine si raggiunge e si presenta la nostra propria destinazione¹⁴¹. Attraverso questo fine è posto e determinato tutto; e solo nel raggiungimento di questo fine si raggiunge e si presenta la nostra propria destinazione. Ho detto con cognizione di causa, «*nel sapere assoluto*», e *nient'affatto* «*nella dottrina della scienza in specie*», perché anch'essa è solo la via e ha solo il valore di via, in nessun caso un valore in sé¹⁴².

L'aporia che nasce a seguito della comprensione del reciproco condizionarsi tra sapere ordinario e sapere trascendentale viene risolta nella sottrazione della dottrina della scienza dall'esistenza, che equivale al definitivo ed effettivo raggiungimento, del più alto sapere,

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ *Ivi*, p. 367.

¹⁴⁰ Cfr. RAMETTA G. (2000).

¹⁴¹ DS 1804², p. 352.

¹⁴² *Ibidem*.

ovvero quello che Fichte definisce “sapere assoluto”. Sebbene la distinzione tra *dottrina della scienza in specie* e sapere assoluto non sia sempre ben definita¹⁴³, in queste ultime lezioni della *WL 1804*² torna il concetto di dottrina della scienza come strumento per l’attuazione di un più alto scopo che incontriamo in diversi luoghi della produzione fichtiana; ad esempio, già in *Richiami, risposte, domande* leggiamo: «il nostro pensiero filosofico è unicamente lo strumento col quale compiamo la nostra opera. Una volta che l’opera sia compiuta, lo strumento viene gettato via come inutile»¹⁴⁴. La *dottrina della scienza in specie* viene a configurarsi come un sapere particolare che corrisponde precisamente all’«esistenza e l’apparire in noi» del sapere assoluto¹⁴⁵. Il sapere assoluto è, in definitiva, il vero punto di convergenza tra filosofia e vita perché, nella “sottrazione” della teoresi in quanto via, esso si manifesta e viene attuato nella vita ordinaria nella forma di saggezza.

La libertà, unico principio e unica guida della dottrina della scienza, risiede nel fatto che il non-essere della WL in quanto sapere particolare è tanto possibile quanto il suo essere¹⁴⁶. Il *Sollen*, a questo punto dell’interrogazione filosofica, torna ad assumere anche il suo originale carattere di dovere incondizionato perché determina il sapere della dottrina della scienza come assolutamente libero, ovvero non necessario e non vincolato a una legge esterna. Tuttavia, la WL *deve (soll)* venir praticata, affinché il sapere assoluto *appaia*, si esteriorizzi e abbia effetti nella vita concreta. Il sapere assoluto permette dunque il dispiegarsi della realtà e l’attività dell’essere nell’esserci, del quale l’esserci (la dottrina della scienza) è esteriorizzazione, proiezione che, consapevolmente, si ritrae in quanto mera via oggettivante ricongiungendosi così liberamente all’interiorità energica della vita assoluta della ragione: essere e sapere sono ormai in armonia perché il secondo ha riconosciuto se stesso come esteriorizzazione del primo. Proprio in quanto esteriorizzazione, il sapere deve esser penetrato e “annientato”, così come il concetto si era ritratto di fronte alla luce. In termini strettamente fichtiani:

[...] il penetrarsi del vedere è un assoluto annientarsi, come autosufficiente, e un relazionarsi a qualcos’altro fuori di esso, e consiste solo in questo annientarsi e entrare in relazione, e in

¹⁴³ Osserva su questo punto Rametta, nello studio poc’anzi menzionato, che le «formulazioni di Fichte non sono prive di una certa ambiguità, poiché il sapere “assoluto” sembra talvolta coincidere con la dottrina della scienza “in specie”. Il loro senso appare però sufficientemente chiaro: il vertice supremo della vita umana è costituito dalla presa di coscienza del sapere “assoluto”, che può “esistere” e “apparire” solo attraverso il “noi” della conoscenza filosofica. Quest’ultima non è riconducibile alla “dottrina della scienza”, se per quest’ultima si intende una determinata esposizione sistematica, bensì alla “visione” trascendentale che in essa si esprime. Nei confronti di quest’ultima, le singole esposizioni costituiscono solo la “scala” o la “via”, di cui non occorre più preoccuparsi una volta raggiunta la meta» – RAMETTA G. (2000), p. 99.

¹⁴⁴ GA II, 5, p. 114; DR p. 190.

¹⁴⁵ DS 1804², p. 351.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

nient'altro; questo annientare ed entrare in relazione è però un atto che sta solo in se stesso e nel suo immediato venir compiuto, perciò è necessario, *immediato ed effettivo*, e, in caso il tutto debba essere, deve necessariamente essere ed esister. Il vedere non si lascia porre altrimenti che esistendo come immediatamente vivo, energico e attivo¹⁴⁷.

Annientarsi, in definitiva, corrisponde all'entrare in relazione: il sapere che sa di sé si ricongiunge con l'assoluto, sicché con l'esistenza del sapere puro, a dire cioè grazie al limite della genesi presentatosi nella relazione d'interdipendenza tra sapere comune e sapere trascendentale, «noi siamo diventati immediatamente la ragione assoluta e siamo confluiti in essa»¹⁴⁸. È stato in questo modo «descritto» l'«impulso» dell'essere a fuoriuscire da se stesso, quell'impulso all'esistenza che il sapere accoglie in sé nel suo essere figurazione creativa, produttiva e immanente. La scienza filosofica è l'ultimo passo del cammino fenomenologico dell'io della coscienza nel suo costituirsi nel mondo, grazie al quale emerge il primato ontologico del vivere: la WL rappresenta la “descrizione filosofica” e la legittimazione dall'esterno del vedere che, per essere, ha da lasciar spazio al *Factum fiens* della ragione. Questa, nel suo fare e nel suo farsi, è il principio dell'io della coscienza che si articola originariamente seguendo cinque principi fondamentali, quelli che nell'*Anweisung* vengono definiti «gradi di sviluppo dell'intima vita spirituale»¹⁴⁹. Nell'ultima lezione della *WL 1804*² troviamo la prima teorizzazione di questa dottrina della quintuplicità dei principi (o punti di vista), oggettivi o soggettivi, di fronte all'unità soggetto-oggettiva della ragione come fatto assoluto «semplicemente inconcepibile» perché principio di se stessa, o meglio «privo di principio»¹⁵⁰. Il primo punto di vista è quello della sensibilità, che corrisponde alla fede nella natura e in esso è presente un oggetto statico; il secondo è un “soggetto fisso” e corrisponde al principio della legalità; il terzo è il punto di vista della moralità e corrisponde al primo passo verso una successiva riunificazione del soggetto con l'oggetto; il quarto è il punto di vista della religione che, come abbiamo già visto, precede immediatamente quello della filosofia *stricto sensu* ed è guidato dal vivere l'oggetto assoluto che è ormai divenuto unità. Tutti i principi sono dialetticamente connessi con gli altri, sia in una “direzione” sia “nell'altra”; quindi, «in ogni punto di vista [...] ne stanno quattro»¹⁵¹. Ad essi si aggiunge il principio unificante che è, appunto, la dottrina della scienza, la quale si distingue dalla religione solo nella sua forma di relazione riflettuta con l'essere, comprensione mediata dell'immediato stare in Dio della

¹⁴⁷ Ivi, p. 369.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ GA I, 9, p. 105; DR, p. 251.

¹⁵⁰ DS 1804², p. 382.

¹⁵¹ Ivi, p. 386. Moiso ha in efficacemente osservato che un primo accenno alla dottrina della quintuplicità si trova già nella WL del 1800 e che l'origine della concezione di un periodo sintetico di cinque membri è già nella WL *Nova Methodo* (cfr. FS, pp. 226 ss; GA II, 5, p. 372; GA IV, 2, pp. 190 ss).

religione. Questi cinque principi richiamano da un lato le cinque epoche della storia universale di cui Fichte tratta nei *Grundzüge*¹⁵² e dall'altro lato, come osserva Zöller, le cinque discipline particolari (filosofia della natura, filosofia del diritto, etica, filosofia della religione) da dedurre a partire dalla dottrina della scienza che rappresenta la loro fondazione unificante. Esse, insieme, formano «una quintuplicità di visioni connesse al loro specifico ambito oggettuale, che si estende dalla natura fino alla religione e alla visione complessiva della filosofia, passando per il diritto e la morale»¹⁵³.

2. *Sapienza e saggezza*

Il fine della dottrina della scienza si discosta da quello del realismo razionale: non si tratta di conoscere Dio nella sua essenza, quanto piuttosto di dedurre la relazione che la coscienza intrattiene con quello che nel 1798 era stato definito da Fichte «ordine morale del mondo». Il nucleo della filosofia trascendentale rimane dunque lo stesso e, anzi, il compito della WL diviene proprio quello di comprendere e offrire le condizioni di possibilità di un determinato «stare nel mondo». Infatti, a partire dal significato sistematico che assume la fede nei due sistemi da noi sin qui analizzati, la differenza principale risiede nel fatto che Fichte, caricando il sapere in quanto tale di una dimensione prasseologica sin dal principio dell'atto stesso della riflessione, ritiene necessario, una volta ottemperato al compito di dedurre geneticamente la relazione tra la vita e la filosofia, ri-tornare alla vita: la WL è, potremmo dire, un *sich-bilden* mediante il *bilden*. Ecco in che senso essa non è «una lezione da imparare a memoria, ma piuttosto un'arte, e anche la sua stessa esposizione non avviene senz'arte»¹⁵⁴. La sottrazione della teoresi permette, pertanto, di esercitare creativamente il suo risultato più alto, ovvero il sapere puro.

La relazione tra filosofia e vita si caratterizza così per il dinamismo interno alla pratica filosofica emerso nella sua caratterizzazione di unica, possibile, *immagine* dell'assoluto: il sapere accorda essere ed esistenza aprendo a una dimensione religiosa, da intendere come esercizio in atto della fede, retto agire secondo la destinazione morale dell'esistenza. Il legame dialettico tra fede e sapere è esclusivamente pratico e non corrisponde al superamento teoretico di un piano conoscitivo per mezzo dell'altro. Secondo Fichte, la fede, in quanto organo pratico-relazionale di rivelazione del sovrasensibile nel finito, sta ad indicare il *reale* (perché solo oggettivo) punto di inizio e insieme di arrivo di una specifica modalità riflessiva,

¹⁵² Si veda a questo proposito la puntuale ricostruzione di Carla De Pascale – cfr. DE PASCALE C. (2005), pp. 171-200.

¹⁵³ ZÖLLER G. (2018a), p. 44.

¹⁵⁴ DS 1804², p. 320.

cioè quella trascendentale. Sapere e agire morale coabitano la certezza incondizionata, la *Gewissheit*, dell'esistenza della determinazione morale dell'umanità; in questo modo, si comprende meglio in che misura l'agire morale possa essere considerato a tutti gli effetti l'esercitare nella vita la fede religiosa, in quanto principio della certezza della presenza di un senso ultimo. A partire da questa certezza, la filosofia è acquisizione progressiva di sapienza che si realizza e traduce in *saggezza*.

In un mutato e meglio definito orizzonte assiologico, la WL figura sé stessa non come una sistematizzazione di un insieme di immutabili definizioni (alla maniera del realismo razionale), ma come lo strumento teorico *par excellence* per il formarsi, in chi la riproduce, di una determinata attitudine spirituale che permette di comprendere la vita, finanche di “modificarla” secondo il senso ultimo razionale – dischiusosi grazie alla riflessione – ad essa immanente¹⁵⁵. La «chiara visione» della destinazione umana è, per l'appunto, il tanto ambito sapere assoluto, quel sapere immutabile a cui *noi* siamo giunti. Certo, rimane il *fatto* che filosofare è non-vivere e vivere è non-filosofare, ma la dottrina della scienza, indagando il suo porsi, si mostra nella sua indissolubile unità con la vita, nella misura in cui grazie ad essa è possibile agire secondo il sapere assoluto. Questo agire è libero e avviene «con amore e piacere [...], è a sé sufficiente e non necessita di alcunché di estraneo»¹⁵⁶. Ed è esattamente nella saggezza così intesa che sapere ordinario e sapere trascendentale vanno ad intrecciarsi nel più profondo senso sistematico-esistenziale, senso che rende dottrina della scienza non una “scuola di saggezza”, che dispensa insegnamenti arbitrariamente elaborati, bensì una vera e propria dottrina della vita, anzi, ancora meglio, una dottrina *per la vita*. Secondo Fichte, quindi, si può (o *deve*) essere educati per mezzo della filosofia ad agire moralmente. È qui che sono da rinvenire le basi di quell'educazione (*Bildung*) che Fichte proporrà nei *Discorsi alla nazione tedesca*, ovvero di un'educazione che insegna a proiettare pure immagini e non mere copie¹⁵⁷. L'assoluto, insomma, non può venir conosciuto dal punto di vista meramente teoretico: molto significativamente Fichte scrive «non coglieremo mai l'assoluto se una buona volta non lo viviamo ed esercitiamo»¹⁵⁸. L'appropriazione della visione trascendentale (*Besinnung*) in quanto principio pratico e stile di vita si esplica nella concretezza dell'agire come

¹⁵⁵ «Noi ci appariamo nell'atto di donarci all'originaria legge di ragione attraverso un libero atto, quindi colti da questa stessa e resi evidenza = certezza; ci appariamo come in grado di ripetere all'infinito questo donare e questa evidenza» (ivi, p. 372).

¹⁵⁶ Ivi, p. 354.

¹⁵⁷ Cfr. GA, I, 10, p. 53. Per approfondimenti sul concetto di *Bildung* nel pensiero di Fichte e sulle sue ascendenze, si veda l'ultima sezione di un recente volume della rivista «Annali online della Didattica e della Formazione Docente»: DE PASCALE C., D'ALFONSO M. V., FORMISANO R. (a c. di) (2020), pp. 244-356.

¹⁵⁸ DS 1804², p. 374.

saggezza pratica e coscienza della legge originaria: è l'acquisizione della *Besonnenheit* (“avvedutezza”) – così Fichte chiamerà l'attitudine teoretico-pratica della riflessione trascendentale nella sua produzione successiva¹⁵⁹.

Riguardo alla definizione del pratico in quanto tale, non sembra esserci un interstizio nel quale le prospettive di Reinhold e Fichte di questi anni possano effettivamente scendere a compromessi. Il confronto con il realismo razionale su questo punto, del resto, non sembra interessare particolarmente il filosofo di Rammenau, anche se, a ben guardare, non ci sembrerebbe tuttavia del tutto corretto escludere che Fichte possa avere in mente anche le “numerose definizioni” che costituiscono il tessuto teoretico dei *Beyträge*. Parallelamente, risulta interessante che nel chiarimento fichtiano del rapporto che la filosofia intrattiene con la vita, riecheggia la spiegazione reinholdiana della convinzione speculativa e del fine del sapere filosofico presente nel saggio sulle *Paradoxien*. Scrive Reinhold:

[la convinzione naturale] è possibile e reale solo nella coscienza morale, e in questa solo in qualità di verità pratica; e si annuncia sotto questo carattere originariamente solo attraverso *il sentimento morale*. Pertanto, fin dall'inizio, l'autentico pensare autonomo speculativo ha sempre proceduto *dal sentimento morale*; e il suo *scopo ultimo morale* fu il primo, il più eclatante, *indiscutibile carattere* per cui questa particolare occupazione dello spirito si è distinta tra tutte le altre, e a cui è stato dato il nome di *filosofare*, che, secondo la sua nota etimologia, è *amore della saggezza* [*Liebe der Weisheit*], cioè di quella conoscenza che ha come suo fine l'azione morale – esso significa sforzarsi per raggiungere quella nobilitazione del sapere che conduce alla nobilitazione dell'azione; – tentare di realizzare l'unione della verità teoretica con quella pratica¹⁶⁰.

La filosofia è, secondo lo Reinhold interprete e seguace di Fichte, *Liebe der Weisheit*, che in italiano potremmo tradurre sia con “amore della sapienza” sia con “amore della saggezza”. Ora, se Reinhold, come abbiamo visto, torna sui suoi passi rintracciando lo scopo della filosofia nella conoscenza esclusivamente teoretico-razionale del *Denken, als Denken*, Fichte rimane senz'altro più fedele alla “nota etimologia” del filosofare, fino al punto di ricondurre del tutto la, per dirla ancora in termini reinholdiani, convinzione teoretica alla convinzione pratica della coscienza morale. La filosofia, per Fichte, è un percorso intellettuale che ha il suo principio e la sua destinazione nella libertà, pertanto è, *dall'inizio alla (e al) fine*, una, per dir così, “conoscenza pratica” dell'assoluto. La definizione del concetto fondamentale dell'essenza del sapere in generale dischiude il fine autentico della WL¹⁶¹, che è quello di vivere in conformità alla morale superiore o, che è lo stesso, alla ragione assoluta. E non *forse*,

¹⁵⁹ Su questo: RAMETTA G. (2014).

¹⁶⁰ PARADOXIEN, pp. 59 ss.

¹⁶¹ Cfr. la lezione XI della *WL 1805* (GA II, 9, pp. 228-232).

come leggevamo in *Richiami, risposte, domande*¹⁶² ma in modo assolutamente certo perché la conoscenza filosofica diviene quella «visione [in cui] noi siamo diventati immediatamente la ragione assoluta e siamo confluiti in essa»¹⁶³. Nell'agire secondo la legge originaria della libertà, infatti, l'essenza divina si ricongiunge con la forma del sapere¹⁶⁴. L'agire libero non è quello che risponde alla legge del kantiano imperativo categorico, bensì è un agire gioioso di un soggetto che si è compreso come fenomeno della vita divina e opera nel mondo senza sforzo in risposta alla libertà eterna incondizionata¹⁶⁵. È quindi un agire divino e corrisponde alla realizzazione concreta del primato della ragione pratica emerso nella deposizione della teoresi: si è rivelato così l'autentico carattere della vita assoluta, di Dio, del vivere e, di riflesso, della vita concreta. In questo agire l'infinito e il finito convivono in una relazione scandita dalla sola libertà acquisita nel e grazie al «pensiero puro» che, come nella religione, può essere vissuto appieno con amore e piacere¹⁶⁶. La libertà è stata appresa nel concetto e viene vissuta nell'atto originario del suo porsi.

Noi, che siamo il sapere, siamo l'unica *immagine dell'assoluto* e, in quanto coscienti di ciò, lo *dobbiamo (sollen) vivere, esercitare, praticare, realizzare*, affinché la nostra divenga una *vita vera* e non rimanga una *vita apparente*¹⁶⁷.

Una *vita vera*, perché *pensata*, ovvero *vissuta* nella sua più autentica forma.

¹⁶² Cfr. *Supra*, p. 279.

¹⁶³ DS 1804², p. 369.

¹⁶⁴ Ivi, pp. 269 ss.

¹⁶⁵ Cfr. BERTINETTO A. (2016). Sulla relazione tra il *Sollen* della WL e l'imperativo categorico kantiano, lo studioso chiarisce: «Fichte si allontana ora da Kant e se a Jena aveva conciliato l'agire libero con l'agire che obbedisce all'imperativo categorico (la legge che impone di agire liberamente) qui Fichte abbandona il tentativo di pensare la libertà a partire dall'idea dell'autodeterminazione del soggetto e dall'idea di legge. Una legge, anche quella formale dell'imperativo categorico che esprime la norma che la ragione si dà da sé, è pur sempre un vincolo [...] Si potrebbe obiettare che l'esito della filosofia dell'azione del tardo Fichte è un misticismo in cui, alla fine dei conti, viene precisamente a mancare la giustificazione trascendentale del fatto che l'agire libero è soltanto quello morale. Non è così. Piuttosto Fichte mostra ora la limitatezza del punto di vista della morale kantiana ancora abbracciato dal Sistema di etica del 1798, punto di vista che è ora inteso come quello della "morale inferiore", vincolata all'autodeterminazione dell'individuo, della quale la riflessione trascendentale mostra ora il carattere paradossale» (ivi, pp. 107 ss.).

¹⁶⁶ Sul concetto di amore nella filosofia della religione fichtiana, sono dirimenti le analisi di Janke in: JANKE W. (1993), pp. 514-521.

¹⁶⁷ Riprendiamo questa distinzione dalla terza lezione dell'*Anweisung*: «la vita vera [...] non crede minimamente alla realtà di questa molteplicità e mutabilità, ma crede unicamente al proprio principio immutabile ed eterno nell'essenza divina; immutabilmente fusa e dissolta in questo fondamento con tutto il suo pensiero, il suo amore, la sua obbedienza, il suo godimento; la vita apparente invece non conosce o attinge nessuna unità, ma prende la stessa molteplicità e transitorietà per l'essere vero e si compiace di essa in quanto tale» (GA I, 9, p. 91; DR, p. 283).

BIBLIOGRAFIA

LETTERATURA PRIMARIA

FICHTE J. G.

Edizioni complete delle opere:

Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, LAUTH R. *et alii* (a c. di) (1962- 2012), Stuttgart-Bad Cannstatt (I: Opere; II: Opere postume; III: Corrispondenza; IV: Lezioni).

Johann Gottlieb Fichte's Sämmtliche Werke, FICHTE H. I. (a c. di) (1845), Veit und Comp., Berlin.

Raccolte:

Carteggio e Scritti polemici, MOISO F. (a c. di) (1986), Prismi, Napoli.

La dottrina della religione, MORETTO G. (a c. di) (1989), Guida, Napoli.

Scritti sulla dottrina della scienza, SACCHETTO M. (a c. di) (2008), Mondadori, Milano.

Opere singole ed eventuali traduzioni:

Über den Begriff der Wissenschaftslehre (1793), in: GA I, 2, pp. 107-172.; tr. it. *Sul concetto della dottrina della scienza*, in: SDS, pp. 75-140.

Rezension: Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Hrn. Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik 1792 (1794), in: GA I, 2, pp. 31-68.

Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer (1794/95), in: GA I, 2, pp. 251-451; tr. it. *Fondamento dell'intera dottrina della scienza come manoscritto per i suoi ascoltatori*, BOFFI G. (a c. di) (2003), Bompiani, Milano.

Erste und Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797) e *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1798), in: GA I, 4; tr. it. *Prima e seconda introduzione alla dottrina della scienza con i «Dictate» 1798-1799*, CESA C. (a c. di) (1999), Laterza, Roma-Bari.

Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung (1798), in: GA I, 5, pp. 347-357; tr. it. *Sul fondamento della nostra fede in un governo divino del mondo*, in: DR, pp. 71-84.

J. G. Fichte's D. Phil. Doctors und ordentlichen Professors zu Jena Appellation an das Publikum über die durch ein Kurf. Sächs. Confiscationsrescript ihm beigemessen atheistischen Aesserungen. Eine Schrift, die an erst zu lesen bittet, ebe man sie confiscirt (1799), in: GA I, 5, pp. 416-453; tr. it. *Appello al pubblico, di J. G. Fichte, dott. In fil. e prof. ord. a Jena, a proposito delle affermazioni atee attribuitegli dell'editto di sequestro del Principe Elettore di Sassonia. Uno scritto che si prega di leggere prima che venga sequestrato*, in: DR, pp. 85-126.

Der Herausgeber des philosophischen Journals gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus (1799); in: GA I, 6, pp. 25-119; tr. it. *Scritto di giustificazione giuridica dagli editori del «Philosophisches Journal» contro l'accusa di ateismo*, in: DR, pp. 127-184.

- Rück Erinnerungen, Antworten, Fragen. Eine Schrift, die den Streitpunct genau anzugeben bestimmt ist, und auf welche jeder, der in dem neulich entstandenen Streite über die Lehre von Gott mitsprechen will, sich einzulassen hat, oder ausserdem abzuweisen ist* (1799), in: GA II, 5, pp. 99-186; tr. it. *Richiami, risposte, domande. Uno scritto destinato a stabilire con esattezza il punto in questione, con il quale, se non lo respinge, deve consentire chiunque voglia intervenire al dibattito, avviato di recente, intorno al problema di Dio*, in: DR, pp. 185-220.
- Aus einem Privatschreiben* (1800), in: GA I, 6, pp. 363-389; tr. it. *Da una lettera privata*, in: DR, pp. 221-240.
- Die Bestimmung des Menschen* (1800), in: GA I, 6, pp. 145-311; tr. it. *La destinazione dell'uomo*, CESA C. (a c. di) (2001), Laterza, Roma-Bari.
- Rezension: Grundriss der ersten Logik... von C. G. Bardili*, in: GA I, 6, pp. 433-450.
- Zu Christoph Gottfried Bardilis ‚Grundriss der Ersten Logik‘* (1800), in: GA II, 5, pp. 232-318.
- Antwortsschreiben an Herrn Professor Reinhold auf dessen im ersten Hefte der Beiträge zur leichteren Uebersicht des Zustandes der Philosophie etc. (Hamburg, bei Perthes 1801) befindliches Sendschreiben an den ersteren* (1801), in: GA I, 7, pp. 275-324.
- Friedrich Nicolai's Leben und sonderbare Meinungen* (1801), in: GA I, 7, pp. 327-363.
- Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie: Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen* (1801), in: GA I, 7, pp. 185-268; tr. it. *Rapporto chiaro come il sole per un più vasto pubblico sull'essenza propria della più recente filosofia. Un tentativo di costringere il lettore a capire*, in: SDS, pp. 481-570.
- Nachschrift an Reinhold* (1801), in: GA II, 5, pp. 453-474.
- Vorarbeiten gegen Schelling* (1801), in: GA II, 5, pp. 483-485; tr. it. *Lavori preparatori contro Schelling*, in: FS, pp. 165-167.
- Spottgedicht auf Reinholds Bardilismus* (1801), in: GA II, 6, pp. 13-16.
- Zur Darstellung von Schellings Identitätssystem* (1801), in: GA II, 5, pp. 487-508; tr. it. *Sulla «Esposizione del sistema dell'identità» di Schelling*, in: FS, pp. 168-188.
- Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801/1802* (1801/1802), in: GA II, 6, pp. 129-324; tr. it. *Esposizione della dottrina della scienza degli anni 1801/1802*, in: SDS, pp. 571-766.
- Privatissimum für G. D. April 1803* (1803), in: GA II, 6, pp. 329-373; tr. it. *Privatissimus 1803. Dodici lezioni sulla dottrina della scienza*, RAMETTA G. (a c. di) (1993), ETS, Pisa.
- Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804* (1804), in: GA II, 8; tr. it. *Dottrina della scienza. Seconda esposizione del 1804*, D'ALFONSO M. V. (a c. di) (2000), Guerini, Milano.
- 4ter Vortrag der Wissenschaftslehre. Erlangen im Sommer 1805* (1805), in: GA II, 9, pp. 174-311.
- Istitutiones omnis philosophiae* (1805), in: GA II, 9, pp. 35-171.
- Principien der Gottes-, Sitten- und Rechtslehre* (1805), in: GA II, 7, pp. 369-499.

- Ueber das Wesen der Gelehrten, und seine Erscheinungen in Gebiete der Freiheit* (1806), in: GA I, 8, pp. 37-139.
- Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre* (1806), in: GA I, 9, pp. 1-211; tr. it. *L'iniziazione alla vita beata ovvero la dottrina della religione*, in: DR, pp. 241-406.
- Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben* (1806), in GA II, 10, pp. 21-56; tr. it. *Rapporto sul concetto della dottrina della scienza e sulle sorti che essa ha avuto sin ora*, in: FS, pp. 191-231.
- Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1806), in: GA I, 8, pp. 141-397; tr. it. *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, CARRANO A. (a c. di) (1999), Guerini e Associati, Milano.
- Vorarbeiten zu einer Beantwortung des jacobischen Schreibens von 99* (1806-7), in: GA II, 5 pp. 194-195; GA II, 11, pp. 37-40.
- Wissenschaftslehre, Königsberg* (1807), in: GA II, 10, pp. 103-202.
- Reden an die deutsche Nation* (1808), in: GA, I, 10.
- Wissenschaftslehre 1813* (1813), in: GA II, 15, pp. 129-184; tr. it. *Dottrina della scienza 1813*, GAMBARO G. (a c. di) (2018), Roma Tre-Press, Roma.

REINHOLD K. L.

Edizione completa delle opere:

Reinholds Gesammelte Schriften. Kommentierte Ausgabe, BONDELI M., IMHOF S. (a c. di) (2007-), Schwabe Verlag, Basel.

Raccolte:

Concetto e fondamento della filosofia, FABBIANELLI F. (a c. di) (2002), Edizioni di storia e letteratura, Roma.

Opere singole ed eventuali traduzioni:

Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens (1789), in: RGS 1; tr. it. *Saggio di una nuova teoria della facoltà umana della rappresentazione*, FABBIANELLI F. (a c. di) (2006), Le Lettere, Firenze.

Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Erster Band, das Fundament der Elementarphilosophie betreffend (1790), Mauke, Jena; tr. it. *Contributi alla rettifica dei fraintendimenti sorti finora tra i filosofi. Volume primo concernente il fondamento della filosofia elementare*, in: CFF, pp. 3-58.

Briefe über die Kantische Philosophie (1790-1792), in: RGS 5/1-2; tr. it. *Lettere sulla filosofia kantiana*, GRILLENZONI P. (a c. di) (2005), Università cattolica, Milano.

Ueber das Fundament des philosophischen Wissens nebst einigen Erläuterungen über die Theorie des Vorstellungsvermögens (1791), in: RGS 4; tr. it. *Sul fondamento del sapere filosofico con alcune delucidazioni sulla Teoria della facoltà rappresentativa*, in: CFF, pp. 59-142.

- Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Zweyter Band, die Fundamente des philosophischen Wissens, der Metaphysik, Moral, moralischen Religion und Geschmackslehre betreffend* (1794), Mauke, Jena.
- Auswahl Vermischten Schriften. I Theil* (1796), in: RGS 5/1.
- Auswahl Vermischten Schriften. II Theil* (1797), in: RGS 5/2.
- Sammelrezension von vier Schriften zur Wissenschaftslehre* (1798), «ALZ», V, 1, gennaio 1798, coll. 33-39.
- Verhandlungen über die Grundbegriffe und Grundsätze der Moralität aus dem Gesichtspunkte des gemeinen und gesunden Verstandes, zum Behuf der Beurtheilung der sittlichen, rechtlichen, politischen und religiösen Angelegenheiten* (1798), in: RGS 6/1.
- Sendschreiben an J. K. Lavater und J. G. Fichte über den Glauben an Gott* (1799), Friedrich Perthes, Hamburg.
- Ueber die Paradoxien der neuesten Philosophie* (1799), Friedrich Perthes, Hamburg.
- Rezension von Bardilis Grundriß der Ersten Logik* (1800), «ALZ», 5 maggio, num. 127, pp. 273-279; 6 maggio, num. 128, pp. 281-287; 7 maggio, num. 129 (1800), pp. 289-292.
- Rezension von System des transzendentalen Idealismus* (1800), «ALZ», 13 agosto, num. 231-231 (1800), pp. 361-366; 369-376.
- Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts* (1801-1803), in sechs Hefte, Friedrich Perthes, Hamburg, in: RGS 7/1-2.
- C. G. Bardilis und C. L. Reinholds Briefwechsel über das Wesen der Philosophie und das Unwesen der Spekulation* (1804), Joseph Lentner, München.
- Etwas über den Widerspruch* (1804), aus einem ungedruckten Manuskript, Kiel.
- Versuch einer Auflösung der von der philosophischen Klasse der königl. Akademie der Wissenschaften in Berlin für 1805 aufgestellten Aufgabe: „Die Natur der Analysis und der analytischen Methode in der Philosophie genau anzugeben, und zu untersuchen: ob und was für Mittel gebe, ihren Gebrauch sicherer, leichter und nützlicher zu machen“* (1805), Lindauer, München.
- Noch zwey Worte über das logische Grundverhältnis – erstes Wort* (1806), Joseph Lentner, München.
- Versuch einer Kritik der Logik aus dem Gesichtspunkte der Sprache* (1806), Kiel.
- Die Anfangsgründe der Erkenntnis der Wahrheit in einer Fibel für noch unbefriedigte Forscher nach dieser Erkenntnis* (1808), Akademische Buchhandlung, Kiel.
- Grundlegung einer Synonymik für den allgemeinen Sprachgebrauch in den Philosophischen Sprachgebrauch* (1812), August Schmidt, Kiel.

ALTRI AUTORI

- ANONIMO (G.) (1798): *Schreiben eines Vaters an seinen studierenden Sohn über den Fichtischen und Forbergischen Atheismus*, in: GA I, 6, pp. 121-138.
- BAGGESEN K., BAGGESEN A. (a c. di) (1831): *Aus Jens Baggesen's Briefwechsel mit Karl Leonhard Reinhold und Friedrich Heinrich Jacobi*, in zwei Theilen, Borkhaus Leipzig.
- BARDILI C. G. (1798): *Briefe über den Ursprung einer Metaphysik überhaupt*, Johann Friedrich Hammerich, Stuttgart.
- BARDILI C. G. (1800): *Grundriß der Ersten Logik, gereinigt von Irrthümmern bisheriger Logiken überhaupt, der Kantischen insbesondere; keine Kritik, sondern eine Medicina mentis, brauchbar hauptsächlich für Deutschlands kritische Philosophie*, Franz Christian Loflund, Stuttgart.
- BARDILI C. G., *Kleine Schriften zur Logik*, PAIMANN R. (a c. di) (2012), fromman-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- BLOCH E. (2011): *L'idealismo tedesco e dintorni. Dalle Leipziger Vorlesungen*, SCALONI V. (a c. di), Mimesis, Milano.
- BOUTERWEK F. L. (1799): *Idee einer Apodiktik: ein Beytrag zur menschlichen Selbstverständigung und zur Entscheidung des Streits über Metaphysik, kritische Philosophie und Skepticismus*, Rengersche Buchhandlung, Halle.
- BOUTERWEK F. L. (1801): *Rezension von Beyträge zur leichtern... Bis jetzt drey Hefte*, «Göttingische Anzeige von gelehrten Sachen», 207. Stück, 26. Dezember 1801, pp. 2057-2066.
- DELEUZE G. (1995): "L'immanence: une vie...", «Philosophie», 47, 1995, pp. 3-7; tr. it. "L'immanenza: una vita...", POLIDORI F. (a c. di) (1996), «aut aut», 271-272, 1996, pp. 4-7.
- FORBERG F. K. (1798): *Entwicklung des Begriffs der Religion*, «Philosophisches Journal», VIII, 1, 1798, pp. 21-46.
- FRANCKE G. S. (1805): *Über die Eigenschaft der Analysis und der analytischen Methode in der Philosophie. Eine Abhandlung, welcher von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin der Preis von fünfzig Dukaten zuerkannt worden ist*, Friedrich Unger, Berlin.
- FUCHS E., LAUTH R., SCHIECHE W. (a c. di) (1978-2012): *Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*, sieben Bände, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- HARTMANN N. (1972): *La filosofia dell'idealismo tedesco*, VERRA V. (a c. di), Mursia, Milano.
- HARTMANN K. R. E. v. (1900): *Geschichte der Metaphysik. Zweyter Teil: seit Kant*, in: *Ausgewählte Werke*, XII, Herman Haacke, Leipzig.
- HEGEL G. W. F., *Gesammelte Werke*, Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (a c. d.) (1968-), Meiner, Hamburg.

- HEGEL G. W. F., *Lezioni sulla storia della filosofia*, 3 voll., CODIGNOLA E., SANNA G. (a c. di) (1964), La Nuova Italia Editrice, Firenze.
- HEGEL G. W. F., *Primi scritti critici*, BODEI R. (a c. di) (2010), Mursia, Milano, pp. 3-120.
- HEGEL G. W. F., *Scienza della logica*, 2 voll., CESA C. (a c. di) (2004), Laterza, Roma-Bari.
- HOFFENBAUER J. C. (1810): *Ueber die Analysis in der Philosophie; ein größten Theils analytischer Versuch veranlasst durch die erste, diesen Gegenstand betreffende, Preisfrage der Königlichen Akademie zu Berlin, nebst Abhandlungen verwandten Inhalts*, Hemmerde und Schwetschke, Halle.
- JACOBI F. H., *Lettera a Fichte (1799, 1816)*, ACERBI A. (a c. di) (2017²), introduzione di IVALDO M., La Scuola di Pitagora, Napoli.
- JACOBI F. H., *Werke. Gesamtausgabe*, HAMMACHER K., JAESCKE W. (a c. di) (1998-), Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- JACOBI F. H., *Scritti kantiani*, SANSONETTI G. (a c. di) (1992), Morcelliana, Brescia.
- KANT I., *Gesammelte Schiften*, Preußische Akademie der Wissenschaften (a c. di) (1900 ss.), De Gruyter, Berlin.
- KÖPPEN F. (1803): *Schellingslehre, oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts, nebst drey Briefen verwandten Inhalts von Friedr. Heinr. Jacobi*, Perthes, Hamburg.
- REINHOLD E. (a c. di) (1825): *Karl Leonhard Reinhold's Leben und litterarisches Wirken, nebst einer auswahl von Briefen Kant's, Fichte's, Jacobi's und anderer philosophierender Zeitgenossen an ihn*, Frommann, Jena.
- SCHELLING F. W. J., *Historisch-kritische Ausgabe*, Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften – BAUMGARTNER H. M., JACOBS W. G., KRINGS H., ZELTNER H. (a c. di) (1976), frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- SCHELLING F. W. J., *Sämmtliche Werke*, SCHELLING K. F. A. (a c. di) (1856-186), Cotta, Stuttgart-Augsburg.
- SCHELLING F. W. J., *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, PAREYSON L. (a c. di) (2002), Mursia, Milano.
- SCHULZE G. E., *Enesidemo, o Dei fondamenti della filosofia elementare: presentata dal signor professor Reinhold di Jena, con una difesa dello scetticismo contro le pretese della Critica della ragione* (1792), PUPI A. (1971) (a c. di), Laterza, Roma-Bari.
- WEISHAUP T. A. (1788): *Über die Gründe und Gewissheit der menschlichen Erkenntniß. Zur Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft*, Grattenauerischen Buchhandlung, Nürnberg.

LETTERATURA SECONDARIA

Studi su Fichte

- AHLERS R. (2003): *Fichte, Jacobi und Reinhold. Über Spekulation und Leben*, «Fichte-Studien», 21, 2003, pp. 1-25.
- ASMUTH C. (a c. di) (1997): *Sein- Reflexion- Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam-Philadelphia.
- ASMUTH C. (1999a): *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte. 1800-1806*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- ASMUTH C. (a c. di) (2009a): *Kant und Fichte. Fichte und Kant*, «Fichte-Studien», 33, 2009.
- ASMUTH C. (2009b): *Fichtes Theorem der Nicht-Folge. Der Anfang transzendentaler Freiheit*, «Fichte-Studien», 34, 2009, pp. 49- 66.
- ASMUTH C. (2014): *Immagine dell'immagine. La radicale teoria costruttivista dell'immagine in Fichte*, «Pólemos», VIII, 6-7, 2014, pp. 102-114.
- BARTH R. (2007): *Wahrheit als Sein von Einbeit: Die gewißheitstheoretische Reformulierung des absoluten Wahrheitsbegriffs in Fichtes Phänomenologie von 1804II*, «Fichte-Studien», 31, 2007, pp. 103-115.
- BERTINETTO A. (2001): *L'essenza dell'empiria. Saggio sulla prima «logica trascendentale» di J.G. Fichte*, Loffredo, Napoli.
- BERTINETTO A. (2010): *La forza dell'immagine. Argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di J. G. Fichte*, Mimesis, Milano.
- BERTINETTO A. (2016): *Freude an dem Tun. Il sentimento dell'agire nella filosofia di Fichte*, «Spazio Filosofico», 16, 2016, pp. 95-109.
- BERTINETTO A. (a c. di) (2017): *Leggere Fichte I, II, III*, Europhilosophie, Toulouse.
- BERTINETTO A. (2017): *Philosophie de l'imagination philosophie comme imagination. La Bildlehre de J. G. Fichte*, in: GODDARD J.-C., MAESSCHALCK M. (a c. di) (2017), pp. 61-86.
- BINKELMANN C. (2009): *»Die absolute Relation ist das Licht«. Urteil, Licht und Sein in Fichtes Erlanger Wissenschaftslehre*, «Fichte-Studien», 34, 2009, pp. 67-88.
- BRACHTENDORF J. (1995): *Fichtes Lehre vom Sein. Eine kritische Darstellung der Wissenschaftslehren von 1794, 1798/99 und 1812*, Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich.
- BYKOVA M. F. (2012): *Fichte: Bildung as True Vocation of Man*, «Fichte-Studien» 36, 2012, pp. 403-415.
- CARRANO A. (2020): *Fichte: idealità dello spirito e formazione dell'uomo*, «Annali online della Didattica e della Formazione Docente», XII, 19, 2020, pp. 259-273.
- CECCHINATO G (2009): *Das Problem einer Ästhetik bei Fichte*, Ergon. Würzburg.

- CESA C. (1975): *Fichte e il primo idealismo*, Sansoni, Firenze.
- CESA C. (1992): *J. G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, Il Mulino, Bologna.
- CIANCIO C. (2008): *Verso un'ontologia dell'immagine*, «Giornale di Metafisica», 2, 2008, pp. 281-290.
- CRUZ CRUZ J. (1994): *Coscienza y Absoluto en Fichte*, Servicio de publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona.
- D'ALFONSO M. V. (2002a): *La rielaborazione del sistema nei primi anni berlinesi: la dottrina della scienza del 1804*, «Rivista di storia della filosofia», 3, 2002, pp. 445-459.
- D'ALFONSO M. V. (2002b): *In guisa di introduzione. L'interpretazione moisiana della "filosofia della luce" di Fichte*, «Rivista di storia della filosofia», 3, 2002, pp. 381-397.
- D'ALFONSO M. V. (2005): *L'impulso nella dottrina della scienza 1804-II di J.G. Fichte*, in: VIGANÒ F. (a c. di) (2005): *La natura osservata e compresa. Saggi in memoria di Francesco Moiso*, Guerini, Milano.
- D'ALFONSO M. V. (2009): *Der Trieb des Seins in der Wissenschaftslehre 1804*, in: SCHNELL A., GODDARD J.-C. (a c. di) (2009), pp. 185-192.
- DANZ C. (1995): *Im Anfang was das Wort. Zur Interpretation des Johannesprologes bei Schelling und Fichte*, «Fichte-Studien», 8 (1995), pp. 21-39.
- DANZ C. (2000): *Das Bild als Bild'. Aspekte der Phänomenologie Fichtes und ihre religionstheoretische Konsequenz*, «Fichte-Studien», 18, 2000, pp. 1-17.
- DE PASCALE C. (1995): *La filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane*, Il Mulino, Bologna.
- DE PASCALE C. (2005): *Vivere in società, agire nella storia. Libertà, diritto, storia in Fichte*, Guerini e Associati, Milano.
- ESTES Y., BOWMAN C. (a c. di) (2010): *J.G. Fichte and the Atheism Dispute, 1798-1800*, Ashgate, Mississippi State University.
- FABBIANELLI F. (2009): *La riabilitazione fichtiana dell'argomento ontologico. Riflessioni intorno alla 27 lezione della dottrina della scienza 1804²*, in: BERTINETTO (a c. di) (2017), pp. 129-139.
- FABBIANELLI F. (2017): *Ontologie et représentationisme chez Fichte*, in: MARCUZZI M. (a c. di) (2017), pp. 47-62.
- FERRAGUTO F. (2005): *Dimensioni trascendentali e speculative del problema dell'introduzione alla dottrina della scienza di J. G. Fichte*, «Archivio di Filosofia», LXXIII, 1-3, 2005, pp. 407-427.
- FERRAGUTO F. (2009): *L'elevazione al punto di vista trascendentale nella Wissenschaftslehre di J. G. Fichte. Aspetti metodologici e questioni sistematiche*, in: BERTINETTO A. (a c. di) (2017), pp. 87-111.
- FERRAGUTO, F. (2010a): *Filosofare prima della filosofia: il problema dell'introduzione alla dottrina della scienza di J. G. Fichte*, Hildesheim [etc.] Olms.

- FERRAGUTO F. (2010b): *Figure del non concettuale in Fichte*, «Fogli di Filosofia», 1, 2010, pp. 114-136.
- FERRAGUTO F. (2012): *Decisione e dedizione*, «Archivio di Filosofia», LXXX, 1-2, 2012, pp. 217-225.
- FERRAGUTO F. (2015b): *La fenomenologia di Fichte: propedeutica e applicazione*, «Fogli di Filosofia», 7, 2015, pp. 61-74.
- FERRAGUTO F. (2016): *Fichte, Kant e l'orientarsi nel pensare*, «Revista de Filosofia», XLI, 2, 2016, pp. 267-285.
- FERRAGUTO F. (2017): *A confrontação de Fichte com o realismo racional de Reinhold e Bardili. Perspectivas práticas*, «Revista de Estud(i)os sobre Fichte», 13, 2017, pp. 1-10.
- FERRER D. (2000): *Der Begriff der Existenz und der Gang der Wissenschaftslehre 1805*, «Fichte-Studien», 17, 2000, pp. 259-267.
- FUCHS E., IVALDO M., MORETTO G. (a c. di) (2001): *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*, fromann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- GAMARRA D. (1994): *J. G. Fichte: l'affermazione dell'Assoluto*, «Acta Philosophica», III, 2, 1994, pp. 247-269.
- GERTEN M. (2007): *Geistige Blindheit und der Sinn für Philosophie. Das Systematische Problem einer Einleitung in Fichtes Wissenschaftslehre*, «Fichte-Studien», 31, 2007, pp. 135-158.
- GERTEN M. (a c. di) (2009): *Fichte in Erlangen. Beiträge zu den Fichte-Tagungen in Rammenau (19.-21. Mai 2005) und in Erlangen (1.-3. Dezember 2005)*, Rodopi, Amsterdam-New York.
- GERTEN M. (2018): *Transzendentalphilosophie als fundamentale Geltungsreflexion. Historische und systematische Überlegungen mit besonderem Blick auf den späten Fichte*, in: GERTEN M., MÖCKEL L., SCHERBAUM M. (a c. di) (2018): *Vernunft und Leben aus transzendentaler Perspektive*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- GHIA G. (2003): *Fichte nella teologia: dall'Atheismusstreit ai giorni nostri*, Guerini e Associati, Milano.
- GILLI F. (2001): *Populärphilosophie und Religionslehre*, in: FUCHS E., IVALDO M., MORETTO G. (a c. di) (2001), pp. 471-505.
- GIRNDT H. (2009): *» Ich «: Im Licht der Wissenschaftslehre von 1805*, «Fichte-Studien», 34, 2009, pp. 31-47.
- GIASSI L. (2007): *La question de l'image chez Fichte*, Philopsis, Paris.
- GLIWITZKY H., FUCHS E., RUFF, E. (a c. di) (1984): *Einleitung an J.G. Fichte Wissenschaftslehre: 1805*, Meiner, Hamburg.
- GLOY K. (1990): *Der Streit um den Zugang zum Absoluten*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 1, 1990, pp. 25-48.

- GODDARD J.-C. (2009): *1804-1805: la désubjectivation du transcendantal*, «Archives de Philosophie», LXXII, 3, 2009, pp. 423-442.
- GODDARD J.-C., MAESSCHALCK M. (a c. di) (2017): *Fichte: la philosophie de la maturité*, Tome I, Europhilosophie, Toulouse.
- GOUBET J.-F. (2009): *La phénoménologie de Fichte dans la Doctrine de la Science 1804/II. Une approche historique du concept*, in: SCHNELL A., GODDARD J.-C. (a c. di) (2009), pp. 465-478.
- GUÉROULT M. (1930): *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Belles Lettres, Paris.
- GUYOT L. (2017): *La destination de l'homme et la question de l'idéalisme sémantique*, in: MARCUZZI M. (2017), pp. 65-74.
- HANKOVSKY T. (2016): *Die Logik und der Grundsatz der Philosophie bei Reinhold und Fichte*, «Fichte-Studien», 43, 2016, pp. 71-82.
- HIRSCH E. (1974): *Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes*, Vandenoek & Ruprecht, Göttingen.
- IVALDO M. (1983): *Fichte. L'assoluto e l'immagine*, Edizioni Studiorum, Roma.
- IVALDO M. (1987): *I principi del sapere: la visione trascendentale di Fichte*, Bibliopolis, Napoli.
- IVALDO M. (1992): *Libertà e ragione: l'etica di Fichte*, Mursia, Milano.
- IVALDO M., MASULLO A. (a c. di) (1995): *Filosofia trascendentale e destinazione etica: indagini su Fichte*, Guerini e Associati, Milano.
- IVALDO M. (1998): *La visione dell'essere nella Dottrina della scienza 1804 di Fichte*, «Acta Philosophica», 1, 1998, pp. 41-46.
- IVALDO M. (a c. di) (2004): *Con Fichte, oltre Fichte*, Trauben, Torino.
- IVALDO M. (2012): *Ragione pratica: Kant, Reinhold, Fichte*, Edizioni ETS, Pisa.
- IVALDO M. (2015): *Sulla ontologia di Fichte*, Aurora, XXVII, 42, 2015, pp. 711-732.
- IVALDO M. (2016a): *Filosofia e Religione. Attraversando Fichte*, La scuola di Pitagora, Napoli.
- IVALDO M. (2016b): *The Doctrine of manifestation in Fichte's Principien (1805)*, «Laval theologique et philosophique», 1, 2016, pp. 35-64.
- IVALDO M., CARRANO A. (a c. di) (2019): *Ontologia relazionale. Ricerche sulla filosofia classica tedesca*, fedOA press, Napoli.
- JANKE W. (1984): *Johann Gottlieb Fichtes 'Wissenschaftslehre 1805'. Methodisch-systematischer und philosophiegeschichtlicher Kommentar*, Meiner, Hamburg.
- JANKE W. (1993): *Vom Bilde des Absoluten: Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, Walter de Gruyter, Berlin.
- JERGUS H. (1997): *Fichtes »geometrische« Semantik*, «Fichte-Studien», 10, 1997, pp. 51-63.

- JIMÉNEZ-REDONDO M. (2000): *Logos und Erscheinung beim späten Fichte*, «Fichte-Studien», 17, 2000, pp. 241-258.
- KLOTZ C., D'ALFONSO M. V. (a c. di) (2019): *Fichtes Bildtheorie im Kontext, Teil I: Entwicklungsgeschichtliche und systematische Aspekte*, «Fichte-Studien», 47, 2019, Brill-Rodopi, Paderborn.
- LANG S. (2018): *Fichtes Begründung der Erscheinungslehre im Zweiten Vortrag der Wissenschaftslehre von 1804*, in: DANZ C, STOLZENBERG J., WAIBEL V. L. (a c. di) (2018), pp. 59-79.
- LAUTH R. (1965): *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, Pustet, München-Salzburg.
- LAUTH R. (1971): *Genèse du „Fondement de toute la doctrine de la science“ de Fichte*, «Archives de Philosophie», 34, 1971, pp. 50-80.
- LAUTH R. (1980): *Über Fichtes Lebrtätigkeit in Berlin von Mitte 1799 bis Anfang 1805 und seine Zuhörerschaft*, «Hegel Studien», 15, 1980, pp. 9-50.
- LAUTH R. (1985b): *Philosophie transcendante et idéalisme absolu*, «Archives de Philosophie», XLVIII, 1985, pp. 371-383.
- LAUTH R. (a c. di) (1994): *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit: Fichte und sein Umkreis*, Ars una, Neuried.
- LAUTH R. (1996): *Il pensiero trascendentale della libertà. Interpretazioni di Fichte*, IVALDO M. (a c. di), Guerini, Milano.
- LAUTH (2004²): *Schelling vor der Wissenschaftslehre*, Jerrentrupp, München.
- LÉON X. (1927): *Fichte et son temps*, II voll., Colin, Paris.
- LUKJANOW A.V. (2003): *Die Beziehung zwischen Geist und System bei Fichte und Reinhold*, «Fichte-Studien», 21, 2003, pp. 111-116.
- LUTTERFELDS W. (1994): *Fichtes Konzept absoluter Einheit (1804). Ein performativer Selbstwiderspruch?*, «Fichte-Studien», 6, 1994, pp. 401-421.
- MARCUZZI M. (a c. di) (2017): *Fichte et l'ontologie*, Presses Universitaires de Provence, Aix-en-Provence.
- MARTIN W. M. (2008): *Transcendental philosophy and atheism*, «European journal of Philosophy», 1, 2008, pp. 109-130.
- MASULLO A. (1986): *Fichte: l'intersoggettività e l'originario*, Guida, Napoli.
- MINOBE H. (2000): *Das Absolute in der Wissenschaftslehre von 1804*, «Fichte-Studien», 17, 2000, pp. 163-168.
- MOISO (1979): *Natura e cultura nel primo Fichte*, Mursia, Milano.
- MOISO F. (1988): *Il nulla e l'assoluto. La Wissenschaftslehre 1805 e Philosophie und Religion*, «Annuario filosofico», 4, 1988, pp. 179-245.

- OESTERREICH P. L., TRAUB H. (2006): *Der ganze Fichte: Die populäre, wissenschaftliche und metaphilosophische Erschließung der Welt*, Kohlhammer, Stuttgart.
- PAIMANN R. (2006): *Die Logik und das Absolute. Fichtes Wissenschaftslehre zwischen Wort, Begriff und Unbegreiflichkeit*, Königshausen Neumann, Würzburg.
- PAREYSON L. (1976²): *Fichte: il sistema della libertà*, Mursia, Milano.
- PAREYSON L. (1997): *L'estetica di Fichte*, AMADIO C. (a c. di), Guerini e associati, Milano.
- PECINA B. (2007): *Fichtes Gott*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- PICHÉ C. (2007): *Les sources du concept fichtéen de phénoménologie dans la Doctrine de la science de 1804 (2ème serie)*, «Laval théologique et philosophique», LXIII, 1, 2007, pp. 7-20.
- PORCHEDDU R. (2009): *Evidenz und ontologische Geschlossenheit der Existenz. Ein argumentationsanalytischer Versuch zu Johann Gottlieb Fichtes Wissenschaftslehre 1805*, «Fichte-Studien», 34, 2009, pp. 135-151.
- RADRIZZANI I. (2000): *Die Bestimmung des Menschen: der Wendepunkt zur Spätphilosophie*, «Fichte-Studien», 17, 2000, pp. 19-42.
- RADRIZZANI I. (2019a): *Fichte e lo scetticismo*, *Rivista di storia della filosofia*, 4, 2019, pp. 601-609.
- RADRIZZANI I. (2019b): *Cambiamento di paradigma nella filosofia della modernità: dal cogito cartesiano al dialogo fichtiano. Identità e alterità in Fichte*, in: IVALDO M., CARRANO A. (a c. di) (2019), pp. 37-45.
- RAMETTA G. (1995): *Le strutture speculative della dottrina della scienza: il pensiero di J. G. Fichte negli anni 1801-1807*, Pantograf, Genova.
- RAMETTA G. (2000): *Libertà, scienza e saggezza nel «secondo» Fichte*, in: DUSO G., RAMETTA G. (a c. di) (2000): *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, Franco Angeli, Milano.
- RAMETTA G. (2002): *L'idea di filosofia nel tardo Fichte*, «Rivista di storia della filosofia», 3, 2002, pp. 461-468.
- RAMETTA G. (2009): *Der Begriff »Räpresentation« in der Wissenschaftslehre 1805*, «Fichte-Studien», 34, 2009, pp. 153-170.
- RAMETTA G. (2014): *Fichte: la logica trascendentale come logica del senso*, «Rivista di Storia della Filosofia», LXIX, 4, 2014, pp. 737-762.
- RAMETTA G. (2017): *Tra realtà e singolarità: la teoria del soggetto nel pensiero di Fichte*, «Revista Eletrônica Estudos Hegelianos», XIV, 24, 2017, pp. 1-21.
- RAMETTA G. (2017²): *Fichte*, Carocci, Roma.
- RICHLI U. (2003): *Genetische Evidenz - was ist das eigentlich?*, «Fichte-Studien», 20, 2003, pp. 161-166.

- RIVERA DE ROSALES J. (2017): *Das Göttliche. Der Atheismusstreit und die Wende im Denken Fichtes*, in «Fichte-Studien», 44, 2017, pp. 31-48.
- ROTTA G. (1995): *La "idea Dio". Il pensiero religioso di Fichte fino all'Atheismusstreit*, Pantograf, Genova.
- SALVUCCI P. (1981): *Filosofia e vita nel primo idealismo tedesco*, Argalia, Urbino.
- SENIGAGLIA C. (2009): *Das Leitmotiv der Existenz in der Wissenschaftslehre 1805 und seine Bedeutung für Menschen*, «Fichte-Studien», 34, 2009, pp. 171-186.
- SEYMOUR R. G. (2021): *Knowledge Is Existence – Ascent to the First Principle in Fichte's 1805 Erlangen Wissenschaftslehre*, «Fichte-Studien», 49, 2021, pp. 198-216.
- SCHMIDT A. (2004a): *Johann Gottlieb Fichte: Das absolute »Ich«*, in: PERLER D., BECKERMANN A. (a. c. di) (2004): *Klassiker der Philosophie heute*, Reclam, Stuttgart, pp. 417-435.
- SCHIMDT A. (2004b): *Der Grund des Wissens. Zu Fichtes Wissenschaftslehren in den Versionen von 1794/95, 1804/II und 1812*, Schöningh, Paderborn.
- SCHNELL A. (2006): *Schema – Soll – Sein*, «Fichte Studien», 28, 2006, pp. 75-83.
- SCHNELL A., GODDARD J.-C. (a. c. di) (2009): *L'être et le phénomène. La Doctrine de la Science de 1804 de J.G. Fichte. Sein und Erscheinung. Die Wissenschaftslehre 1804 J.G. Fichtes*, Vrin, Paris.
- SCHNELL A. (2009a): *Der Transzendentalismus in der WL 1804/II J. G. Fichtes*, in: SCHNELL A., GODDARD J.-C. (a. c. di) (2009), pp. 39-52.
- SCHNELL (2009b): *Reflexion et speculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte e Schelling*, Millon, Grenoble.
- SCHRADER W. H. (1972): *Empirisches und absolutes Ich. Zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J. G. Fichtes*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- SICOLO G. (2021): *La relazione tra filosofia e vita nella riflessione fichtiana*, «Fogli di Filosofia», 14, 2021, pp. 133-146.
- SIEMEK J. M. (1984): *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*, Meiner, Hamburg.
- SIEMEK J. M. (2007): *Unendlichkeit und Schranke. Zum Fichteschen Entwurf einer transzendentalen Ontologie des Wissens*, «Fichte-Studien», 31, 2007, pp. 59-68.
- STOLZENBERG J. (2006): *Fichtes Deduktionen des Ich 1804 und 1794*, «Fichte-Studien», 30, 2006, pp. 1-13.
- TILLIETTE X., LAUTH R. (2003): *Fichte: la science de la liberté*, Vrin, Paris.
- VALENTINI T. (2012a): *Il Dio della metafisica nel pensiero trascendentale di J. G. Fichte*, «Aquinas», LV, 1-2, 2012, pp. 145-174.
- VAYSSE J.-M. (2017): *Absolu et phénomène dans la dernière philosophie de Fichte*, in: GODDARD J.-C., MAESSCHALCK M. (a. c. di) (2017), pp. 9-26.

- VETÖ M. (2009): *L'image fichtéenne*, in: SCHNELL A., GODDARD J.-C. (a c. di) (2009), pp. 479-497.
- WIDMANN J. (1977): *Die Grundstrukturen des transzendentalen Wissens nach J. G. Fichtes Wissenschaftslehre 1804-2*, Meiner, Hamburg.
- ZAHN M. (1967a): *Fichte, Schelling et Hegel en face du «réalisme logique» de Christoph Gottfried Bardili*, «Archives de Philosophie», XXX, 1, 1967, pp. 61-88.
- ZAHN M. (1967b): *Fichte, Schelling et Hegel en face du «réalisme logique» de Christoph Gottfried Bardili – fin*, «Archives de Philosophie», XXX, 2, 1967, pp. 199-230.
- ZÖLLER G. (2000a): *The unpopularity of transcendental philosophy. Fichte's controversy with Reinhold*, «Pli. The Warwick Journal of Philosophy», 10, 2000, pp. 50-76.
- ZÖLLER G. (2000b): *German realism: the self-limitation of idealist thinking in Fichte, Schelling and Schopenhauer* in: AMERIKS K. (2000) (a c. di): *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 200-219.
- ZÖLLER G. (2000b): *German Realism. The Self Limitation of Idealist Thinking In Fichte Schelling and Schopenhauer*, in: AMERIKS K. (2000) (a c. di): *The Cambridge Companion to German Idealism*, pp. 200-218.
- ZÖLLER G. (2007): *Intelligenza nella fede. Il fondamento oscuro del sapere nella "Dottrina della scienza 1805"* «Rivista di Storia della Filosofia», vol. 62, I, 2007.
- ZÖLLER G. (2009): «*Das proton pseudos der gewöhnlichen profanen Philosophie*». *Gott und Welt in Fichtes Erlanger Darstellung der Metaphysik*, «Fichte-Studien», 34, 2009, pp. 359-379.
- ZÖLLER G. (2018a): *Johann Gottlieb Fichte. Una lettura storica e sistematica*, tr. it. FERRAGUTO F., Edizioni Accademia Vivarium novum, Montella.
- ZÖLLER G. (2018b): »*Ein ewiges Werden*«. *Die Selbstdarstellung des Absoluten als Wissen beim mittleren Fichte*, in: DANZ C, STOLZENBERG J., WAIBEL V. L. (a c. di) (2018): *Systeme in Bewegung. Systembegriffe um 1800-1809*, Meiner, Hamburg, pp. 11-30.

Studi su Reinhold

- AHLERS R. W. (2004): *Reinholds weicher Monismus – und Hegel: Reinholds Systemkonzeption in Auseinandersetzung mit Jacobi, Fichte und Bardili*, in: BONDELI M., LAZZARI A. (a c. di) (2004), pp. 186-214.
- AHLERS R. W. (2005): *Differenz, Identität und Indifferenz im Gespräch des Deutschen Idealismus um 1802, besonders bei Reinhold und Schelling*, «Archivio di Filosofia», LXXIII, 1-3, 2005, pp. 285-312.
- AHLERS R. W. (2012): *Being, Appearance and Ursein and some consequences*, in: STOLTZ V., HEINZ M., BONDELI M. (a c. di) (2012), pp. 471-512.

- ASCHOFF F. (1994): *Rückkehr zur Metaphysik? Reinholds Abkehr von der Philosophie Fichtes*, «Fichte-Studien», 6, 1994, pp. 345-354.
- BONDELI M. (1995a): *Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold: eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur Philosophie Reinholds in der Zeit von 1789 bis 1803*, Klostermann, Frankfurt am Main.
- BONDELI M. (1995b): *Hegel und Reinhold*, «Hegel-Studien», 30, 1995, pp. 45-87;
- BONDELI M. (1998): *Hegels Identitätsphilosophie in Auseinandersetzung mit Reinholds Rationalem Realismus*, in: VIEWEG K. (1998): *Hegels Jaener Naturphilosophie*, Fink, München, pp. 164-173.
- BONDELI M., SCHRADER W. H. (a c. di) (2003): *Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds*, Editions Rodopi B.V., Amsterdam-New York.
- BONDELI M., LAZZARI A. (a c. di) (2004): *Philosophie ohne Beynamen. System, Freiheit und Geschichte im Denken Karl Leonhard Reinholds*, Schwabe Verlag, Basel.
- BONDELI M. (2018a): *Denken statt Vorstellen. Überlegungen zur Reinholds Parteinahme für ein System des Rationalen Realismus*, in: DANZ C., STOLZENBERG J., WAIBEL V. L. (a c. di) (2018): *Systeme in Bewegung. Systembegriffe um 1800-1809*, Meiner, Hamburg, pp. 317-340.
- BONDELI M. (2018b): *On the concept of thinking in Reinhold's system of Rational Realism*, «Aurora», XXX, 51, 2018, pp. 669-684.
- BONDELI M. (2018c): *Reinhold über das Verhältnis von Denken und Sprechen*, in: DANZ C., STOLZENBERG J., WAIBEL V. L. (a c. di) (2018), pp. 117-141.
- BREAZEALE D. (1982): *Between Kant and Fichte: Karl Leonhard Reinhold's "Elementary Philosophy"*, «The Review of Metaphysics», XXXV, 4, 1982, pp. 785-821.
- DI GIOVANNI G. (2003): *1799: The Year of Reinhold's Conversion to Jacobi*, in: BONDELI M., SCHRADER W.H. (a c. di) (2003), pp. 259-282.
- DI GIOVANNI G. (2004): *Die Verhandlungen über die Grundbegriffe und Grundsätze der Moralität von 1798 oder Reinhold als Philosoph des gemeinen Verstandes*, in: BONDELI M., LAZZARI A. (a c. di) (2004), pp. 373-392.
- DI GIOVANNI G. (2005a): *Reinhold's Criticism of Fichte and Schelling: The Commonality at a Distance between Reinhold's Late Thought and Hegel's Logic*, «Archivio di Filosofia», 73, 2005, 1-3, pp. 271-284.
- DI GIOVANNI G. (a c. di) (2010): *Karl Leonhard Reinhold and the Enlightenment*, Springer, Dodrecht-Heidelberg-London-New York.
- FABBIANELLI F. (2001): *Reinhold e Fichte di fronte alle obiezioni di Aenesidemus*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Classe di Lettere e Filosofia, Serie V, fasc. 1, pp. 197-214.
- FABBIANELLI F. (2011): *Coscienza e realtà. Un saggio su Reinhold*, Edizioni della Normale, Pisa.

- FABBIANELLI F. (2016): *Karl Leonhard Reinhold's Transcendental Psychology*, De Gruyter, Berlin-Boston.
- FERRAGUTO F. (2015a): *A reflexão sobre a natureza e o problema da aplicação: entre realismo racional e filosofia transcendental (1799-1801)*, «Dois pontos», XII, 2, 2015, pp. 27-43.
- FERRAGUTO F. (2018): *Idealismo racional: a aproximação Reinholdiana do realismo lógico*, «Aurora», XXX, 51, 2018, pp. 645-668.
- FERRAGUTO F. (2019): *Realtà, rappresentazione e ragione alle soglie del XIX secolo*, «Archivio di Filosofia», LXXXVII, 1, 2019, pp. 219-229.
- FERRAGUTO F. (2020a): *Rhythmus and Setzen. Fichte's Answer to Rational Realism*, in: BONDELI M., IMHOF S. (a c. di) (2020), pp. 215-232.
- FERRAGUTO F. (2020b): *O verdadeiro para além do fundamento. O realismo racional de K.L. Reinhold*, «Cadernos de Filosofia Alemã», XXV, 4, 2020, pp. 41-58.
- FERRAGUTO F. (2020c): *Schellings Idealismus aus der Sicht des rationalen Realismus*, in: COGLIANDRO G., DE PASCALE C., RADRIZZANI I. (a c. di) (2020), pp. 135-155.
- GALLO F. (a c. di) (1993): *Modelli postkantiani del trascendentale*, Unicopli, Milano.
- IACOVACCI A. (1989): *Jacobi e Baggesen. I primi passi dell'interpretazione jacobiana di Fichte*, «Archivio di filosofia», LVII, 1989, pp. 649-668.
- IACOVACCI A. (1991): *K. L. Reinhold e l'interpretazione jacobiana di Fichte*, «Archivio di filosofia», LIX, 1991, pp. 89-116.
- IVALDO M. (2008): *Riabilitazione di Karl Leonhard Reinhold? Due recenti pubblicazioni in Italia*, «Rivista di Storia della Filosofia», I, 2008; pp. 89-100.
- KERSTING W., WESTERKAMP D. (a c. di) (2008): *Am Rande des Idealismus. Studien zur Philosophie Karl Leonhard Reinholds*, Mentis Verlag, Paderborn.
- KLEMMT A. (1958): *Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie. Eine Studie über den Ursprung des spekulativen deutschen Idealismus*, Meiner, Hamburg.
- KLEMMT A. (1961): *Die philosophische Entwicklung Karl Leonhard Reinholds nach 1800*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 15, 1961, pp. 79-10; pp. 250-277.
- LAUTH R. (a c. di) (1974): *Philosophie aus einem Prinzip, Karl Leonhard Reinhold: Sieben Beiträge nebst einem Briefkatalog aus Anlass seines 150. Todestages*, Bouvier, Bonn.
- LAUTH R. (1979): *Nouvelles recherches sur Reinhold et l'Aufklärung*, «Archives de Philosophie», 42, 1979, pp. 593-629.
- LAUTH R. (1985a): *La conception de la philosophie cartésienne par Reinhold au debut du XIXe siècle. Ses conséquences pour le développement de la philosophie allemande*, «Les Études philosophiques», 2, 1985, pp. 191-204.
- MARX K. J. (2011): *The usefulness of the Kantian Philosophy. How Karl Leonhard Reinhold's Commitment to Enlightenment Influenced His Reception of Kant*, De Gruyter, Berlin-Boston.

- PICHÉ C. (2005): *Der Phänomenologiebegriff bei Kant und Reinhold*, «Archivio di Filosofia», 73, 2005, pp. 59-72.
- PUPI A. (1966): *La formazione della filosofia di K. L. Reinhold 1784-1794*, Vita e pensiero, Milano.
- PUPI A. (1970): *Le obiezioni all'Aenesidemus*, Vita e pensiero, Milano.
- SCHRADER W. H. (1979): *Philosophie als System – Reinhold und Fichte*, in: HAMMACHER K., MUES A. (a c. di) (1979): *Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte. Reinhardt Lauth zum 60. Geburtstag*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, pp. 331-344.
- RADRIZZANI I. (2002): *Reinhold – Fichte. Les motifs d'une conversion*, «Archives de Philosophie», LXV, 4, 2002, pp. 643-659.
- RADRIZZANI I. (2020a): *Ist Reinhold je Transzendentalphilosoph gewesen?*, in: BONDELI M., IHMOF S. (a c. di) (2020), pp. 203-214.
- RUMORE P. (2002): *Una via all'idealismo: la concezione reinholdiana dell'oggetto trascendentale*, «Studi kantiani», 15, 2002, pp. 199-210.
- RUMORE P. (2003): *Reinhold e la ricerca del fondamento assoluto*, «Rivista di Filosofia», XCIV, 1, 2003, pp. 41-63.
- SCHÖNBORN A. VON (1991): *Karl Leonhard Reinhold: eine annotierte Bibliographie*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- SCHÖNBORN A. VON (1997): *Fichte und Reinhold über die Begrenzung der Philosophie*, «Fichte-Studien», 9, 1997, 241-255.
- SCHÖNBORN A. VON (1999): *Karl Leonhard Reinhold: "...Endeavoring to keep up the pace mit unserem zeitalter"*, in: BAUR M., DAHLSTROM D. O. (a c. di) (1999): *The Emergence of German Idealism*, The Catholic University of America Press, Washington D. C., pp. 33-62.
- SCHRADER W. H. (1983): *Systemphilosophie als Aufklärung. Zum Philosophiebegriff K. L. Reinholds*, «Studia Leibnitiana», 15, 1983, pp. 72-81.
- SCHRADER W. H. (1999): *Reinholds 'Systemwechsel' von der Wissenschaftslehre zum rationalen Realismus Bardilis in der Auseinandersetzung mit J. G. Fichte*, in: JAESCHKE W. (a c. di) (1999): *Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807): mit Texten von Fichte, Hegel, Jacobi, Jean Paul, Reinhold, Schelling u.a. und Kommentar*, Meiner, Hamburg, pp. 85-104.
- STOLTZ V., HEINZ M., BONDELI M. (a c. di) (2012): *Wille, Willkür, Freiheit. Reinholds Freiheitskonzeption im Kontext der Philosophie des 18. Jahrhunderts*, De Gruyter, Berlin-Boston.
- TEICHERNER W. (1976): *Rekonstruktion oder Reproduktion des Grundes. Die Begründung der Philosophie als Wissenschaft durch Kant und Reinhold*, Herbert Grundmann, Bonn.
- VALENZA P. (1991): *Tra speculazione e fede: l'adesione di K. L. Reinhold all'idealismo fichtiano negli anni 1797-1799*, «Archivio di filosofia», 59, 1991, pp. 117-140.

- VALENZA P. (1992): *Karl Leonhard Reinhold. Fenomenologo ante litteram o anticipatore della filosofia analitica? In occasione di una bibliografia recente*, «Archivio di Filosofia», 60, 1992, pp. 587-598.
- VALENZA P. (1994): *Reinhold e Hegel. Ragione storica e inizio assoluto della filosofia*, Cedam, Padova.
- VALENZA P. (2003a): *Oltre la soggettività finita. Morale, religione e linguaggio nella filosofia classica tedesca*, Cedam, Padova.
- VALENZA P. (2003b): *Das Verhältnis zwischen Denken und Sprache in der Spätphilosophie Reinholds*, in: BONDELI M., SCHRADER W.H. (a c. di) (2003), pp. 283-302.
- VALENZA P. (2004a): *Rationaler Realismus. Reinhold zwischen Fichte, Jacobi und Bardili*, in: JAESCHKE W., SANDKAULEN B. (2004): *Friedrich Heinrich Jacobi: ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, Meiner, Hamburg, pp. 177-198.
- VALENZA P. (2004b): *Reinhold's Departure from Rational Realism*, in: AHLERS R. (a c. di) (2004): *System and Context/System und Kontext. Early Romantic and Early Idealistic Constellations/Frühromantische und Frühidealistische Konstellationen*, Edwin Mellen, Lewiston-Queenston, pp. 169-189.
- VALENZA P. (2005a): *Reinhold, un metacritico?*, «Archivio di Filosofia», 73, 2005, pp. 193-212.
- VALENZA P. (2005b): *Per una bibliografia recente su Reinhold. Il punto su una riscoperta*, «Archivio di Filosofia», 73, 2005, pp. 397-406.
- VALENZA P. (a c. di) (2006a): *K. L. Reinhold: am Vorhof des Idealismus*, Ist. Ed. Poligrafici Internazionali, Pisa.
- VALENZA P. (2006b): *Concezioni della libertà nell'Atteismusstreit. Fichte, Jacobi e Reinhold in dialogo*, in «B@belonline/print», 1, 2006, pp. 193-201.
- VALENZA P. (2008): *La révélation de Dieu chez Jacobi et Reinhold*, in: SOUAL P., VETÖ M. (a c. di) (2008): *L'Idéalisme allemand et la religion*, L'Harmattan, Paris, pp. 61-75.
- VALENZA P. (2009): *Reinhold et Descartes*, in: FERRARI J., GUENANCIA P., RUFFING M., THEIS R., VOLLET M. (a c. di) (2009): *Descartes et l'Allemagne*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York, pp. 213-228.
- VALENZA P. (2012): *Reinholds Freiheitskonzeption im Atteismusstreit*, in: STOLTZ V., HEINZ M., BONDELI M. (a c. di) (2012), pp. 349-370.
- VALENZA P. (2018): *La storia della filosofia secondo Reinhold all'inizio del XIX secolo*, «Aurora», XXX, 51, pp. 727-750.
- VALENZA P. (2020): *L'idea di Dio in Reinhold: dal criticismo al realismo*, in: COLIANDRO G., DE PASCALE C., RADRIZZANI I. (a c. di) (2020), pp. 33-50.
- WELLEK R. (1984): *Between Kant and Fichte: Karl Leonhard Reinhold*, «Journal of the History of Ideas», 45, 1984, pp. 323-327.

ZAHN M. (1974): *Reinholds Position in der Phase seiner größten Annäherung an die Wissenschaftslehre*, in: LAUTH R. (a c. di) (1974), pp. 160-201.

Altri studi

ACERBI A. (2010): *Il sistema di Jacobi: ragione, esistenza, persona*, Georg Olms Verlag, Hidesheim-Zürich-New York.

ACERBI A. (2021): *La questione su Dio nella "Lettera a Fichte" di Jacobi*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», CXIII, 1, 2021, pp. 205-223.

ACHELLA S. (2020): *Pensare la vita. Saggio su Hegel*, Il Mulino, Bologna.

ASMUTH C. (2018): *Wissen im Aufbruch. Die Philosophie der deutschen Klassik am Beginn der Moderne*, Würzburg, Königshausen & Neumann.

BARONE F. (1964): *Logica formale e logica trascendentale I. Da Leibniz a Kant*, seconda edizione, Edizioni di Filosofia, Torino.

BERGER B., WHISTLER D. (2020): *The Schelling-Eschenmayer controversy, 1801. Nature and identity*, Edinburgh University Press.

BOLLNOW O. F. (1966): *Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis*, Kohlhammer, Stuttgart.

BONDELI M., IMHOF S. (a c. di) (2020): *Reinhold and Fichte in confrontation. A tale of mutual appreciation and criticism*, de Gruyter, Berlin-Boston.

CAPOZZI M. (2002): *Kant e la logica (Vol. 1)*, Bibliopolis, Napoli.

CIRACÌ F. (2016): *Variazioni su ideologia e metodo. Saggio storico-filosofico*, «Hermes. Journal of Communication», 7, 2016, pp. 205-226.

COGLIANDRO G., DE PASCALE C., RADRIZZANI I. (a c. di) (2020): *Das Transzendente und die Praktische Philosophie*, Olms, Hildesheim.

DANZ C, STOLZENBERG J., WAIBEL V. L. (a c. di) (2018): *Systeme in Bewegung. Systembegriffe um 1800-1809*, Meiner, Hamburg.

DE PASCALE C., D'ALFONSO M. V., FORMISANO R. (a c. di) (2020): *La nuova Bildung. Riflessioni tra filosofia e pedagogia nella filosofia classica tedesca*, «Annali online della Didattica e della Formazione Docente», XII, 19, 2020.

DI GIOVANNI G. (2005b): *Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors*, Cambridge University Press, Cambridge.

DINI T. (2005): *Il «filo storico» della verità. La storia della filosofia secondo Friedrich Heinrich Jacobi*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

ESSEN G., DIAZ C. (2012): *Philosophisch-theologische Streitsachen: Pantheismusstreit – Atheismusstreit – Theismusstreit*, WBG, Darmstadt.

FABRO C. (1969²): *Introduzione all'ateismo moderno*, 2 voll., Editrice Studium, Roma.

- FAILLA M. (2016): *L'empirismo di Kant: illusione, menzogna e biasimo*, «Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy», 3, 2016, pp. 55-80.
- FURLANI S. (2006): *La critica hegeliana a Fichte nella 'Scienza della logica'*, EDB, Bologna.
- GABRIEL M. (2013): *Transcendental ontology: essays in German idealism*, London-Bloomsbury.
- GARBEIS F. W. (1979): *Bibliographie zu Christoph Gottfried Bardili: aus den Quellen ermittelt und historisch-kritisch erläutert*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- GIUSPOLI P. (2019): *Logica del pensiero concettuale. Una rilettura della Scienza della logica di Hegel*, Padova University Press, Padova.
- GODDARD J.-C. (a c. di) (1994): *J. G. Fichte. Querelle de l'athéisme suivie de divers textes sur la religion*, Vrin, Paris.
- GODDARD J.-C. (2004): *Leben und Bild. Gilles Deleuze als Leser Fichtes*, in: HEINZ M., HAMMACHER K. (2004) (a c. di): *Recht-Moral-Sittlichkeit. Gedenkschrift für Wolfgang H. Schrader*, Hildesheim-Zürich-New York, pp. 253-267.
- GRASSELLI G. (1934): *La logica di C. G. Bardili*, «Rivista di Filosofia», XXV, 2, 1934, pp. 130-141.
- GUIDETTI L. (2008): *L'immagine senza rappresentazione. Hans Jonas e Ludwig Klages*, «Discipline filosofiche», XVII, 2, 2008, pp. 7-34.
- GUO G. (2021): *Arkanum des Lebens. Eine systematische Untersuchung zu Hegels Idee des Lebens*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- HENRICH D. (2008): *Metafisica e modernità. Il soggetto di fronte all'assoluto*, PERONE U. (a c. di), Rosenberg & Sellier, Torino.
- HENRICH D. (2019): *Dies ich, das viel besagt: Fichtes Einsicht nachdenken*, Klostermann, Frankfurt a. M.
- HOMANN K. (1967): *Zum Begriff «Subjektivität» bis 1802*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 11, 1967, pp. 184-205.
- IACOVACCI A. (1992): *Idealismo e Nichilismo: La Lettera di Jacobi a Fichte*, Cedam, Padova.
- IMPERATO L. (2012): *La ragione ricondotta all'intelletto? La critica di Jacobi a Kant sulla struttura e le funzioni della ragione*, in: DINI T., PRINCIPE S. (2012): *Jacobi in discussione*, Franco Angeli, Milano, pp. 65-81.
- ILLETTERATI L. (2016): *Vita e concetto. Hegel e la grammatica del vivente*, «Il Pensiero», LV, 2, 2016, pp. 59-95.
- IVALDO (1996): *Filosofia delle cose divine. Saggio su Jacobi*, Morcelliana, Brescia.
- JAESCHKE W. (a c. di) (1999): *Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807). Mit Texten von Fichte, Hegel, Jean Paul, Reinhold, Schelling u.a. und Kommentar*, Meiner, Hamburg.

- KARSCH F. (1923): *C. G. Bardili, der Vertreter des logischen Realismus im Zeitalter des deutschen Idealismus*, Dissertation, Marburg.
- KARSCH F. (1925): *Christoph Gottfried Bardilis Logischer Realismus*, «Kant-Studien», 1-2, 1925, pp. 437-452.
- MAGNINO B. (1932): *La filosofia mistica di F. H. Jacobi*, Treves, Milano-Roma, 1932.
- MERKER N. (1961): *Le origini della logica hegeliana (Hegel a Jena)*, Feltrinelli, Milano.
- MOISO F. (1990): *Vita, natura, libertà. Schelling (1795-1809)*, Mursia Milano.
- OLIVETTI M. M. (1970): *L'esito teologico della filosofia del linguaggio di Jacobi*, Cedam, Padova.
- PALAZZO S. (2018): *Figura del trascendentale. Vita e concetto in Fichte e Deleuze*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 1-2, 2018, pp. 99-123.
- PAIMANN R. (2009): *Das Denken als Denken: die Philosophie des Christoph Gottfried Bardili*, frommann-holzboog, Stuttgart.
- PAIMANN R. (2018): *Der logische Realismus im Kontext: Christoph Gottfried Bardilis Beitrag zur klassischen deutschen Philosophie*, «Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch», 44, 2018, pp. 145-169.
- PISTILLI E. (2008): *Tra dogmatismo e scetticismo: fonti e genesi della filosofia di F. H. Jacobi*, Fabrizio Serra Editore, Roma-Pisa.
- PITILLO F., FRILLI G., VALENZA P. (a c. di) (2020): *Una filosofia del non-sapere. Studi su Friedrich Heinrich Jacobi*, «Archivio di Filosofia», LXXXVIII, 2-3, 2020.
- PLUDER V. (2013): *Die Vermittlung von Idealismus und Realismus in der Klassischen Deutschen Philosophie. Eine Studie zu Jacobi, Kant, Fichte, Schelling und Hegel*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- RADRIZZANI I. (2020b): *La crisi dell'Aufklärung e l'accusa di nichilismo. Jacobi con o contro Fichte?*, «Archivio di Filosofia», LXXXVIII, 2-3, 2020, pp. 37-48.
- RAMETTA G. (2006): *Biopolitica e coscienza. Riflessioni intorno all'ultimo Deleuze*, «Filosofia Politica», 1, 2006, pp. 29-42.
- RAMETTA G. (2020): *Il senso del trascendentale in Deleuze*, in: COGLIANDRO G., DE PASCALE C., RADRIZZANI I. (a c. di) (2020), pp. 223-245.
- SANDKAULEN B. (2000): *Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis*, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn.
- SANDKAULEN B. (2019): *Jacobis Philosophie. Über den Widerspruch zwischen System und Freiheit*, Meiner, Hamburg.
- SANDKAULEN B., JAESCHKE W. (a c. di) (2021): *Jacobi und Kant*, Meiner, Hamburg.
- TARLI S. (2020): *I problemi del criticismo. Il saggio di Jacobi e Köppen nei Beyträge di Reinhold*, «Archivio di Filosofia», LXXXVIII, 2-3, 2020, pp. 25-36.

- TARLI S., PITILLO F., D'ALFONSO M. V. (a c. di) (2020): *Una ricerca in divenire. Nuove prospettive su Schelling*, «Lo Sguardo», XXX, 1, 2020.
- TILLETTE X. (1995): *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Vrin, Paris.
- TOGNINI G. (1987): *Tradizione e 'nuova filosofia' nel realismo logico di C. G. Bardili*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe Lettere e Filosofia», III, 1987, pp. 771-826.
- VALENTINI T. (2012): *Fede e sapere nel dibattito tra F.H. Jacobi e J.G. Fichte*, in: PORRAS A. (a c. di) (2012): *Fede e ragione. Le luci della verità*, Edusc, Roma, pp. 141-168.
- VATER M., WOOD D. W. (2012) (a c. di): *The The Philosophical Rupture between Fichte and Schelling: Selected Texts and Correspondence (1800–1802)*, State University of New York Press, New York.
- VERRA V. (1963): *F. H. Jacobi. Dall'illuminismo all'idealismo*, Edizioni di «Filosofia», Torino.
- VIEWEG K. (2019): *Hegel. Der Philosoph der Freiheit*, Beck, München.
- ZAC S., *F. H. Jacobi et le problème de l'imagination chez Kant*, «Archives de Philosophie», ILIX, 3, 1986, pp. 453-482.

Voci enciclopediche e sitografia

- Bild*, in: RITTER J. (1971): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. I, Schwabe Verlag, pp. 913-922.
- Realität*, in: RITTER J., GRÜNDER K. (1992): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. VIII, Schwabe Verlag, Basel, pp. 185-211.
- Wirklichkeit*, in: RITTER J., GRÜNDER K., GOTTFRIED G. (2004): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. XII, Schwabe Verlag, Basel, pp. 826-846.

<https://www.dwds.de/wb/bilden>

<https://www.dwds.de/wb/Realit%C3%A4t>

<https://www.dwds.de/wb/rechnen>

<https://www.dwds.de/wb/%C3%9Cberzeugung>

<https://www.dwds.de/wb/Wirklichkeit>

<https://www.dwds.de/wb/z%C3%A4hlen>

INDICE

ABBREVIAZIONI.....	4
INTRODUZIONE	5
PARTE PRIMA: CONTESTO STORICO-SPECULATIVO	10
I. L'ATHEISMUSSTREIT	11
1. RAGIONI ED ESITI DELLA CONTROVERSIA.....	12
2. IL <i>SENDSCHREIBEN AN FICHTE</i> DI JACOBI	23
3. L'INTERVENTO DI REINHOLD	34
II. IL <i>GRUNDRISS DER ERSTEN LOGIK</i> DI BARDILI. ALCUNE INTERPRETAZIONI E CONSEGUENZE.....	48
1. IL REALISMO LOGICO DI BARDILI.....	48
1. <i>L'analisi del pensiero tra logica, ontologia e filosofia</i>	53
2. <i>Pensiero e applicazione – oggettività e soggettività – forma e materia</i>	58
3. <i>Il pensiero tra logica, coscienza morale e teologia. Quale ontologia?</i>	65
2. ALCUNE INTERPRETAZIONI DELLA LOGICA DI BARDILI	69
1. <i>Reinhold sulla logica di Bardili e sullo stato della filosofia</i>	69
1. Reinhold e il realismo razionale.....	69
2. I problemi delle “filosofie dell'apparenza”. Reinhold VS Fichte e Schelling	74
3. Dai <i>Beyträge</i> al congedo dalla prospettiva realista. Breve storia dei rapporti tra Bardili e Reinhold.....	87
2. <i>La critica trascendentale di Fichte al Grundriß</i>	92
3. <i>Hegel e Schelling sul realismo di Bardili e Reinhold</i>	101
TRAIT D'UNION: ISTRUTTORIA SULLA METODOLOGIA D'INDAGINE	111
PARTE SECONDA: ELEMENTI TEORICO-CRITICI.....	122
I. DALL'IO ASSOLUTO VERSO L'ASSOLUTO	123
1. INIZIO E PRINCIPIO DELLA FILOSOFIA.....	123
1. <i>Fichte sul sistema di Reinhold: elementi per un confronto</i>	124
2. <i>Invito al pensiero e accesso alla filosofia</i>	129
2. IDEALISMO, REALISMO, FILOSOFIA TRASCENDENTALE	141
1. <i>Sul realismo di Reinhold in quanto analisi filosofica. Quale ontologia?</i>	141
2. <i>Dal fatto alla genesi. I limiti dell'idealismo e del realismo</i>	148
3. <i>La posizione antischellinghiana di Fichte</i>	164
3. L'IO COME PRINCIPIO DELLA FILOSOFIA. STORIA DI UNA (IN)COMPRESIONE	171
1. <i>Reinhold sull'io della dottrina della scienza. Uno sguardo di sorvolo</i>	171

2.	<i>La filosofia di Fichte dopo il 1800 – il dislocamento dell'io</i>	176
II.	L'ASSOLUTO E IL SAPERE: CONCEPIRE L'INCONCEPIBILE	184
1.	<i>SCHEIN ED ERSCHEINUNG</i>: ELEMENTI DI FENOMENOLOGIA TRA REALISMO RAZIONALE E DOTTRINA DELLA SCIENZA	184
1.	<i>Il realismo razionale applicato ai fenomeni: la “fenomenologia razionale” di Reinhold</i>	184
2.	<i>La Erscheinungs- und Scheinlehre nella WL 1804². Fondamenti della “fenomenologia discendente” di Fichte</i>	196
2.	LA FINE DEL SAPERE	206
1.	<i>La nozione di analisi nel realismo razionale. Un approfondimento</i>	206
1.1.	<i>Identità, Nexus, Urverhältnis</i>	213
2.	<i>Dottrina della scienza come sapere-immagine</i>	218
1.	La polisemia del Bild-en e la sua “messa in atto”.....	221
2.	Essere, Esistenza, Răpresentation – il “ritorno” dell'io.....	229
2.1.	<i>La vita non è un “sacro mistero”. Fichte e Hegel sulla vita: un breve confronto</i>	238
III.	PROSPETTIVE PRATICHE	244
1.	FEDE E SAPERE. RELIGIONE E FILOSOFIA	246
1.	<i>Dalla fede al sapere. Il realismo razionale come conoscenza di Dio</i>	246
2.	<i>La fede dalla e nella filosofia trascendentale. Un percorso pratico-teoretico</i>	255
2.	FILOSOFIA E VITA: IL FINE DEL SAPERE E L'AGIRE	266
1.	<i>Reinhold sul fine teoretico del realismo razionale</i>	266
1.	Il significato del pratico.....	269
2.	Senso comune, speculazione, filosofia.....	273
2.	<i>Fichte sul fine pratico della dottrina della scienza</i>	277
1.	Sapere trascendentale e sapere ordinario	280
2.	Sapienza e saggezza.....	285
	BIBLIOGRAFIA	289