

*Colloquia Philosophica*

**JOHANN GOTTLIEB FICHTE**  
**DOTTRINA DELLA SCIENZA 1813**

a cura di  
GIACOMO GAMBARO



*Roma TrE-Press*

2018

Università degli Studi Roma Tre  
Dipartimento di Filosofia, Comunicazione, Spettacolo  
FILCOSPE

*Colloquia Philosophica*

2

*Sezione Testi*

Johann Gottlieb Fichte  
Dottrina della scienza 1813

Introduzione, traduzione e glossario a cura di  
G. GAMBARO

Con una Postfazione di G. Rametta



*Roma TrE-Press*

2018

*Colloquia Philosophica* è una nuova collana di studi e di ricerca del Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo (FILCOSPE) dell'Università degli Studi Roma Tre. Il suo intento è quello di rendere pubblico il lavoro scientifico-filosofico che si svolge tra i membri del FILCOSPE, in un colloquio che vuole essere sia interno che esterno con altri poli e soggettività culturali. Da questo punto di vista la nuova collana riprende e continua l'attività scientifica ed editoriale del *Colloquium Philosophicum*, precedente pubblicazione dell'ex Dipartimento di Filosofia di Roma Tre. *Colloquia Philosophica*, collana editoriale online, è affiancata dalla pubblicazione dei *Quaderni di Colloquia Philosophica*, comprensivi di due sezioni: rispettivamente «Testi» e «Strumenti». La sezione «Testi» cura l'edizione della pubblicazione, in italiano e in lingue straniere, di monografie di rilevante valore scientifico, connesse agli indirizzi dell'ala filosofica del nostro Dipartimento. La sezione «Strumenti» promuove la diffusione di fonti e strumenti del lavoro scientifico quali traduzioni, anche commentate, di testi, editi e inediti, lessici e commentari, con particolare interesse per le fonti dei classici della filosofia tra il '600 e il '900.

*Direttore della collana:*  
Roberto Finelli

*Comitato direttivo:*  
Daniela Angelucci (resp. «Testi»), Paolo D'Angelo, Mariannina Failla (resp. «Strumenti»), Rosaria Egidi, Francesca Iannelli (resp. «Strumenti»), Tamara Tagliacozzo (resp. «Testi»)

*Comitato scientifico:*  
Laird Addis, Daniela Angelucci, Rosa M. Calcaterra, Riccardo Chiaradonna, Mario De Caro, Mauro Dorato, Francesco Ferretti, Joe Friggeri, Federica Giardini, Christoph Jamme, Jean-Francois Kervegan, Massimo Marraffa, Marco Piazza, Pavel Rebernik, Francesco Toto

*Segreteria di redazione:*  
Miriam Aiello, Luca Cianca, Marco Costantini, Marta Libertà De Bastiani, Antonio di Micco, Emanuele Martinelli, Luca Micaloni, Laura Turano

*Coordinamento editoriale:*  
Gruppo di Lavoro *Roma TrE-Press*

*Edizioni: Roma TrE-Press* ©  
Roma, marzo 2018  
ISBN: 978-88-94885-76-7

<http://romatypress.uniroma3.it>

Quest'opera è assoggettata alla disciplina *Creative Commons attribution 4.0 International Licence* (CC BY-NC-ND 4.0) che impone l'attribuzione della paternità dell'opera, proibisce di alterarla, trasformarla o usarla per produrre un'altra opera, e ne esclude l'uso per ricavarne un profitto commerciale.



Immagine di copertina: H. Frankenthaler, *A Green Thought in a Green Shade* (part.)

## Indice

GIACOMO GAMBARO, <i>Introduzione. Un'immagine al di là dell'esistenza. Immaginazione e riflessività nella Dottrina della scienza 1813 di Johann Gottlieb Fichte</i>	5
JOHANN GOTTLIEB FICHTE, <i>Dottrina della scienza 1813</i>	67
GAETANO RAMETTA, <i>Fichte, o il trascendentale come saggezza</i>	109
GIACOMO GAMBARO, <i>Glossario dei concetti fondamentali della Dottrina della scienza 1813</i>	119



*Introduzione*

di

Giacomo Gambaro

*Un'immagine al di là dell'esistenza.*

*Immaginazione e riflessività nella Dottrina della scienza 1813 di*

*Johann Gottlieb Fichte*

*È mio intento ringraziare in questa sede il professor Roberto Finelli e la professoressa Mariannina Failla per avermi dato l'opportunità di compiere il presente lavoro. In aggiunta, non posso che ringraziare il professor Francesco Toto, che per primo mi ha sollecitato a portare avanti questo progetto. Vorrei esprimere la mia più profonda gratitudine al professor Gaetano Rametta, il mio maestro oramai da molti anni. Senza il suo attivo sostegno questo contributo non sarebbe stato realizzato. Ringrazio Fiorenza Lupi, Miranda Boldrini e Francesco Restuccia per aver costituito intorno a me una comunità amicale ed intellettuale negli ultimi anni. In seguito, voglio ringraziare mia madre, Olivia, e mio padre, Giovanni, perché illuminano da sempre il mio cammino anche nei momenti più difficili. Un grazie particolare a Noemi Zomparelli, per tutta la felicità. Questo lavoro è dedicato ad Alessia, mia sorella, con ammirazione ed affetto.*

*Keines von beiden sollte man tun; man sollte weder auf das Eine allein, noch auf das Andere allein, sondern auf beides zugleich reflektieren; zwischen den beiden entgegengesetzten Bestimmungen dieser Idee mitten inne schweben. Dies ist nun das Geschäft der schaffenden Einbildungskraft, und diese – ist ganz gewiß allen Menschen zu Teil geworden, denn ohne sie dieselbe in ihrer freien Gewalt, um durch sie zweckmäßig zu erschaffen, oder, wenn auch in einer glücklichen Minute das verlangte Bild wie ein Blitzstrahl vor ihre Seele sich stellte, dasselbe einzuprägen. Von diesem Vermögen hängt es ab, ob man mit, oder ohne Geist philosophiere. Die Wissenschaftslehre ist von der Art, daß sie durch den bloßen Buchstaben gar nicht, sondern daß sie lediglich durch den Geist sich mitteilen läßt; weil ihre Grund-Ideen in jedem, der sie studiert, durch die schaffende Einbildungskraft selbst hervorgebracht werden müssen; wie es denn bei einer auf die letzten Gründe der menschlichen Erkenntnis zurückgehenden Wissenschaft nicht anders sein konnte, indem das ganze Geschäft des menschlichen Geistes von der Einbildungskraft ausgeht, Einbildungskraft aber nicht anders, als durch Einbildungskraft aufgefaßt werden kann. In wem daher diese ganze Anlage schon unwiederbringlich erschafft oder getötet ist, dem wird es freilich auf immer unmöglich bleiben, in diese Wissenschaft einzudringen<sup>1</sup>...*

*Non si dovrebbe fare né l'una né l'altra delle due cose: non si dovrebbe riflettere su una determinazione soltanto o unicamente su un'altra, bensì contemporaneamente su entrambe, librandosi nell'oscillazione di mezzo tra le due determinazioni contrapposte di quest'idea. Ora, tale è l'ufficio dell'immaginazione creatrice, e questa è sì stata partecipata a tutti gli uomini perché senza non avrebbero nemmeno una sola rappresentazione, eppure quelli sono ben lontani dal disporne liberamente per creare con essa secondo una finalità, ovvero, se anche davanti alla loro anima si presentasse in un attimo felice, come una saetta, l'immagine anelata, non tutti sarebbero capaci di tenerla ferma, di esaminarla, di imprimersele indelebilmente per qualunque uso a piacere. Da questa facoltà dipende che si filosofa con o senza spirito. La dottrina della scienza è tale che non si lascia affatto comunicare con la mera lettera ma esclusivamente con lo spirito, perché le sue idee fondamentali devono venir prodotte dalla stessa immaginazione creatrice in ciascuno che la studi, come non potrebbe essere diversamente in una scienza che riconduca ai fondamenti ultimi della conoscenza umana, in quanto l'intera impresa dello spirito umano muove dall'immaginazione, tuttavia l'immaginazione non può essere compresa altrimenti che dall'immaginazione. Perciò rimarrà sempre sicuramente impossibile accedere a questa scienza a colui nel quale tale attitudine nella sua globalità è irreparabilmente assopita o estinta<sup>2</sup>...*

---

<sup>1</sup> GA, I/2, p. 415.

<sup>2</sup> J. G. FICHTE, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, a cura di G. BOFFI, Bompiani, Milano, 2003, pp. 555-557.



## 1. *Vedere il sapere nel suo sorgere*

Essenza della dottrina della scienza... vedere nel suo sorgere il sapere, il sapere Uno universale assoluto; dunque da ciò che assolutamente non è sapere, ma qualcosa di cui si ha coscienza. Il principio non è il principiato. Essi si disgiungono assolutamente. Completamente separati<sup>3</sup>.

La Dottrina della scienza (*Wissenschaftslehre*) del 1813<sup>4</sup> inaugura il suo percorso con queste parole, parole che circoscrivono fin da subito il perimetro all'interno del quale lo sguardo trascendentale dovrà dischiudersi. L'essenza (*Wesen*) della *Wissenschaftslehre* in altro non consiste che nella visione del sapere (*Wissen*) nella sua scaturigine genetica, nel suo sorgere (*Entstehung*) da ciò che «assolutamente non è sapere», bensì la sua condizione di possibilità<sup>5</sup>. Due punti vanno già da adesso posti a tema: 1) la caratterizzazione del *Wissen* in quanto «Uno universale assoluto»; 2) la divaricazione tra «principio» e «principiato» (*Principiat*).

Partiamo dalla delucidazione del primo elemento. Ebbene, il sapere di cui lo sguardo trascendentale deve rendere conto, di cui deve scorgere

<sup>3</sup> J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, a cura di R. Lauth, H. Jacob, H. Gliwitzky, E. Fuchs, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962-2012, (d'ora in poi GA), II, 15, 133.

<sup>4</sup> La Dottrina della scienza 1813, che in questa sede presentiamo, rappresenta una delle ultime versioni del sistema speculativo di Fichte. Benché espositivamente incompleta a causa della sospensione dell'esecuzione da parte di Fichte per via della guerra contro il Bonaparte, tale esposizione risulta oltremodo significativa al fine di comprendere tanto la coerenza, quanto la creatività dell'ultimo periodo – la cosiddetta “fase berlinese” – della speculazione fichtiana. In riferimento all'esposizione di dottrina della scienza del 1813, non possiamo che rimandare a J. G. FICHTE, *Doctrine de la science. Exposé de 1813*, a cura di M. MARCUZZI, Presses Universitaires de Provence, Aix-en-Provence, 2014. Per una ricognizione complessiva dell'ultima fase della speculazione di Fichte, cfr. G. RAMETTA, *L'idea di filosofia nel tardo Fichte*, in *Rivista di storia della filosofia*, n. 3, 2002, pp. 461-468, nonché R. LAUTH, *Il sistema di Fichte nelle sue tarde lezioni berlinesi*, in J. G. FICHTE, *Dottrina della scienza. Esposizione del 1811*, a cura di G. RAMETTA, Guerini e Associati, Milano, 1999, pp. 11-50. Infine, cfr. G. ZÖLLER, *Le legs de Fichte. Les derniers textes sur la Wissenschaftslehre (1804-1813)*, in J.-C. GODDARD; M. MAESSCHALCK, *Fichte. La philosophie de la maturité (1804-1814). Reflexivité, phénoménologie et philosophie*, Vrin, Paris, 2003, pp. 97-122.

<sup>5</sup> In riferimento al sorgere del sapere a partire dal Principio nel suo risultare non-sapere, si volga l'attenzione alle parole seguenti: «Essa [la dottrina della scienza] è (...) affermazione dell'inconcepibile in quanto affermazione dell'inconcepibilità dell'inconcepibile, ossia essa è esposizione dell'assoluto mediante una dialettica obliqua per la quale l'assoluto viene ultimamente predicato nella sua radicale differenza dal sapere, come il non-essere del sapere, il “non sapere”, l'assolutamente inconcepibile appunto», M. IVALDO, *Fichte. L'assoluto e l'immagine*, Edizioni Studium, Roma, 1983, p. 17.

la genesi, in altro non consiste che in ciò che Fichte in altri contesti – per esempio nei corsi di *Transzendente Logik*<sup>6</sup> del 1812 – denomina “sapere assoluto”, ovvero sia il sapere originario, svincolato da ogni determinazione empirica, dissociato da ogni sedimentazione contenutistica derivata dall’esperienza effettiva. Si tratta del sapere in quanto condizione di possibilità del *saputo*, o se si vuole del “vedere” (*Sehen*) in quanto fondamento trascendentale dell’oggetto *visto*. Non a caso, per Fichte non si dà – né si può dare – oggetto di conoscenza disgiunto dal nesso di vicendevole implicazione con l’atto di apprensione sotteso alle strutture trascendentali del pensiero, ciò che rappresenta la prerogativa della Rivoluzione Copernicana dello stesso Immanuel Kant, della cui filosofia Fichte – a dire il vero vieppiù criticamente<sup>7</sup> – si professa coerente persecutore. Ancor più radicalmente rispetto all’impianto criticista kantiano, il nostro attua una risoluta “svolta” in senso *epistemologico* rispetto al livello *epistemico* almeno in parte riferibile al movimento di pensiero di Kant<sup>8</sup>. Con “livello epistemico” non si intende che il rapporto di intenzionalità intercorrente tra soggetto ed oggetto del conoscere, laddove con “piano epistemologico” ci si deve riferire alla sopraelevazione del sapere rispetto alla stessa implicazione soggetto-oggettiva. In altri termini, l’*ontologia del*

<sup>6</sup> I due corsi di logica trascendentale che Fichte esegue l’anno che precede l’esposizione della Dottrina della scienza 1813 rappresentano – tanto espositivamente, quanto speculativamente – un autentico viatico introduttivo al sapere trascendentale della *Wissenschaftslehre*. Si tratta di dimostrare la possibilità di attuare lo “strappo” del sapere dalla dimensione empirica, ciò che equivale al contempo ad una trasvalutazione della *Empirie* finalizzata a chiarificarne lo statuto in quanto “forma” dell’apparire assoluto. Sia il primo sia il secondo ciclo di lezioni di *Transzendente Logik* testimoniano di una preparazione alla filosofia – alla dottrina della scienza – che è essa stessa parte integrante del sapere trascendentale della *Wissenschaftslehre*. In riferimento al primo corso, cfr. A. BERTINETTO, *Introduzione*, in J. G. FICHTE, *Logica trascendentale I. L’essenza dell’empiria*, a cura di A. BERTINETTO, Guerini e Associati, Milano, 2000, pp. 13-49; A. BERTINETTO, *L’essenza dell’empiria. Saggio sulla prima «Logica trascendentale» di J. G. Fichte (1812)*, Loffredo Editore, Napoli, 2001, nonché M. IVALDO, *Fichte zu Jacobi in der ersten Transzendentalen Logik von 1812*, “Fichte-Studien”, 14 (1998), pp. 107-119. In riferimento, invece, al secondo corso, cfr. A. BERTINETTO, *Introduzione*, in J. G. FICHTE, *Logica trascendentale II. Sul rapporto della logica con la filosofia*, a cura di A. Bertinetto, Guerini e Associati, Milano, 2004, pp. 9-36. Sempre sulla logica trascendentale fichtiana, cfr. A. NUZZO, *Fichte’s 1812 Transcendental Logic – Between Kant and Hegel*, “Fichte-Studien”, 30 (2006), pp. 163-172; R. PAIMANN, *Die Logik und das Absolute. Fichtes Wissenschaftslehre zwischen Wort, Begriff und Unbegreiflichkeit*, Königshausen&Neumann, Würzburg, 2006; J. R. DE ROSALES, *Die transzendente Logik (1812). Ihr systematischer Ort und ihre Bedeutung*, in “Fichte-Studien”, 31 (2007), pp. 245-254.

<sup>7</sup> Cfr. M. IVALDO, *I principi del sapere*, Bibliopolis, Napoli, 1987, pp. 25-98.

<sup>8</sup> Sulla distinzione tra “epistemico” ed “epistemologico”, cfr. M. SIEMEK, *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*, Meiner, Amburgo, 1984.

*sapere*<sup>9</sup> fichtiana suppone il decentramento del soggetto stesso rispetto al *Wissen*, ciò che comporta la trasformazione della soggettività da termine presupposto a modulazione derivata della stessa intellesione (*Einsicht*). Conseguentemente, Fichte passa dalla decostruzione criticista dell'*oggetto* del sapere all'interrogazione genetico-trascendentale del *soggetto* medesimo, il quale, in tal modo, non può che destituirsi in quanto fondamento per risultare nulla più che *medium*, ancorché imprescindibile, del cogliersi del *Wissen* in quanto apparizione (*Erscheinung*) dell'assoluto. In proposito, si può a buon diritto dichiarare che il rapporto gnoseologico tra soggetto ed oggetto – ciò che equivale al dispositivo teoretico della rappresentazione (*Vorstellung*) – viene da Fichte compiutamente oltrepassato in direzione del disvelamento del nesso vigente tra assoluto e soggettività, nesso suggerito dal sapere assoluto in quanto “schema” dell'apparire del Principio<sup>10</sup>.

Volgiamo adesso l'attenzione al secondo punto – la divaricazione tra principio e principiato –, come si capirà inequivocabilmente consonante con quanto appena denominato “svolta” in senso epistemologico. Ebbene, Fichte dichiara che compito della *Wissenschaftslehre* è scorgere il sapere nella sua *Entstehung*, insomma nella scaturigine da ciò che, pur estrinsecandosi mediante il sapere, non può che risultare dal *Wissen* disgiunto. Si sta alludendo al legame, marcato da un'indubbia *differenza* (*Unterschied*), tra assoluto e sapere. Quest'ultimo altro non è che l'apparizione del Principio, assunto a sua volta in quanto refrattario ed irriducibile rispetto ad ogni apprensione immediata che, inevitabilmente, ne calcificherebbe il movimento genetico, cristallizzandolo in un ente “statico” e “morto”. Come noto, infatti, Fichte non rappresenta in alcun modo un pensatore dell'*immediata* visione del Principio da parte della soggettività. In altri termini, lo sguardo trascendentale può cogliere l'assoluto unicamente nella forma della sua *differenza* rispetto al *Wissen*: non può darsi

<sup>9</sup> In riferimento a simile locuzione, si tengano in considerazione le parole seguenti: «Si può parlare di una costituzione “onto-logica” del sapere, a condizione, però, che si sia consapevoli che, con tale espressione, si intende non la costituzione di un essere analogo all'essere assoluto, ma la costituzione di ciò che è radicalmente altro dall'assoluto stesso, di ciò che assolutamente “non è” l'essere puro e la sua origine. La costituzione ontologica del sapere è data dal suo essere forma, riflessività pura, o meglio (...), dal suo essere “immagine” (...), “manifestazione” (...) dell'assoluto», M. IVALDO, *Fichte. L'assoluto e l'immagine*, cit., p. 27. Sulla questione, illuminante ci appare il seguente passaggio: «La WL [*Wissenschaftslehre*] appare (...) come il tentativo di costruire una *ontologia fondamentale della fenomenicità*: (...) una ontologia trascendentale del fenomeno in ciò che lo costituisce come tale», G. RAMETTA, *Le strutture speculative della dottrina della scienza. Il pensiero di J. G. Fichte negli anni 1801-1807*, Pantograf, Genova, 1995, p. 98.

<sup>10</sup> Sulla questione del superamento della rappresentazione nel pensiero fichtiano, cfr. I. THOMAS-FOGIEL, *Critique de la représentation. Étude sur Fichte*, Vrin, Paris, 2000.

– per Fichte – riconduzione del Principio al concetto, semmai può compiersi l'esibizione del nesso tra concetto e Principio nel segno dello iato, della sfasatura e dell'intrinseco *differire*<sup>11</sup>.

La dottrina della scienza non è *dottrina dell'essere*. Sarebbe così una dottrina dell'essere unicamente per via di fraintendimento. La più celebre dottrina dell'essere è di Spinoza. Egli non ha *meditato* sull'immagine, sul pensiero. (...) Idealismo trascendentale. Pura eliminazione dell'essere<sup>12</sup>.

La *Wissenschaftslehre*, dichiara Fichte, non può risultare in alcun modo una «dottrina dell'essere» (*Seynslehre*) se non a causa di un profondo «fraintendimento» (*Misverständnis*). Quest'ultimo non rimanda esclusivamente alla confusione circa lo statuto della dottrina della scienza in riferimento al concetto di «dottrina dell'essere». Come si può evincere dalla critica mossa a Spinoza (ma presumibilmente indirizzata a Schelling), il *Misverständnis* coinvolge anche e soprattutto la modalità di visione che sottende alla concezione stessa della *Seynslehre*. Il fraintendimento inerisce insomma ad uno sguardo intrinsecamente deviato, non consistendo che nella mancanza di riflessione (*Besinnung*) sul proprio pensiero, ciò che non può che condurre alla reificazione del Principio in presenza statica, immota e priva di vita. Precisamente tale mancanza di *Besinnung* è per Fichte all'origine del dogmatismo. Il dogmatico, infatti, non inaugura il proprio percorso dal pensiero – come al contrario opera il filosofo trascendentale –, bensì *immediatamente* dall'essere. Tale preliminare “azzeramento” del pensiero comporta inevitabilmente tanto l'ipostatizzazione del Principio in datità empirica, in “essere” (*Sein*)<sup>13</sup>, quanto lo scadimento del pensare, che così trapassa in mera *mimesi* dello status quo. In altri termini, nella velleitaria pretesa di carpire direttamente l'assoluto, il dogmatico incappa in un esito contraddistinto da una duplice reificazione: quella del Principio e quella del pensiero. Di contro, l'«idealismo trascendentale» propugnato

<sup>11</sup> Si è in proposito parlato di “differenza ontologica” – termine solitamente riferito al pensiero di Martin Heidegger – anche per quanto concerne la filosofia di Fichte. Sulla distinzione tra la “differenza” fichtiana e quella heideggeriana, cfr. G. RAMETTA, *Fichte*, Carocci, Roma, 2012, p. 231.

<sup>12</sup> GA II, 15, 133.

<sup>13</sup> «L'essere appare come il risultato di un vedere opaco, di un vedere che non è vedere poiché non vede se stesso, e dunque fraintende e ipostatizza in forma di essere (...) il vedere, che non è in grado di cogliere se stesso nel suo trascendentale scaturire, genera necessariamente (...) l'essere», G. RAMETTA, *Le strutture speculative della dottrina della scienza. Il pensiero di J. G. Fichte negli anni 1801-1807*, cit., p. 34.

da Fichte compie l'operazione inversa: anziché rimuovere il pensiero, attua l'«eliminazione» (*Aussonderung*) dell'essere, incentrando la propria indagine sul sapere, appunto quello assoluto. Tale *Aussonderung* consente al filosofo trascendentale di salvaguardare tanto il Principio in quanto vitale ed incessante dinamismo, quanto il pensiero in quanto schema, immagine (*Bild*) dell'assoluto<sup>14</sup>. Allo stesso tempo, la realtà empirica ed effettiva (*Wirklichkeit*) può venire a sua volta riguadagnata, tuttavia non più come *primum movens* o *causa sui*, bensì quale mera sedimentazione del movimento dell'assoluto mediato dal pensiero.

Si assiste conseguentemente al radicale rovesciamento dell'impostazione dogmatica, rovesciamento che si appunta primariamente sui due elementi 1) della realtà soprasensibile ed originaria (*Realität*), 2) del pensiero in quanto *Bild* dell'assoluto.

In riferimento al Principio, Fichte inaugura la propria “svolta” (*Kehre*) successiva alla drammatica “disputa sull'ateismo” (*Atheismusstreit*) del 1798-1800 a partire dal superamento della centralità della interazione dialettica tra Io assoluto ed io divisibile, dialettica distintiva della prima fase della propria speculazione, di cui il *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* (1794-1795) rappresenta la massima testimonianza. Tale superamento è volto alla dilatazione dell'orizzonte di pensiero, dilatazione atta a dislocare lo sguardo trascendentale dal piano dell'Io – o se si vuole dello “spirito” in quanto attività coestensiva alla dimensione coscienziale – a quello della co-implicazione di assoluto e soggettività. Se quest'ultima risulta a tutti gli effetti provincializzata ai margini del processo di ostensione del Principio, l'assoluto viene a caratterizzarsi sempre più nei termini del “vivere” (*leben*), ciò che per esempio nella Seconda esposizione di dottrina della scienza del 1804<sup>15</sup> viene denominato *esse in mero actu*

<sup>14</sup> In riferimento all'idealismo trascendentale nel suo coerente riconoscere e porre a tema la differenza tra assoluto e sapere, avremo fra poco modo di considerare come un ruolo fondamentale venga svolto dalla riflessione nel suo negare ogni apprensione immediata. Per il momento, si considerino le seguenti parole: «Questo presentarsi del medio della riflessione nella dinamica dell'affermazione dell'assoluto, garantisce, per un verso, l'assolutezza dell'assoluto stesso, ossia la sua irriducibilità agli schemi del sapere che lo pensa (...); per altro verso, la presenza della riflessione assicura che la dottrina della scienza è solidamente attestata nel punto di vista del finito e custodisce la peculiarità propria di questo punto di vista al quale non è filosoficamente consentito un passaggio immediato all'assoluto, ma soltanto una predicazione mediata, indiretta, in forza della quale il sapere coglie che l'assoluto è il differente da lui (...) ed è insieme l'origine che lo fonda e consente», M. IVALDO, *Fichte. L'assoluto e l'immagine*, cit., p. 19.

<sup>15</sup> Cfr. J. – C. GODDARD; A. SCHNELL, *L'être et le phénomène. Doctrine de la science de 1804*, Vrin, Paris, 2009.

o *actus essendi*. Insomma, posto in secondo piano il perimetro ritagliato dalla dialettica Io assoluto/io divisibile, Fichte procede nel binario della de-sostanzializzazione dell'assoluto e del decentramento della soggettività.

Passiamo infine alla messa a tema della componente del pensiero, del sapere. Come desumibile dalla precedente citazione, Fichte determina il pensiero quale immagine dell'assoluto, ciò che nella *Wissenschaftslehre* di Erlangen (1805) corrisponde all'*esistenza* dell'essere principiale, vale a dire alla sua estroflessione. Ora, con lo sviluppo berlinese della speculazione del nostro si può assistere alla progressiva attribuzione di centralità al carattere immaginale, figurativo e gestaltico del *Wissen*. Al riguardo, occorre rimarcare il seguente fatto: la connotazione immaginale del sapere non equivale in alcun modo alla caratterizzazione *mimetica* del pensiero rispetto alla realtà empirica. Tutto all'opposto, il *Bild* testimonia dell'anteriorità trascendentale del sapere rispetto allo status quo, ciò che sta a significare che l'"immagine" fichtiana custodisce un'insopprimibile istanza produttiva, costruttiva e poetica. Lungi dall'esaurirsi nell'essere mera riproduzione (*Nachbild*) o copia (*Abbild*) della *Wirklichkeit*, l'immagine con-figura ed in-forma l'empirico a partire dalla sua potenza generativa<sup>16</sup>, ciò che Fichte definisce "figurare" (*Bilden*). In proposito, si potrebbe ritenere che la semantica immaginale impiegata dal filosofo non possa che condurre ad un depotenziamento dell'istanza produttiva che aveva contraddistinto la prima fase del pensiero fichtiano, istanza rintracciabile nella semantica dell'"attività" (*Tathandlung*) della già menzionata *Grundlage* del 1794-1795. Un simile giudizio sarebbe invero fuorviante, giacché non terrebbe nella debita considerazione il movimento figurativo del *Bilden* alla base della concezione fichtiana dell'immagine<sup>17</sup>.

Ad ogni modo, accanto all'istanza poetico-costruttiva esibita dal concetto di "figurare", l'immagine fichtiana presenta pure una potenzialità di altro genere, seppure indissolubilmente vincolata alla componente della produttività. Si tratta della valenza marcatamente ricorsivo-riflessiva della "dottrina dell'immagine" (*Bildlehre*) in cui consiste la tarda filosofia

<sup>16</sup> «L'image n'est pas simplement une copie (*Abbild*), elle est plutôt un modèle (*Vorbild*) et même une image anticipatrice et réalisatrice, une image qui est en acte en tant qu'image, une image imaginant», M. IVALDO, *L'image imaginant. À propos de la théorie de l'image chez le «dernier Fichte»*, in J. G. FICHTE, *Doctrine de la science. Exposé de 1813*, a cura di M. MARCUZZI, cit., p. 95.

<sup>17</sup> Cfr. R. LAUTH, *Con Fichte, oltre Fichte*, a cura di M. IVALDO, Trauben, Torino, 2004, p. 81, in cui l'autore caratterizza il pensiero fichtiano nei termini di un'autentica "dottrina del figurare" (*Bildenlehre*). In aggiunta, cfr. A. BERTINETTO, *Die absolute Kraft des Bildens*, in J. G. FICHTE, *Doctrine de la science. Exposé de 1813*, a cura di M. MARCUZZI, cit., pp. 103-111.

(*Spätphilosophie*) di Fichte<sup>18</sup>. In altri termini, la struttura del *Bild* consta dell'interna, duplice articolazione da un lato dell'elemento della *produttività*, dall'altro della componente della *riflessività*. Quest'ultima testimonia della possibilità, da parte del sapere in quanto immagine, di cogliere le proprie prestazioni intellettive nel momento medesimo del loro esplicitarsi. Come desumibile da quanto sostenuto, per Fichte non può darsi propriamente genesi (produttività) senza ricomprensione di essa nel gesto del suo dipanarsi (riflessività): unicamente se coniugata all'istanza riflessiva la matrice produttiva può essere autenticamente espressa e portata innanzi.

A tal riguardo, nel corso di questa nostra trattazione della *Wissenschaftslehre* del 1813, avremo modo di considerare come il figurare possa venire intercettato dalla soggettività per il tramite della riflessione che l'io compie in riferimento ai tasselli costitutivi dello schematismo dell'assoluto. In altre parole, il compito (*Aufgabe*) cui la soggettività deve adempiere consiste nella ricostruzione del procedimento di manifestazione schematica del Principio per il tramite di un inedito *uso della riflessione* in quanto facoltà trascendentale. La facoltà della riflessione (*Besinnungsvermögen*) è tesa a recuperare il processo di scaturigine degli schemi in quanto "concrezione" del figurare, ossia è finalizzata a rischiarare nella loro "riflessibilità" (*Reflexibilität*) gli snodi ontologico-epistemologici dell'apparire (*Erscheinen*) dell'assoluto. La dottrina della scienza, in perfetta congruenza con il carattere costitutivamente immaginale del *Wissen* – di cui anzi per il filosofo è supremo coronamento – accorpa in sé l'incipiente articolazione appena riscontrata nella concezione fichtiana del *Bild*: da una parte essa è sintonizzazione con la produttività del *Bilden*, dall'altra essa è sviluppo esponenziale dell'"arte" della *Besinnung*. Tentiamo di sviluppare tale imprescindibile acquisizione.

La dottrina della scienza richiede la più elevata precisione ed accuratezza che l'uomo può ricavare, assorbe il più alto grado di capacità di pensiero. È l'analisi ultima; poiché tutto ciò che compare in concreto nel resto del pensiero e del sapere, in una qualche unione sintetica è qui scomposto nelle sue assolutamente semplici componenti. L'elemento del suo figurare è al di là del sapere effettivo, così come il suo rapportare, vale a dire il suo disgiungere ed unire. (...) Ciò che è unito all'interno del sapere fattuale, è là separato, al fine di

<sup>18</sup> Sulla *Bildlehre* di Fichte, cfr. A. BERTINETTO, *La forza dell'immagine. Argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di J. G. Fichte*, Mimesis, Milano, 2010; M. IVALDO, *La struttura dell'immagine e l'assoluto nel tardo Fichte*, in «Rivista di storia della filosofia», 2014, pp. 667-684; J. DRECHSLER, *Fichtes Lehre vom Bild*, Kohlhammer, Stuttgart, 1955; W. JANKE, *Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, De Gruyter, Berlin-New York, 1993.

far sorgere l'unità. Richiede pertanto la più elevata potenza creatrice dell'immaginazione, appunto quella assoluta<sup>19</sup>.

Risulta oltremodo degno di interesse rilevare come in questo passaggio iniziale Fichte dimostri in maniera evidente la strutturale co-implicazione tra elemento della produttività e componente della riflessività. Per quanto concerne il primo, esso è palesemente espresso, oltre che dalla mobilitazione della nozione del «figurare», dall'impiego del concetto di «immaginazione» (*Einbildungskraft*), qui qualificata come «assoluta». Per quanto invece riguarda la componente ricorsivo-riflessiva, essa è chiaramente sottesa alla determinazione della *Wissenschaftslehre* in quanto «analisi ultima» delle strutture conoscitive del sapere assoluto nel suo essere la decostruzione – la «scomposizione» (*Zerlegung*)<sup>20</sup> – del «sapere effettivo», ossia empirico.

In riferimento al nesso che congiunge il *Bilden* e la *Einbildungskraft*, occorre segnalare che la mobilitazione dell'immaginazione – mobilitazione che peraltro ha luogo pressoché unicamente in questo fondamentale passaggio introduttivo – può a buon diritto essere letta nei termini di una retrospettiva riconnessione della *Spätphilosophie* del nostro ai momenti inaugurali del suo pensiero. Non a caso, Fichte è stato uno dei filosofi che più hanno insistito sulla matrice trascendentale della facoltà dell'immaginare, tanto da rendere quest'ultima, per esempio nella *Grundlage*, la “chiave di volta” della propria speculazione<sup>21</sup>.

Quel che può sorprendere è l'apparente eclissarsi dell'immaginazione mano a mano che andava sviluppandosi la “metamorfosi” della

<sup>19</sup> GA II, 15, 134-135.

<sup>20</sup> GA II, 15, 134.

<sup>21</sup> Sul tema dell'immaginazione in Fichte, cfr. A. DUMONT, *L'opacité du sensible chez Fichte et Novalis. Théories et pratiques de l'imagination transcendente à l'épreuve du langage*, Millon, Grenoble, 2012; T. VALENTINI, *I fondamenti della libertà in J. G. Fichte. Studi sul primato del pratico*, Editori Riuniti, Roma, 2012, pp. 109-229; P. SALVUCCI, *Dialettica e immaginazione in Fichte*, Argalia, Urbino, 1963; A. BERTINETTO, *La forza dell'immagine. Argomentazione e ricorsività nel pensiero di J. G. Fichte*, cit., pp. 93-112; F. VERCELLONE, *Note sull'immaginazione trascendentale nel primo Fichte*, in *Annuario filosofico*, 17/2001, Mursia, Milano, 2002, pp. 159-174; I. RADRIZZANI, *Von der Ästhetik der Urteilskraft zur Ästhetik der Einbildungskraft, oder von der kopernikanischen Revolution der Ästhetik bei Fichte*, in E. FUCHS; M. IVALDO; G. MORETTO (a cura di), *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2001, pp. 341-359; A. BERTINETTO, *Philosophie de l'imagination – philosophie comme imagination. La Bildlehre de J. G. Fichte*, in J.-G. GODDARD; M. MAESSCHALCK, *Fichte. La philosophie de la maturité (1804-1814). Reflexivité, phénoménologie et philosophie*, cit., pp. 55-74.

*Wissenschaftslehre* in seguito all'*Atheismusstreit*<sup>22</sup>. Tuttavia, a ben guardare, l'*Einbildungskraft* non è veramente stata destituita della propria valenza dirimente nel processo di elaborazione della *Bildlehre* – come del resto la sua riproposizione nella Dottrina della scienza 1813 sta a dimostrare. Piuttosto, essa è stata attraversata da un'ingente rimodulazione, concomitante con la metamorfosi dello stesso pensiero trascendentale fichtiano. In altri termini, l'immaginazione – autentica “pietra dello scandalo” dell'idealismo trascendentale, come testimoniato dalla *Lettera a Fichte* (1799) che Jacobi<sup>23</sup> elabora negli anni della “disputa sull'ateismo” – finisce vieppiù per perdere il proprio statuto di sola facoltà soggettiva per divenire vero e proprio movimento di sintonizzazione con l'apparire principiale. Vero è che l'*Einbildungskraft*, ancorché determinata in quanto «assoluta», viene a caratterizzarsi per essere la leva soggettiva per intercettare il figurare dell'assoluto. Tuttavia, essa non può più essere decifrata quale facoltà *del* soggetto, poiché al contrario consente a questi di affrancarsi dal proprio livello “finito” per accedere all'orizzonte dell'operare del *Bilden*. Ciò che è richiesto alla soggettività, insomma, è precisamente di riattivare quel movimento oscillatorio (*Schweben*) distintivo dell'immaginazione, al fine di intercettare il figurare assoluto.

Focalizziamo adesso l'attenzione sull'istanza riflessiva custodita dalla caratterizzazione della *Wissenschaftslehre* in quanto «analisi ultima» del sapere. Occorre innanzi tutto dichiarare che l'espressione *analisi ultima del sapere* risulta suscettibile di una duplice lettura, di una duplice interpretazione. Da una parte, si può cogliere il senso di questa locuzione rendendolo nei termini dell'analisi il cui oggetto è il sapere, nella fattispecie quello fattuale, empirico e comune; dall'altra, si può restituire il senso di questa espressione intendendola quale analisi che il sapere – vale a dire il sapere assoluto – promuove al fine di rischiarare le proprie condizioni di possibilità. Una volta il sapere sarebbe *oggetto* dell'analisi, un'altra, invece, *soggetto*. A ben vedere, queste due interpretazioni corrispondono perfettamente al senso del proposito prefissato da Fichte: *scorgere la genesi del*

<sup>22</sup> Sulla controversa questione, L. PAREYSON, *L'estetica di Fichte*, a cura di C. AMADIO, Guerini e Associati, Milano, 1997.

<sup>23</sup> «Mentre infatti risolvendo, scomponendo, giungendo al *nulla fuori dell'Io*, mi appariva chiaro che tutto era nulla eccetto la mia libera immaginazione, limitata solo in un certo modo. Da questa immaginazione posso ancora far scaturire nuovamente, con un atto autonomo, tutti gli esseri quali erano prima che li riconoscessi, *in quanto esistenti per sé, come nulla*», F. H. JACOBI, *Fede e nichilismo. Lettera a Fichte*, a cura di G. SANSONETTI, Morcelliana, Brescia, 2001, p. 44. In riferimento al *Brief an Fichte*, cfr. A. JACOVACCI, *Idealismo e nichilismo. La 'lettera' di Jacobi a Fichte*, Cedam, Padova, 1992. Sul pensiero di Jacobi, M. IVALDO, *Filosofia delle cose divine. Saggio su Jacobi*, Morcelliana, Brescia, 1996.

*sapere a partire dal sapere medesimo*. In altri termini, per il filosofo si tratta di decostruire il sapere fattuale alla ricerca delle leggi trascendentali che lo rendono vigente (prima lettura), ma questa destrutturazione non può compiersi se non per il tramite dell'apertura dello sguardo trascendentale in quanto sapere assoluto (seconda lettura). Insomma, «il sapere deve andare in lui stesso, oltre se stesso»<sup>24</sup>, ovvero si deve scomporre nelle sue intrinseche componenti la modalità di apprensione ordinaria, allo scopo di individuare il “nucleo soprasensibile” del *Wissen*. Va detto, in proposito, che la strategia fichtiana seguita nella Dottrina della scienza 1813 corrisponde tanto alla coerente riproposizione della procedura di decostruzione trascendentale del sapere comune già svolta nella “fase di Jena”, quanto alla sua inedita radicalizzazione in termini genetici. Non a caso, se è vero che il sapere fattuale – ed in particolar modo il dispositivo teoretico della *Vorstellung* – deve anche in questo caso essere ricondotto alle sue condizioni di possibilità trascendentali, parimenti certo è che simile riconduzione sembra adesso dischiudere un orizzonte di investigazione a tutti gli effetti ulteriore. Si tratta della trasfigurazione del *conoscere* nel *comprendere* (*Verstehen*), o – il che è lo stesso – nella sopraelevazione dello sguardo trascendentale dall'ordine della gnoseologia a quello della “sensatezza” (*Besonnenheit*), dell’“avvedutezza” finalizzata all'insediamento del “senso” (*Sinn*) trascendentale<sup>25</sup>. Tutto ciò è chiaramente evidenziato dalla mobilitazione – autentica prerogativa di questa esposizione di dottrina della scienza – del concetto di “intelletto” (*Verstand*). Se, come si è dichiarato poc'anzi, l'istanza della produttività è veicolata dall'impiego della nozione del *Bilden* nel suo indissolubile legame con l'attivazione dell'immaginazione assoluta, l'istanza ricorsivo-riflessiva è indubbiamente posta a tema dall'utilizzo del concetto di *Verstand* in quanto *medium* del comprendere. Ebbene, l'intelletto testimonia dell'intensificazione della struttura autoriflessiva del sapere, ovvero della possibilità, da parte del *Wissen*, di essere come abbiamo visto tanto oggetto quanto soggetto della comprensione.

Ora, un tale vedere del sapere sarebbe un *comprendere del medesimo*; appunto nel e dal suo fondamento. Scomposizione, con prova (...). Ma il sapere da dedurre (scientia phaenomenon) è esso stesso anche intelletto. Così, nella dottrina della scienza l'intelletto si comprende

<sup>24</sup> GA II, 15, 133.

<sup>25</sup> Cfr. G. Rametta, *Fichte: la logica trascendentale come logica del senso*, in M. V. D'ALFONSO; M. IVALDO (a cura di), *Fichte 1810-1814. Theoretical Philosophy*, Rivista di storia della filosofia, Franco Angeli, Milano, 2014, 4, pp. 737-761, nonché M. IVALDO, *Filosofia trascendentale e formazione del senso per la filosofia*, «Aretè», Vol. 2, 2017, pp. 51-62.

(...) così l'intelletto è assoluta comprensibilità di se stesso<sup>26</sup>.

Questo, dunque, il compito dell'impresa filosofica cui la Dottrina della scienza 1813 intende adempiere: la deduzione del *Wissen* in quanto apparizione del Principio, deduzione che qui Fichte denomina *scientia phaenomenon*. Il sapere, nel suo andare *in lui stesso oltre se stesso*, deve rischiare le strutture di senso ad esso sottese. Ciò significa che il filosofo trascendentale deve attuare quella retroflessione dello sguardo – quel “comprendere del comprendere” – che sola può consentire la comprensibilità (*Verständlichkeit*) del *Verstehen* in cui consiste il *Verstand*.

## 2. L'immagine superiore ed il superamento della rappresentazione

Una volta individuato nella sua nitidezza il compito (*Aufgabe*) cui adempiere, si tratta di volgere l'attenzione all'articolazione dell'itinerario argomentativo della Dottrina della scienza 1813. Questa può essere suddivisa in due “serie”, in due “percorsi”: in un primo momento Fichte prende in considerazione la *forma* dell'intelletto, mentre in un secondo momento si volge alla disamina del *contenuto* vero e proprio di esso. Sottesa alla prima ed alla seconda serie, e per la precisione suo snodo imprescindibile, vi è un'intera porzione di testo in cui il filosofo dà prova dello spirito ipotetico-problematico del proprio filosofare: all'inizio dell'esposizione, infatti, il nostro percorre deliberatamente una via che in ultima istanza si rivelerà contraddittoria, intimamente aporetica.

Fichte parte infatti dall'assunzione del *Verstand* in quanto colto «nel suo primo e semplice significato»<sup>27</sup>, ossia, come ci apprestiamo a sostenere, a partire dalla separazione tra intelletto ed apparizione del Principio.

L'apparire dell'assoluto in quanto assoluto fondamento = assoluto apparire, accidente dell'assoluto, senza tutto il proprio essere (...) immagine dell'apparire, senza alcuna relazione alla forma dell'intelletto<sup>28</sup>.

Al fine di comprendere debitamente il significato di quest'ultima citazione, è preliminarmente necessario soffermarsi sull'assunzione, da parte di Fichte, dell'accezione comune con cui il sapere ordinario concepisce il *Verstand*. Anzitutto, è lecito domandarsi la ragione per la quale il filosofo

<sup>26</sup> GA II, 15, 134.

<sup>27</sup> GA II, 15, 134.

<sup>28</sup> GA II, 15, 136-137.

inaugura la propria analisi muovendo da un'ipotesi che si dimostrerà senza alcun dubbio errata. Perché Fichte assume l'angolo visuale empirico quale prospettiva iniziale per attuare la disamina dell'intelletto?

La risposta è presumibilmente la seguente: la via di accesso al sapere assoluto – il comprendere del comprendere – non può che scaturire dall'esercizio della confutazione polemica del modo di vedere empirico. In altre parole, il *Wissen* non rappresenta propriamente un'acquisizione stabile e, men che meno, contenutisticamente determinata, bensì si esplica nel *movimento di destrutturazione del sapere effettivo*. In questo senso, *comprendere* equivale all'esercizio dinamico della rimozione delle incrostazioni dogmatiche sedimentate nello sguardo empirico. Ciò significa che lo sguardo trascendentale non è rivolto all'acquisizione di un contenuto puntuale, determinato, ma, di contro, all'intercettazione di un movimento che si espleta precisamente nello "strappo" rispetto all'ordine della datità presente, empirica.

Tornando alla concezione comune del *Verstand*, essa consiste nella codificazione della comprensione nei termini dell'*adeguazione* dell'intelletto a ciò che si dona all'apparire. Ciò sta a significare che per il sapere fattuale, empirico, tra l'apparizione che si tratta di carpire e l'intelletto non possa che sussistere una relazione di reciproca, incolmabile estraneità. L'apparire, che si estrinseca per il tramite della propria immagine, non intrattiene alcuna relazione (*Beziehung*) con la forma dell'intelletto (*Verstandesform*). Ciò vuol dire, assumendo la terminologia fichtiana, che l'apparizione (*Erscheinung*) altro non è che "accidente" del Principio, a sua volta assunto in quanto "sostanza". Indubbiamente, si può già richiamare l'attenzione sul sostrato dogmatico di tale modalità di concepire l'atto di comprensione: il pensiero, infatti, vi opera unicamente in quanto *ricezione* (o se si vuole procedura di *adeguazione*) di quanto invero sussiste indipendentemente da esso. Secondo tale visione, il *Verstand* non interverrebbe che come operatore *mimetico* rispetto all'*Erscheinung*, a sua volta connotata come accidente dell'assolutosostanza. Conseguentemente, l'intelletto viene ad acquisire lo statuto di mera riproduzione di ciò che, in quanto accidente del Principio, è a sua volta copia dell'assoluto. Il *Verstand*, insomma, in altro non consisterebbe che nell'essere *copia della copia* della genesi principale.

Il punto è decisivo, tanto più che, come poc'anzi sostenuto, è precisamente a partire dalla sua confutazione che Fichte intende muovere per conseguire il risultato agognato: la definizione della *forma* dell'intelletto (*Verstandesform*), del comprendere. In proposito, la connotazione del comprendere nei termini dell'"adeguazione" non può che condurre ad un esito costitutivamente viziato da elementi di irriflessa fattualità e dogmatismo,

giacché suppone lo scadimento del *Bild* in *Abbild* di un essere (*Sein*) presupposto, già dato come presente senza concorso alcuno da parte del pensiero. A cosa è dovuta tale logica *mimetica* distintiva del procedimento teoretico della rappresentazione (*Vorstellung*) sotteso al sapere empirico? Come evidente, la causa primaria va rintracciata nella mancata riflessione (*Besinnung*) sulle prestazioni intellettive implicate nell'atto della comprensione, ciò che significa nel non avvedersi del figurare (*Bilden*) quale matrice dell'attività del pensiero.

In altri termini, la convinzione dogmatica secondo la quale l'intelletto altro non sarebbe che "messa in forma" di un'esteriorità già presupposta quale sussistente a prescindere dal pensiero rinviene nella mancata riflessione sul carattere produttivo (e proiettivo) del *Bilden* la propria radice. Come desumibile da quanto appena dichiarato, il dispositivo teoretico della *Vorstellung* si insedia nella misura in cui tanto l'elemento *produttivo* quanto la componente *riflessiva* del *Bild* non vengono rischiarati quali intrinseche strutture del comprendere, ciò che non può che comportare il trapasso dell'immagine in *copia*, del pensiero in *mimesi* dello status quo.

Io dico: comprendere è essere immagine di un'immagine, assolutamente unito con l'immagine di un *essere* (dell'essere-immagine)<sup>29</sup>.

Fichte, avviandosi alla decostruzione della logica dell'adeguazione soggiacente alla *Vorstellung*, asserisce che comprendere è «essere immagine» di un'immagine, un essere assolutamente congiunto con l'«immagine di un essere». Si tratta di un'affermazione di imprescindibile rilevanza, poiché illumina il cammino da percorrere per affrancarsi dalle pastoie del sapere empirico e fattuale. Se nell'impostazione ordinaria e dogmatica il comprendere corrisponde a ricavare un'immagine dall'essere empirico, per Fichte la questione non è così semplice. Si tratta infatti di essere immagine 1) di un'immagine, unito con 2) l'immagine di un essere. Come si può notare, lo sguardo trascendentale dischiuso dal nostro non suppone la sussistenza di un essere svincolato dal *Bild*. Non a caso, anche l'essere è costitutivamente, immancabilmente connesso all'immagine, la quale lo qualifica in quanto *immagine di un essere*, o, il che è lo stesso, in quanto *essere-immagine*.

A ben guardare, l'elemento dell'immagine ricorre tre volte nella definizione fichtiana del comprendere. Occorre diventare *immagine* (prima occorrenza) di un'immagine (seconda occorrenza) e dell'immagine di un essere (terza occorrenza). Schematicamente, si ottiene così al contempo l'interazione tra immagine ed essere – pure presente nell'impostazione ordinaria della *Vorstellung* – e la ricompressione di tale interazione in un'immagine

<sup>29</sup> GA II, 15, 138.

*superiore*, vale a dire in un'immagine che denota i primi due termini quali anch'essi proiezioni immaginali<sup>30</sup>.

Al fine di chiarire pienamente simile impostazione atta a trascendere la logica dell'adeguazione, volgiamo l'attenzione al passo seguente:

*porre* nella serietà e porre un'immagine: così è ben chiaro che attraverso la stessa immagine è posto il suo figurato. Ora, è qui posta *l'immagine di un'immagine*; il figurato di essa è perciò anch'esso un'immagine. Per via di ciò, l'essere che è posto assolutamente in quanto riposante su di sé, sarebbe *proiezione*; parto da se stesso, di un'immagine. I-I<sup>31</sup>.

Anzitutto, Fichte muove a partire dall'interazione tra immagine ed essere, interazione che, si è detto, è alla base della *Vorstellung*. Risulta degno di interesse notare come il filosofo non si ponga immediatamente *al di fuori* della modalità ordinaria di apprensione, bensì si proponga di evidenziarne il limite per così dire *dall'interno*. Un procedere, questo, quanto mai dirompente, giacché lo "strappo" rispetto al "vedere" comune non avviene nei termini di un "balzo nel vuoto" in cui consisterebbe la liquidazione, in sé e per sé, della *Vorstellung*, ma corrisponde ad un'effrazione della rappresentazione consumata per mezzo del "surriscaldamento" dei suoi assetti endogeni, costitutivi. In altre parole, la modalità di apprensione comune non soltanto non viene *immediatamente* deposta, ma anzi viene rischiarata nelle sue intrinseche difficoltà di ergersi nella sua auto-sufficienza, difficoltà che attestano tanto il suo carattere etero-posto – il suo radicarsi *altrove* –, quanto la possibilità di riguadagnarla *altrimenti*, a partire da un'angolazione prospettica ulteriore.

Ebbene, l'immagine, se pensata nella sua valenza poietico-costruttiva, gestaltica, non soltanto non risulta riconducibile all'empirico, ma anzi testimonia dell'anteriorità trascendentale rispetto ad ogni datità, ad ogni essere effettivo. Quest'ultimo, insomma, può – e deve – essere concepito quale "figurato" (*Gebildet*), o se si vuole "pro-dotto" del *Bild*. Simile rovesciamento prospettico di natura radicalmente trascendentale non può che sconvolgere la concezione ordinaria, secondo la quale le immagini altro

<sup>30</sup> Sulla complessa articolazione del sapere in quanto immagine si consideri quanto segue: «Il sapere-immagine ha una struttura complessa (...): nel sapere-immagine può venire distinto lo schema I, cioè il sapere come referenza (immagine-di), lo schema II, cioè il sapere come autoreferenza (immagine dell'immagine), lo schema III, cioè il sapere come immagine dell'immagine che *si conosce* come immagine», M. IVALDO, *Fichte*, La Scuola, Milano, 2014, p. 99.

<sup>31</sup> GA II, 15, 138.

non sarebbero che astrazioni ricavate da un “esterno” presupposto in quanto in sé sussistente. Per Fichte, però, appunto simile sconvolgimento non può che evidenziare la cronicizzazione della modalità dogmatica di vedere:

come spiegare le immagini dell’essere? Un compito insolubile per tutta la filosofia dogmatica. L’essere come potrebbe riferirsi all’immagine in quanto tale, se non fosse esso stesso immediatamente nell’immagine? Dunque l’unità e la relazione, le quali non possono divenire, appunto per eccellenza e assolutamente risultano essere certamente in un’*immagine* (...), immagine che nasconde e nega il suo essere-immagine, all’infuori di ciò non essendo immagine della non-immagine<sup>32</sup>.

Fichte, precisamente a partire dalla questione della deduzione delle immagini dell’essere empirico, conduce a visibilità – ad evidenza (*Evidenz*) – l’insopprimibile incapacità, da parte del dogmatico, di spiegare il darsi delle immagini. Come distesamente argomentato l’anno precedente, in particolar modo nel primo ciclo di lezioni di *Logica trascendentale* (1812), concernente per l’appunto l’“essenza dell’empiria” (*Wesen der Empirie*), il dogmatico sembra fallire proprio nel tentativo di dedurre il “suo” elemento – l’empirico –, presupponendo quanto invero non solo non è dell’ordine del presupposto, ma anzi è per la precisione il risultato di un *porre* che in termini trascendentali è *anteriore*.

Ora, assodato che l’essere non solo non può essere disgiunto dall’immagine (ed in tal senso è essere-immagine), ma anzi richiede l’anteriore darsi dell’immagine, quest’ultima è inevitabilmente un’immagine che si manifesta nel suo carattere immaginale, ciò che la connota nei termini di un’“immagine-immagine”. Insomma, si tratta di comprendere che immagine ed essere, in funzione della loro correlazione, non sono nient’altro che *immagini*.

Come desumibile, se immagine ed essere corrispondono in verità all’interrelazione – presiedente, benché in maniera irriflessa, la *Vorstellung* – di immagine-*immagine* ed essere-*immagine*, l’interrogativo cui rispondere non può che vertere sull’originarsi di simile interrelazione. In altre parole, *cosa pone nella loro unità* (in virtù del loro rivelarsi entrambe immagini) *e nella loro differenza* (in ragione del loro configurarsi l’una quale immagine, l’altra quale essere) *i due termini*? Si tratta di rinvenire il “punto di unità” (*Einheitspunkt*) che dà luogo alla correlazione tra immagine-immagine ed essere-immagine:

l’unità consiste appunto nell’organica fusione dell’essere e dell’immagine. <sup>1/</sup><sub>I-I</sub>. Per prima cosa la forma dell’unità; ambedue, l’essere e l’immagine, si postulano l’un l’altra: l’essere è il *figurato* dell’immagine;

<sup>32</sup> GA II, 15, 141.

però non *in quanto tale*, vale a dire il figurare stesso, il proiettare, non è affatto di nuovo nell'immagine: poiché al di fuori di essa non sarebbe figurato un essere, un assoluto riposare su se stesso, bensì sarebbe I, principiato. Un mero, passivo riflesso, e ripetizione: ma la connessione affatto rescissa ed uno iato tramite la forma dell'immagine stessa: cioè tramite la mancanza dell'immagine della connessione<sup>33</sup>.

Prima di focalizzare l'attenzione sull'elemento che attesta l'*Einheitspunkt*, risulta fecondo porre a tema le ultime parole della citazione riportata. Se è vero che il dogmatico non è in grado di spiegare la sussistenza del *Bild*, ciò non può esimere il filosofo trascendentale dal chiarificare lo statuto del *Sein*. Se Fichte non rendesse conto non tanto della sussistenza dell'essere (che, si è detto, altro non è che immagine figurata), quanto – più specificatamente – della sussistenza della *percezione* dell'essere come realtà in sé autosufficiente, la dottrina della scienza non potrebbe ambire né a dedurre la *Vorstellung*, né ad eccederne il circuito.

In proposito, il filosofo dichiara che, se è vero che l'essere in altro non consiste che nel «figurato» (*Gebildet*) del *Bild*, è altrettanto certo che nel suo caso il «proiettare» del *Bilden* non si dischiude nell'immagine, cosicché il *Sein*, configurandosi quale «assoluto riposare su se stesso», non coglie il suo carattere etero-posto. Ciò vuol dire che l'essere empirico non è in grado di scorgere la sua provenienza dal figurare, cioè che, non carpendosi «in quanto» (*als*) *Gebildet*, finisce per cristallizzarsi quale *Sein*. A tal riguardo, occorre prestare la massima attenzione all'impiego della preposizione dello «in quanto»: essa, come desumibile, corrisponde alla capacità *riflessiva*, capacità dunque di cogliersi, da parte dell'elemento posto (*gesetzt*), *in quanto* termine in sé non autosufficiente e, conseguentemente, *in quanto* co-implicato in un processo genetico che lo pone in essere nella misura medesima in cui lo trascende quale sua condizione di possibilità. Insomma, la realtà empirica (*Wirklichkeit*), nella misura in cui non si riflette in quanto (*als*) principiato (*Principiat*), finisce per occultare la «connessione» (*Zusammenhang*) che la vincola al *Bilden*. Disporre di un'immagine di simile *Zusammenhang* è assoluta proprietà della dottrina della scienza.

Una considerazione polemica. Gli altri fanno diventare il vedere dal visto, dalle cose o dall'io; le cose fanno impressione. Loro dichiarano questo: nessuno ha dato un'immagine di un tale divenire e soprattutto del vedere. (...) *Secondo noi per eccellenza: l'assoluta forma dell'essere*: benché noi invero non scorgiamo affatto ciò come un fatto avvenuto: bensì all'interno del suo essere, attraverso la forma del comprendere

<sup>33</sup> GA II, 15, 138.

nelle sue componenti. Essa [l'immagine] porta appunto con sé le sue componenti. Esercitatevi in questa immagine. È importante che voi capiate che *questo* e, se volete, solo questo è un vedere<sup>34</sup>.

Tale «considerazione», lungi dall'esaurirsi nei termini di una mera «polemica», risulta particolarmente rilevante. In essa, infatti, si sostiene che gli «altri», vale a dire tutti coloro che non soggiornano nel perimetro ritagliato dalla *Wissenschaftslehre* in quanto sapere trascendentale, fanno «diventare» (*werden*) il «vedere» (*Sehen*) dal termine «visto» (*Gesehen*). Sia che si tratti di radicare il vedere nelle «cose», sia che si tratti di ricondurlo all'«io», in ambedue i casi ciò che simili impostazioni dogmatiche non arrivano a chiarificare è l'immagine dello *Zusammenhang* appena rinvenuto. In altri termini, tanto il realismo dogmatico, quanto l'idealismo dogmatico finiscono per non poter dedurre né l'unitarietà della correlazione in cui consiste la *Vorstellung* né la sfasatura – la polarizzazione tra i termini, ciò che Fichte denomina “iato” (*Hiatus*) – che pure le inerisce. La *Wissenschaftslehre*, dal canto suo, adempie al preciso compito di offrire una figurazione, o se si vuole un'immagine, di simile “unità nella scissione”. Unicamente la dottrina della scienza, infatti, dispone di un'immagine del «divenire» e del «vedere» di esso.

Si tratta del ricercato *Einheitspunkt*, emblematicamente espresso dalla seguente raffigurazione grafica:

$$^1/_1$$

Il significato racchiuso da simile figura risulta almeno in parte evidente a partire da quanto finora asserito. Si tratta dell'articolazione grafica del movimento del vedere nella sua valenza genetica, ossia del vedere in quanto *vedere della genesi*, della *Entstehung*. Come palese, la lettera “I”, nel suo ricorrere tre volte, corrisponde alla componente dell'“immagine”. Ora, per comprendere il senso dello schema, occorre ritornare all'asserzione fichtiana precedentemente incontrata: *essere immagine di un'immagine, unito con l'immagine di un essere*. A partire da quest'ultimo precetto, apponiamo dei numeri alle tre immagini:

$$^{11}/_{12-13}$$

Se si concentra l'attenzione sulla immagine<sup>2</sup> e sulla immagine<sup>3</sup>, risulterà chiaro che la loro correlazione corrisponde a quanto finora determinato nei termini della *Vorstellung*. Essa si esplica a partire dall'interazione tra

<sup>34</sup> GA II, 15, 139.

immagine-immagine (I2) e l'essere-immagine (I3).

Cosa c'è adesso nell'*immagine precedente*? In modo immediato il figurare in quanto un essere in questa forma e poiché si dà questo, di conseguenza l'immagine. Il figurare pertanto è all'interno di un'immagine, ed è il prodotto di questa stessa: l'immagine. All'interno dell'immagine, il figurare accompagna per eccellenza il suo essere ed è da esso indisciungibile. Perciò, io penso, all'interno di un vedere. Un *vedere articolato* è visto: il primo è un vedere genetico: il secondo un vedere che accompagna questa genesi e che esprime questa. Un divenire immagine, perciò un'immagine che è racchiusa, e che pone in modo immediato l'essere di essa. (...) Il nostro sguardo riposa su questa immagine. In questa si figura un vedere e l'essere dell'immagine I, così senza ogni dubbio ciò che noi chiameremmo un vedere questa I in quanto qualcosa di visto in modo articolato. (...) Ora, questa unità non diviene, bensì è, ed essa è il comprendere stesso, il quale è non appena è l'apparizione e non appena è Dio. (*Essa*, la forma, è). Qui ancora non parliamo del contenuto. Indifferente; noi avremmo ottenuto la forma<sup>35</sup>.

Prima di volgere l'attenzione all'«immagine precedente» (espressione con cui Fichte a nostro giudizio si riferisce all'*immagine superiore* da noi già una volta menzionata), è necessario porre a tema il concetto ad essa correlato del «vedere articolato» (*Ersehen*). Con tale espressione, Fichte intende porre in evidenza il carattere niente affatto immediato, bensì composito, processuale, della modalità di visione che occorre sperimentare. L'*Ersehen*, infatti, non consiste che nel vedere che concorre a rendere manifesta l'istanza genetica, produttiva, del *Bilden*, istanza che tuttavia non può essere colta *immediatamente*, pena l'occultarla per il tramite della cristallizzazione del figurare in un'ipostasi priva di dinamismo.

In riferimento invece all'immagine superiore (*höheres Bild*) quale risultato del vedere articolato, essa non consiste che nella restituzione figurativa del *Bilden* sotteso alla stessa interazione tra la prima immagine (l'immagine-immagine) e la seconda (l'immagine dell'essere, l'essere-immagine), interazione che Fichte rischiarava tanto nella sua unitarietà, quanto nel suo marchio *differenziale*. Occorre infatti riconoscere che, se è vero che il sapere empirico finisce per risultare «assorbito» nella disgiunzione tra immagine ed essere (ciò che rinvia alla reciproca estraneità tra intelletto ed apparizione), ciò è primariamente dovuto alla modalità medesima dell'operare della forma dell'intelletto (*Verstandesform*). Non a caso, la

---

<sup>35</sup> GA II, 15, 139.

*Verstandesform*, nella sua esplicazione, articola tanto l'unità quanto la differenza tra i termini posti, l'immagine-immagine e l'essere-immagine. La visione comune, se riesce a cogliere quanto denominato "marchio differenziale" tra le due immagini, tuttavia non afferra l'elemento sintetico-unitario sotteso a simile differire. Conseguentemente, una volta occultato il movimento unitario sullo sfondo della dinamica di differenziazione, il sapere fattuale non può che non avvedersi più del medesimo carattere figurativo dei due termini, finendo per assestarsi su posizioni dogmatiche. Così, l'immagine-immagine non viene più riferita al figurare che la pone, squalificandosi in semplice rappresentazione soggettiva, ed al contempo l'essere-immagine viene recisamente svincolato dal legame intenzionale con l'immagine-immagine, scadendo in mera datità empirica.

L'interrogativo da porsi in proposito è il seguente: per quale ragione il *Verstand*, assunto nella sua *forma*, può innescare simile procedimento di offuscamento – del *Bilden* – e di reificazione – della scissione (*Spaltung*) tra immagine ed essere?

Ciò ha a che vedere con la natura "ascosa", invisibile (*unsichtbar*) della produttività gestaltica del figurare. Esso, infatti, non può che risultare antecedente rispetto all'immagine, giacché ne rappresenta il principio. Di conseguenza, anche il *Verstand* in quanto comprensione dell'essere-principio del *Bilden* non può immediatamente avvalersi di un *Bild* atto ad esibirne la figuratività. Con le parole di Fichte:

l'essere-principio si nasconde necessariamente. Che cosa significa questo? Che dell'essere-principio non è possibile alcuna immagine; e mediante l'essere dell'intelletto è posto semplicemente un tale essere-principio mancante di immagine e affatto invisibile. Esso è principio mediante il suo essere vuol dire: esso è per eccellenza *principio* senza immagine di se stesso e con l'assoluta impossibilità di una tale *immagine*<sup>36</sup>.

Tornando alla triplice articolazione del comprendere, si è avuto modo di considerare la seguente acquisizione: l'immagine superiore, indicante il figurare, pone nella loro relazione di "unità nella scissione" ambedue le immagini del *Bild* e del *Sein*. Questi ultimi, assunti nella loro irriflessa estraneità e divaricazione, consistono nei termini della polarizzazione gno-seologica tra soggetto ed oggetto, insomma nei cardini a fondamento del dispositivo teoretico della *Vorstellung*.

Ciò detto, Fichte si volge alla decostruzione dell'ipotesi del sapere

<sup>36</sup> GA II, 15, 147.

comune vertente sulla disgiunzione tra apparizione ed intelletto.

Ora, tramite l'impresa appena compiuta, abbiamo assunto l'apparire limpidamente in quanto tale nel comprendere, in quanto assoluta forma dell'essere? Tutto dipende da questo: di non ammettere alcun essere dell'apparire tranne che nell'intelletto: la *fusione* dev'essere *limpida*: poiché altrimenti l'intelletto non è mai colto appieno<sup>37</sup>.

Ebbene, la risposta al quesito non può che essere negativa: non a caso, si è presupposta un'immagine «essente bella e finita»<sup>38</sup>, un'immagine sussistente a prescindere dal *Verstand*, il quale anzi non adempiva al compito di conferirle estrinsecamente una forma.

Conseguentemente, Fichte può affermare che la «nostra recezione non è quella originaria»: l'analisi ultima, lungi dall'essere portata a termine, è ancora invischiata in una «concrezione fattuale»<sup>39</sup>, insomma il proposito di vedere il sapere nel suo sorgere, o se si vuole l'obiettivo di comprendere il comprendere, non risulta realizzato.

Per il prosieguito dell'investigazione, occorre stabilire il precetto secondo il quale è necessario «non lasciare che l'intelletto sopraggiunga a qualcosa di già essente»<sup>40</sup>, altrimenti si incapperebbe inamovibilmente in una concezione empirica e, in ultima analisi, errata del *Verstand*.

Abbiamo presupposto un'immagine, in quanto essente bella e finita; e noi l'abbiamo formata attraverso la forma dell'intelletto. Da dove proviene dunque questa immagine? Ed essa non veicola anzi nella sua finitezza e compiutezza l'impronta del fatto che essa è in virtù dell'intelletto<sup>41</sup>?

È necessario ponderare con la debita attenzione tali parole di Fichte. Il quesito espresso – da dove giunge l'immagine che si è presupposta all'intelletto – non può essere eluso. Unicamente se adeguatamente affrontato, infatti, è possibile scorgere non soltanto l'errore commesso, ma anche la via per impostare altrimenti la questione. Dalla citazione riportata si può evincere la strategia argomentativa del nostro: l'*Erscheinung* – che erroneamente si è presupposta all'intelletto, a sua volta concepito quale elemento atto a conferirle la forma – non può a buon diritto essere dissociata dal *Verstand*.

---

<sup>37</sup> GA II, 15, 143.

<sup>38</sup> GA II, 15, 143.

<sup>39</sup> GA II, 15, 143.

<sup>40</sup> GA II, 15, 143.

<sup>41</sup> GA II, 15, 143.

In altri termini, l'apparire intrattiene con l'intelletto una relazione non soltanto di vicendevoles implicazione, ma ancor più radicalmente di *identità*.

*Apparire assoluto.* L'intelletto non lo comprende, non lo forma, bensì lo è; e questo apparire assoluto è l'intelletto: entrambi dissolti assolutamente l'uno nell'altro, fusi, ed un unico e medesimo essere<sup>42</sup>.

Il passaggio appena riportato risulta di indubbia rilevanza ai fini della comprensione dell'itinerario argomentativo della Dottrina della scienza 1813. In esso si afferma la piena compenetrazione tra intelletto ed apparizione (*Erscheinung*) e, di conseguenza, si archivia definitivamente l'ipotesi di una qualche posticcia adeguazione tra *Verstand* ed *Erscheinung* distintiva del sapere empirico. Siamo giunti insomma ad una svolta all'interno di questa esposizione di *Wissenschaftslehre*, svolta che coincide con il superamento dei residui di fattualità depositati all'interno della visione comune.

Come anticipato, con la messa a tema delle scorie dogmatiche incapsulate nel sapere effettivo Fichte attua un'autentica decostruzione del dispositivo teoretico della rappresentazione (*Vorstellung*). Quest'ultimo, come visto, struttura il rapporto gnoseologico nei termini della reciproca estraneità tra soggetto ed oggetto, inscenando quanto finora denominato "adeguazione" tra una forma – l'intelletto – ed un contenuto – l'apparizione.

Ebbene, tale impianto, nella misura in cui si riconduce il pensiero ad un oggetto già dato, ossia presupposto a prescindere dall'atto di comprensione, risulta totalmente inadeguato al fine di cogliere il sorgere del sapere nella sua intrinseca produttività in riferimento all'empirico.

Ora, il superamento del dispositivo teoretico della *Vorstellung* rinviene la propria condizione di possibilità nella radicalizzazione dell'impianto auto-riflessivo del sapere promossa da Fichte in particolar modo nell'ultima fase della propria speculazione. Dal canto suo, la Dottrina della scienza 1813 testimonia nella sua dirompenza del passaggio *dal conoscere al comprendere*, ovverosia della transizione da un paradigma gnoseologico vertente sull'intenzionalità irriflessa dei due termini irrelati (il soggetto e l'oggetto della conoscenza) ad un modello di sapere in virtù del quale la correlazione soggetto-oggettiva è rischiarata nelle leggi trascendentali ad essa sottese. Precisamente l'infittirsi della riflessività soggiacente al comprendere (*Verstehen*) consente di dischiudere l'orizzonte del senso (*Sinn*) in quanto condizione di possibilità non più unicamente della conoscenza dell'oggetto, ma anche e ben più radicalmente del soggetto in quanto modulazione dell'intellezione genetica (*Einsicht*).

<sup>42</sup> GA II, 15, 143.

### 3. *Intelletto e concetto puro*

In quanto illustrato precedentemente abbiamo osservato la mera *forma* dell'intelletto, del comprendere, senza alcuna applicazione. (...) Ora, iniziamo a fare questa applicazione. L'intelletto o il comprendere è *forma assoluta dell'essere*, vale a dire un non-essere è e diviene unicamente in ed attraverso questa forma. Dal momento che tutto ciò non può essere ritenuto l'assoluto, appunto tutto il non assoluto; l'*esistenza*: è soltanto nell'intelletto, e per suo tramite, ed al di fuori di esso non è. *Diviene*; per noi: noi dobbiamo necessariamente vederla sorgere dall'intelletto: l'intelletto deve essere per noi principio dell'esistenza. (...) Così è spiegato il senso della critica del nostro procedere precedente (...); non ci è permesso di presupporre alla nostra descrizione dell'intelletto assolutamente nessuna esistenza<sup>43</sup>.

Con la citazione appena riportata, Fichte si volge all'“applicazione” (*Anwendung*) dell'intelletto, ossia alla disamina del suo *contenuto*. Come desumibile dalle parole del nostro, tale *Anwendung* consiste nel reperimento delle condizioni di possibilità affinché si dia esistenza (*Dasein*), o per meglio dire nella ricostruzione del procedimento sotteso alla costituzione del *Dasein* a partire dal *Verstand*.

Una ricostruzione, questa, che è in pari tempo una *decostruzione*, nella misura in cui consente di disvelare il carattere etero-posto – e conseguentemente in sé tutto fuorché ontologicamente autosufficiente – della datità empirica in cui consiste la *Wirklichkeit*.

Insomma, nella misura in cui la realtà empirica è ricondotta all'intelletto in quanto suo fondamento trascendentale, essa viene destituita in quanto realtà in sé auto-sussistente per divenire nulla più che esito dell'articolazione del *Verstand*.

In proposito, occorre rimarcare come le acquisizioni conseguite in questa prima sezione concernente la deduzione (*Ableitung*) della forma dell'intelletto non risultino in alcun modo svincolate rispetto a simile *Anwendung*. Lungi dal configurarsi nei termini di una irrelata ed estrinseca giustapposizione, la parte dedicata alla *forma* e quella concernente il *contenuto* testimoniano invero di un unico, benché espositivamente discontinuo, movimento: quello del superamento dell'angolo visuale assunto dal sapere fattuale ed ordinario, superamento in cui consiste – come avremo modo di considerare fra non molto – il “divenire intelletto”. Non a caso, l'aver colto il *Verstand* nel suo versante formale consente adesso di specificare il comprendere quale

---

<sup>43</sup> GA II, I 5, I 44.

«forma assoluta dell'essere».

Con quest'ultima locuzione, Fichte intende rinvenire il *luogo* (*Ort*), o se si vuole la collocazione ontologico-epistemologica dell'intelletto. Simile collocazione, tuttavia, non risulta suscettibile di essere caratterizzata nel segno di una qualche localizzazione statica ed in sé conchiusa, in altro non consistendo che in una dimensione per così dire "differenziale". Detto più nitidamente, il *Verstand* si insedia nel campo di tensione in cui è possibile intravedere lo stagliarsi di due realtà polarizzate: la realtà originaria (*Realität*) e la realtà effettiva, empirica (*Wirklichkeit*). Luogo del *divenire* dall'essere – *Realität* – al non-essere – *Wirklichkeit* –, il comprendere può essere almeno in parte rappresentato quale il "prisma" tramite cui la luce dell'assoluto si rifrange nelle irradiazioni che, condensate, disvelano la datità empirica. Questa è «non-essere» nella misura in cui lo sguardo che la coglie ed in tal modo ne rintraccia l'essenza etero-posta si dischiude a partire dal Principio, il quale solo può secondo tale angolazione prospettica essere decifrato quale «essere».

Ora, se è certo che l'«esistenza» non è l'essere assoluto, parimenti vero è che l'intelletto non è in alcun modo equivalente alla *Wirklichkeit*. Con le parole di Fichte:

l'intelletto è fondamento dell'esistenza: perciò lo dobbiamo cogliere in quanto non è alcuna esistenza. Un'immagine da trovare al di là di tutta l'esistenza<sup>44</sup>.

Quest'ultimo, conciso passaggio illumina nella sua nitidezza la via che il nostro intende intraprendere al fine di attuare quella ricostruzione/decostruzione in cui consiste l'*Anwendung* del *Verstand*. Si tratta di individuare l'operatore trascendentale in grado di esibire il "divenire" dell'empirico in virtù del soprasensibile, dunque del Principio. Come evidente, tale operatore altro non è che l'immagine superiore poc'anzi posta a tema. Immagine che adesso, però, deve essere rischiarata non tanto nella sua astratta struttura, quanto nella sua effettiva operatività.

In proposito, se è vero che l'intelletto rappresenta la condizione di possibilità affinché si dia esistenza (*Dasein*) o realtà effettiva (*Wirklichkeit*), occorre concepirlo nella sua irriducibile eccedenza rispetto ad ogni statica presenza, ad ogni determinazione empirica. Ciò significa che occorre «trovare» un'immagine esorbitante rispetto all'empirico, vale a dire non ricavata dalla datità. Quanto a prima vista potrebbe apparire contraddittorio, ossia la necessità di ottenere una figurazione del *Verstand*, che pure

<sup>44</sup> GA II, 15, 145.

Fichte ha preliminarmente qualificato in quanto invisibile (*unsichtbar*), testimonia invero della dirompente portata speculativa del ragionamento dipanato nella Dottrina della scienza 1813. La sfida, infatti, è pensare l'essere-principio dell'intelletto senza calcificarne il movimento, oltretutto senza ricondurlo all'ordine dell'essere empirico in quanto presenzialità statica, oggettivata. In questo senso, è possibile specificare ulteriormente l'assunto fichtiano concernente il carattere invisibile del *Verstand*. L'intelletto è infatti *unsichtbar* unicamente se il movimento che pretende di condurlo a visibilità (*Sichtbarkeit*) è sussunto alla logica dell'empirico, insomma se lo sguardo che aspira a rendere intelligibile la comprensione è ancora impastoiato in presupposti fattuali, irriflessi. Ciò non implica che il *Verstand* non possa essere colto – il compito della *Wissenschaftslehre* del 1813, non a caso, è appunto vedere il sapere nel suo sorgere -, ma può esserlo unicamente previa *trasfigurazione dello sguardo*. In altri termini, già da questi passaggi è all'opera la destinazione (*Bestimmung*) pratico-trasformativa della dottrina della scienza in quanto sapere trascendentale. La *Wissenschaftslehre*, insomma, non lascia inalterato l'angolo visuale assunto per eseguirla e, ancor più radicalmente, per *praticarla*. Parleremo in proposito della trasformazione della dottrina della scienza da sapere a soggettività, ciò che testimonia della possibilità, da parte del trascendentale, di destituirsi in quanto *metodo* per divenire *forma di vita*.

Al fine di predisporre il terreno per una piena comprensione del non facile itinerario argomentativo che ci aspetta, volgiamo l'attenzione alle seguenti parole di Fichte:

l'immagine Una da presupporre della forma dell'intelletto, com'essa è qui collocata (...), per mezzo di ciò disgiunta in *immagine* ed *essere* – d'altronde restante ciò che è; abbiamo detto, immagine ed essere che quindi sono in tutto e per tutto identici, sono appunto un'Unica immagine, scissa in ambedue queste forme, non distinta ulteriormente se non per ciò che apporta la differenza della forma. Ora, che cosa apporta questa differenza? Questa è la domanda a cui dobbiamo ancora rispondere<sup>45</sup>.

L'immagine superiore, l'«immagine Una» di cui parla il filosofo in quest'ultimo passo, non deve essere concepita nei termini di una figurazione per così dire “determinata”, circoscritta, conchiusa e, conseguentemente, *particolare*. Se la si concepisse in questi termini, infatti, essa non si distinguerebbe in nulla rispetto alla semplice immagine nel suo risultare

---

<sup>45</sup> GA II, 15, 142.

correlata all'essere. La correlazione – nella disgiunzione – immagine/essere, la quale come si è detto è l'esito della polarizzazione di due termini che sono ambedue proiezioni immaginali, altro non è che una sorta di *interfaccia* immediata dell'immagine superiore, vale a dire una sua escrescenza figurale. Indubbiamente l'interrelazione immagine/essere – o per meglio dire immagine-immagine/essere-immagine – deve essere non soltanto colta nella sua vigenza, ma anche e soprattutto dedotta. Precisamente simile deduzione, però, non può “ripiegarsi su di sé”, come se essa custodisse in se stessa le ragioni medesime della sua cogenza, bensì deve essere ricondotta alle sue condizioni di possibilità (*Bedingungen der Möglichkeit*) trascendentali, radicata nello scaturire genetico che, nella misura in cui la pone, al contempo la travalica.

L'immagine superiore (*höheres Bild*), dunque, pone in quanto sua derivata cristallizzazione figurale – in quanto sua “interfaccia” – la correlazione dialettica tra immagine-immagine ed essere-immagine, ovverosia l'interrelazione, solcata dalla scissione (*Spaltung*) e dalla «differenza» (*Unterschied*), tra soggettivo ed oggettivo, tra polo rappresentante e termine rappresentato, laddove simile porre non può che occultare precisamente quell’“in quanto” (*Als*) che, solo, potrebbe condurre al suo trascendimento.

Come si può notare, la sfida che Fichte si prefigge in questa versione di dottrina della scienza è per l'appunto la messa in valore delle condizioni di possibilità affinché sia evidente la vicendevole implicazione di *produttività* e *riflessività*, laddove ciò che articola in un unico gesto porre (*setzen*) e vedere (*sehen*) in altro non consiste che in quella immagine esorbitante rispetto all'empirico, in quella immagine superiore risultante dal vedere articolato (*Ersehen*).

Senza anticipare di troppo quanto sosterremo nel prosieguo, si può fin da adesso individuare nel concatenamento di componente ricorsivo-riflessiva dell'operatore dell’“in quanto” (*Als*) e di istanza poetico-costruttiva dell'operatore del “mediante” (*Durch*) la primaria matrice di simile *immagine al di là dell'esistenza*. L'impiego di simili preposizioni sostantivate – *Als* e *Durch* –, del resto già ampiamente praticato nelle precedenti esecuzioni di *Wissenschaftslehre*<sup>46</sup>, oltre a confermare nella sua coerenza il movimento di pensiero del cosiddetto “ultimo Fichte”, consente di predisporre il terreno al fine di cogliere il rapporto sinergico tra *Einbildungskraft* – suscettibile di essere cartografata dall'uso del *Durch* – e *Besinnung* – nel suo condensarsi nell'*Als* –, rapporto sinergico in cui consiste la “stella polare”

<sup>46</sup> Cfr. G. RAMETTA, *Le strutture speculative della dottrina della scienza. Il pensiero di J. G. Fichte negli anni 1801-1807*, pp. 118-141.

della nostra presente trattazione.

Noi abbiamo compreso che l'assoluto comprendere *pone* per eccellenza da sé, partorisce, questa X. Questo porre va a *perdersi nell'essere-immagine* (...), esso non subentra nell'immagine (...). L'intelletto perciò non si dischiude nell'essere-immagine<sup>47</sup>.

L'«assoluto comprendere» – il *Verstand* in quanto principio del *Dasein* – pone (*setzt*) “X” in quanto figurato (*Gebildet*), in quanto *Wirklichkeit*. Tuttavia, tale *Setzen* va a «perdersi nell'essere-immagine», ciò che significa che il *Gesetzt* offusca, con la sua parvenza (*Schein*) di presenza, ciò che invero lo costituisce in quanto *Gesetzt*<sup>48</sup>. Tuttavia, se l'intelletto non si «dischiude» nell'essere-immagine – dunque nel figurato, nella “X” cui corrisponde il *Dasein* – la *Wirklichkeit* non può che stagliarsi quale unica e sola realtà e, conseguentemente, negare lo statuto di realtà alla *Realität*.

Questa interna essenza del comprendere, così descritta, pone un'immagine essente dell'essere = X. Abbiamo detto, non all'interno della sua forma, poiché questa è esaurita, bensì attraverso il suo essere in questa forma e in quanto tale. In questa forma è un *comprendere*, non un porre: *immagine di un'immagine* nel suo puro essere-immagine, così il mero riflesso parziale di esso stesso: esso presuppone perciò un compreso; un'immagine, di cui riflette l'essere. *Presuppone!* Come potrebbe questo [qualcosa di presupposto] penetrare [nella forma dell'intelletto]? In generale non presupponiamo proprio nulla: allora dobbiamo capirlo in quanto l'assoluto: così, per non volerlo porre, si deve porre: però in un'altra qualità, cioè non in quanto comprendere, ma in quanto essere assoluto del comprendere<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> GA II, 15, 146.

<sup>48</sup> La sporgenza del *Setzen* sul *Sehen*, ciò che rende il *Gesetzt* suscettibile di non essere colto in quanto *Gebildet*, sembra condannare il sapere ad una sorta di “ritardo” sul reale. Ciò è corretto, a patto che la *frizione* tra *Wissen* e *Realität* del Principio non venga assunta in termini per così dire “statici”. Tale inaggirabile *sfasatura* è infatti *produttiva*. La “tensione” (*Streben*) che ne deriva, lungi dal segnalare lo scacco del sapere dovuto ad una inappellabile logica della “cattiva infinità”, funge non a caso da innesco al filosofare. In tal senso, il sistema filosofico fichtiano pone una premessa – la divaricazione, la differenza tra infinito e finito, tra assoluto e sapere – che consente l'apertura dell'orizzonte del sapere trascendentale. Quest'ultimo riguadagna la premessa, tuttavia non certo nel segno della chiusura (la riconduzione senza resti del Principio al concetto), bensì dell'apertura, ossia nei termini di un sapere che, originandosi dallo iato, lo ripropone al termine del suo tragitto, quale *differenza consaputa*. Sul tema, cfr. S. FURLANI, *L'ultimo Fichte. Il sistema della Dottrina della scienza negli anni 1810-1814*, Guerini e Associati, Milano, 2004.

<sup>49</sup> GA II, 15, 147.

A partire dall'«interna essenza» del *Verstehen* è posto un *Bild* dell'essere, ciò che corrisponde alla immagine "X" già individuata quale termine corrispondente alla realtà empirica dell'esistenza (*Dasein*). Tale porre (*Setzen*), tuttavia, non si esplica per il tramite della *Verstandesform*, bensì attraverso il suo «essere» in questa forma. Al fine di comprendere appieno il significato di simile asserzione, è necessario riconoscere che la forma dell'intelletto, benché sia comunque al suo interno che il *Dasein* viene a configurarsi, non può essa medesima veicolare l'attività di posizione. La ragione di ciò è chiara: se fosse la stessa *Verstandesform* la condizione di possibilità del porre finalizzato alla costituzione della realtà empirica (*Wirklichkeit*) simile impostazione in nulla differirebbe rispetto al precedente impianto dogmatico concernente la qualifica dell'apparizione in quanto mero "accidente" (*Accidens*) dell'assoluto, con la notevole aggravante che quest'ultimo verrebbe ad essere l'intelletto medesimo. Cosa, questa, che non soltanto non corrisponderebbe alle premesse del ragionamento fichtiano, ma ancor più radicalmente sospingerebbe il trascendentalismo nell'orbita del *nichilismo*. Questo per una ben precisa ragione: se l'intelletto fosse il Principio – e come tale esplicasse da sé il *Setzen* atto a costituire l'esistenza – non si spiegherebbe per così dire il "contenuto" del *Verstand*: cosa sarebbe compreso, infatti? Per evitare di incappare in questo nefasto procedimento di "svuotamento" dell'apparire, occorre avvedersi del fatto che l'intelletto ha per così dire un *limite*, il quale attesta la originaria realtà del Principio.

Si tratta di un'acquisizione di fondamentale rilevanza, giacché essa consente di chiarificare la modalità di costituzione dell'esistenza a partire dall'interazione tra l'intelletto e l'assoluto: il primo essendo l'espressione del secondo, o per meglio dire il suo *Erscheinen*. Tuttavia, tale acquisizione, da sé, non spiega che un segmento del procedimento di costituzione del *Dasein*, ovvero sia il procedimento di costituzione dell'empirico per il tramite del solo "essere" dell'intelletto. L'altro segmento, parte integrante della *scientia phaenomenon* in cui consiste la Dottrina della scienza 1813, concerne anzitutto le condizioni di possibilità atte a comprendere come, dal *Verstand* in quanto schema del Principio, venga a configurarsi la *Wirklichkeit* e, per la precisione, il sapere effettivo quale componente dell'esistenza. A tal proposito, è necessario cogliere il carattere produttivo che l'intelletto veicola.

Abbiamo precedentemente dichiarato che per cogliere l'intelletto nel suo carattere produttivo, principale, nei confronti dell'esistenza, è necessario attuare una sorta di *trasfigurazione dello sguardo*. Con simile locuzione non intendiamo segnalare che la necessità di trasformare la modalità medesima di esplicare il vedere, tale da rendere quest'ultimo all'altezza del

compito di intercettare il movimento genetico alla base del sapere. Tuttavia, cogliere il sorgere del *Wissen* a partire dal sapere medesimo – obiettivo e ragion d'essere della *Wissenschaftslehre* in quanto suprema testimonianza del sapere trascendentale -, non può in alcun modo significare carpire l'essere-principio dell'intelletto (o se si vuole il *Bilden* in quanto attività genetica) per il tramite di un atto di immediata apprensione. Abbiamo sovente avuto modo di considerare, infatti, come la velleità dogmatica in altro non consistesse che in simile infruttuoso tentativo. Il fraintendimento (*Misverständnis*) alla base del dogmatismo risiede precisamente in ciò, vale a dire nella pretesa di cogliere l'assoluto – in questo caso, l'essere-principio del *Verstand* – attraverso un procedimento di depotenziamento del pensiero. Abbiamo visto, del resto, come la mancanza di *Besinnung* sul pensiero (e della *Besinnung* quale massima facoltà di pensiero) non potesse che condurre ineluttabilmente all'ipostatizzazione tanto del Principio, quanto del pensare. In questo senso, attuare una risolta *trasfigurazione dello sguardo* non può equivalere alla “deflazione” od allo spegnimento del riflettere, venendo semmai a determinarsi quale un effettivo ricorso alla riflessione.

L'immagine superiore, da questo punto di vista, già aveva inequivocabilmente sgombrato il campo da ogni chimerica “mitologia dell'immediatezza” del “vedere”. Essa, non a caso, consisteva certo nella restituzione figurale del *Bilden* in virtù del suo testimoniare della valenza sintetico-unitaria del comprendere, ma al contempo – e necessariamente – simile restituzione poteva espletarsi esclusivamente per il tramite dell'operatività della *Besinnung*, operatività finalizzata a cogliere, nell'unità, il differire quale imprescindibile componente del *Verstehen*.

Ciò detto, è giunto il momento di intraprendere la tematizzazione della trasfigurazione della modalità di vedere nel suo rappresentare il viatico per arrivare a cogliere l'essere-principio dell'intelletto. Si volga l'attenzione alla citazione seguente, il cui contenuto, oltre a confermare quanto appena rimarcato, consente di procedere ulteriormente nella caratterizzazione dell'immagine superiore in quanto operatore trascendentale atto ad esprimere in un sol colpo sia l'istanza della “comprensibilità” (*Verständlichkeit*), sia la componente della “principlialità” (*Principheit*).

Immagine dell'immagine, assolutamente nient'altro – l'intelletto è *perciò immagine di se stesso*. Ora, l'immagine si *figura*, si scinde, rimanendo in tutto e per tutto la stessa nella duplicità della forma dell'intelletto. Questa immagine è l'intelletto, ed esso la vede, poiché il suo vedere non è nient'altro che questa duplicità; esso si vede dunque mediatamente in quanto principio (non obiettivamente, bensì assorbendosi nell'immagine, e restando ad essa immanente). Un'assoluta

identità scissa in una duplicità; e questa scissione è appunto la *visione*: così la visione è assolutamente l'essere-principio dell'intelletto; quanto al contenuto, *immagine dell'immagine*; quanto alla forma, duplicità: quindi pura espressione di se stessa<sup>50</sup>.

Come si può evincere dalle parole di Fichte, l'intelletto, nella misura in cui è immagine del carattere immaginale dell'apparizione, nella misura in cui insomma è *Bild* della "immaginalità" (*Bildlichkeit*), non può che configurarsi nei termini dell'«immagine di se stesso». Questo per una ragione incontrovertibile: posto come assodato che il *Verstand* è l'*Erscheinen* del Principio, non si può dare alcuna immagine che per così dire "fuoriesca" dall'intelletto-apparizione. Conseguentemente, tra l'intelletto ed il *Bild* sussiste un nesso di reciproca implicazione, tale per cui il primo è immagine, ma non potendo darsi un'immagine al di fuori del suo orizzonte, esso è *immagine di sé*. Tuttavia, l'"immagine di sé" in cui consiste il *Verstand* non ha nulla a che spartire con un *Bild* in sé conchiuso, determinato. Se fosse tale, infatti, non solo non si darebbe propriamente la molteplicità che connota la realtà empirica (*Wirklichkeit*), ma a ben guardare neppure potrebbe darsi comprensione, giacché questa è intellesione dell'unitarietà sintetica del *Bilden* precisamente *per il tramite* della – e non *malgrado* la – sua articolazione differenziale. L'intelletto è pertanto un'«assoluta unità» solcata dalla scissione (*Spaltung*), laddove rintracciare l'elemento dell'unità a partire dalla *Spaltung* è prerogativa insostituibile della «visione» (*Gesicht*). Precisamente il *Gesicht* – come d'altronde già evidenziato sulla scorta dell'immagine superiore precedentemente considerata – accompagna ed esprime l'«essere-principio» del *Verstand*.

Come poc'anzi sostenuto, la visione non equivale in alcun modo ad una qualche apprensione *immediata*, poiché il *Gesicht* ad altro non corrisponde che a quel vedere articolato, processuale e per così dire "composito" testimoniato dall'*Ersehen*. Al fine di puntellare simile acquisizione, Fichte sottolinea ulteriormente il seguente fatto:

[Un'immagine dell'essere-principio] non [può sussistere] *immediatamente* nel comprendere: la prova è condotta a partire da questo assunto, e per questo è valida<sup>51</sup>.

Giunti a questo punto, però, sorge il sospetto che la trattazione, lungi dall'incentrarsi sulla costituzione dell'esistenza a partire dall'intelletto, si

<sup>50</sup> GA II, 15, 147.

<sup>51</sup> GA II, 15, 148.

sia avvitata in una nuova astrazione di primo acchito ben poco feconda. Uno dei più puntuali obiettivi di Fichte era ricavare un'immagine che testimoniassse dell'essere-principio dell'intelletto rispetto alla realtà empirica. Tutto, difatti, ne dipendeva. A partire da tale immagine, non a caso, sarebbe stato possibile dedurre la rappresentazione e, così facendo, ricostruire la datità effettiva. È a questo punto che il filosofo rivela il livello di profondità cui si è giunti, un livello tale da gettare una luce inaspettata sull'intero itinerario precedente e, ciò che più conta, successivo.

L'intelletto mediante il suo *principio*, si capisce, il principio di ciò che esso è da cima a fondo, cioè *dell'immagine*. Ora, qui subentra un termine nuovo, che potrebbe essere anch'esso nell'immagine. Ora, questo termine o non è nell'immagine: *intuizione*; oppure è nell'immagine: il principio dell'*immaginalità* di cui naturalmente l'intelletto è appunto il principio mediante se stesso. Il *concetto* è immagine assoluta dell'intelletto in rapporto alla sua propria essenza, immagine appunto dell'immaginalità. Entrambi assolutamente l'una presso l'altro, poiché l'immagine dell'immaginalità può essere soltanto nel riflesso di un'altra *immagine*, che è appunto immagine, e il principio della quale deve perciò restare immediatamente al di fuori dell'immagine<sup>52</sup>.

Schematicamente, se l'essere-principio è *al di fuori* dell'immagine esso è «intuizione» (*Anschauung*), se al contrario è *all'interno* dell'immagine non può che essere «concetto» (*Begriff*). L'essere-principio è al di fuori dell'immagine, dunque permane nella sua invisibile latenza, nella misura in cui il figurato che pure esso ha posto occulta l'atto di posizione e, con ciò, viene ad «esteriorizzarsi», acquisendo la parvenza di una realtà esterna suscettibile di essere *intuita*. Invece, l'essere-principio è all'interno dell'immagine nella misura in cui permane una «sporgenza immaginale», un gradiente minimo di autonomia rispetto al dato apparente esterno, autonomia che consente di avviare un procedimento *concettuale*.

Ora, uno sguardo attento può cogliere nell'interrelazione tra concetto ed intuizione nient'altro che la trascrizione in termini inediti della già tematizzata interazione tra immagine-immagine ed essere-immagine. Tuttavia, lungi dall'essere tornati al punto di partenza, simile trascrizione consente di saggiare la fecondità del guadagno conseguito. Se nella sezione sulla forma dell'intelletto, infatti, ci si era attestati su di un versante «astratto», intendendo con ciò un livello separato dall'effettiva modalità di conoscere, con la sezione riguardante il contenuto dell'intelletto si è arrivati – precisamente nella chiarificazione dell'immagine-immagine quale

---

<sup>52</sup> GA II, 15, 151.

*concetto* e dell'essere-immagine quale *intuizione* – a rasentare il punto in cui lo sguardo del filosofo per così dire “impatta” sulla concreta struttura gnoseologica assunta nella sua valenza operativa.

La *Vorstellung*, astrattamente decostruita in sede di analisi della *Verstandesform*, è adesso scomposta nelle sue interne componenti a partire dall'intelletto colto nella sua *Anwendung*.

Muovendo da tale imprescindibile acquisizione, tuttavia, l'argomentazione rischia nuovamente di invilupparsi in un procedimento privo di uscita.

Non ci è permesso di presupporre alcun essere; poiché questo essere non sarebbe altro che un'immagine dell'intuizione generata attraverso l'essere già presupposto dell'intelletto; noi perciò così non avremmo colto l'intelletto nella sua assolutezza, bensì in una qualche determinazione dataci e da noi presupposta. (...) Altrettanto minimamente ci è permesso di partire da una qualche immagine: poiché a questa corrisponde un essere, che così non sarebbe colto insieme con quella. È *da comprendere* così: non ci è permesso di partire dall'immagine e dall'essere, laddove l'un termine *pone l'altro* e laddove appunto l'intelletto si dimostra attraverso la loro giustapposizione<sup>53</sup>.

Nella misura in cui, secondo il fondamentale precetto istituito in seguito alla confutazione dell'ipotesi del sapere comune, non è in alcun modo possibile *presupporre alcun essere*, tanto più che – come evidenziato da Fichte nella citazione appena riportata – il pericolo che si prospetta è quello di un “regresso infinito”, si potrebbe essere indotti a pensare che, anziché partire dal *Sein*, sarebbe risolutivo muovere a partire dal *Bild*, insomma dall'immagine-immagine che, come si è appena riconosciuto, in altro non consiste che nel *Begriff* in quanto polo soggettivo della rappresentazione. La questione, però, non è così semplice. Partire dal concetto in questione, infatti, vorrebbe dire dissociarlo dall'intuizione e, conseguentemente, dal *Sein*. Se così si facesse, la scomposizione della *Vorstellung* risulterebbe per così dire “monca”, inevitabilmente anchilosata a causa della privazione dell'unico aggancio possibile con la realtà empirica dell'esistenza.

È a questo punto che la menzionata “trasfigurazione” dello sguardo deve avvenire. Essa deve dislocare l'angolo visuale dalla “gabbia” dell'interconnessione tra immagine-immagine ed essere-immagine, o se si vuole tra concetto ed intuizione nel loro essere l'un l'altra indissolubilmente vincolati.

Ora, queste sono immagini dell'intuizione, vale a dire tali che il loro

<sup>53</sup> GA II, 15, 155.

principio è l'intelletto attraverso il suo semplice essere, senza alcuna immagine dell'essere-principio, dunque nel suo essere invisibile, il quale appunto è un essere-principio. In tutte queste immagini dell'intuizione l'intelletto non è colto assolutamente. Esso sarebbe colto assolutamente solo in un'immagine dell'indicato essere-principio (...). Un'immagine del *denominato* essere-principio; vale a dire dell'*essere-principio dell'intuizione*, la più palpabile che noi conosciamo: essere-principio *dell'immagine determinata* (...) mera immagine del carattere di immagine, o concetto puro<sup>54</sup>.

Le due immagini in questione, asserisce Fichte, invero non rappresentano che la *Vorstellung* in quanto dispositivo teoretico afferente all'«intuizione». Detto più chiaramente, la rappresentazione, nel suo vertere come si è compreso sull'estraneità reciproca di intelletto ed apparizione, è intrinsecamente posta sotto l'imperio di un paradigma gnoseologico basato sull'anteriorità del «visto» (*Gesehen*), dunque sulla primazia dell'*intuire* il dato come irriducibilmente *esterno* al vedere. Di conseguenza, sia che si parta dal *Begriff* sia che si muova dall'*Anschauung*, nessuna via risulta percorribile, giacché tanto l'immagine-immagine (concetto), quanto l'essere-immagine (intuizione) ad altro non corrispondono che ad «immagini dell'intuizione» (*Anschauungsbilder*).

Diviene viepiù evidente che la trasfigurazione del vedere non può compiersi se non viene scalfito il presupposto occulto del vedere fattuale: l'anteriorità del *Gesehen*.

Cogliere nella sua assolutezza (*Absolutheit*) il *Verstand* in quanto innervato dall'istanza principiale e produttiva suppone quella trasfigurazione dello sguardo atta non tanto ad eliminare l'*intuire*, quanto ad eliminare la sua logica interna fondata sul presupposto del *Gesehen* in quanto *primum movens* dell'attività conoscitiva. Liberare il vedere dalla morsa dell'empirico, quindi dalla torsione mimetica impressa al pensiero, rappresenta lo «strappo» attraverso il quale il «senso» (*Sinn*) trascendentale può insediarsi quale matrice del *Verstehen*. In questo consiste la trasfigurazione dello sguardo, la quale non può che condurre alla figurazione di un'immagine dell'essere-principio. Ebbene, tale operatore trascendentale – la si voglia denominare «immagine superiore» (*höheres Bild*) o «visione» (*Gesicht*) – viene da Fichte caratterizzato nei termini del «concetto puro» (*reiner Begriff*). Quest'ultimo è la restituzione immaginale dell'essere-principio dell'«intuizione», o se si vuole dell'«immagine determinata», dunque *Bild* del «carattere di immagine». Come si può notare, quanto sostenuto in riferimento al superamento della *Vorstellung* viene confermato ulteriormente

<sup>54</sup> GA II, 15, 156.

dalla mobilitazione del *reiner Begriff*: lungi dall'essere dissolto, l'*intuire* – e con ciò la rappresentazione – viene decentrato a partire dal suo radicamento in un elemento superiore, nella fattispecie il concetto in quanto principio dell'*Anschauung*.

[Concepire l'intelletto] in un'immagine di questo essere-principio. Beninteso, poiché tutto dipende da ciò – essa [immagine] non sarebbe lei stessa *intuizione* di questo essere-principio: poiché se lo fosse l'intelletto sarebbe allora già divenuto principio di questa intuizione del suo determinato essere-principio, e noi ci contraddiremmo direttamente affermando di averlo colto assolutamente: bensì in un *semplice concetto* di questo essere-principio, nel quale un essere-principio intuibile dell'intelletto non solo non sarebbe posto, ma sarebbe espressamente negato. Dovrebbe essere necessariamente così<sup>55</sup>.

Dalle parole di Fichte si evince con ancor più nitidezza la coappartenenza, esibita dal concetto puro, di istanza poetico-costruttiva e di componente ricorsivo-riflessiva. Si tratta di una co-implicazione che giunti a questo punto dell'argomentazione si rende massimamente evidente. Il *reiner Begriff*, infatti, è espressione dell'«essere-principio» ed al contempo è esibizione della negazione di ogni immediatezza intuitiva. In esso, insomma, sono compresenti tanto la potenza figurativa del *Bilden*, quanto la capacità riflessiva della *Besinnung*. Ancor più puntualmente, si può dichiarare che il concetto puro può sintonizzarsi con il figurare nella misura in cui attua l'eliminazione (*Aussonderung*) dell'immediatezza dell'*intuire*.

L'immagine conduce con sé per eccellenza l'immagine della sua immaginalità. Posta una qualche immagine, che può essere un'intuizione e deve ben esserlo, è posta attraverso il suo essere l'altra immagine, che essa è immagine, e questa immagine è il concetto, il concetto assoluto. Così è assolutamente, in ciò consiste l'interna forma dell'essenza dell'intelletto<sup>56</sup>.

Sulla scorta di tali parole di Fichte, tentiamo di compiere un passo ulteriore, tale da illuminare la via che fra non molto intraprenderemo, via che ci condurrà alla messa a tema dello “schematismo” (*Schematismus*). Qual è la primaria funzione del concetto puro? Per quale ragione Fichte vi si sofferma così distesamente? Per rispondere a simili interrogativi, non si può che volgere l'attenzione alla dinamica delineata nella citazione

<sup>55</sup> GA II, 15, 156.

<sup>56</sup> GA II, 15, 156-157.

riportata, dinamica che intercetta l'«interna forma dell'essenza» dell'intelletto. Nella misura in cui è «posta» (*gesetzt*) un'immagine, ecco subentrare un'«altra immagine», corrispondente al *reiner Begriff* in quanto «concetto assoluto». L'irrompere di quest'ultimo non adempie che alla funzione di rischiarare la prima immagine posta, evidenziando il fatto «che» essa è *Bild*. Si tratta di un'acquisizione che, seppur come vedremo insufficiente, risulta cionondimeno necessaria, giacché rappresenta l'*incipit* di quella trasfigurazione dello sguardo di cui abbiamo ampiamente trattato. In altri termini, il concetto puro rivela il carattere etero-posto dell'immagine dell'intuizione, il suo non essere che *Gebildet*. La trasvalutazione del «posto» (*Gesetzt*) nel «figurato» (*Gebildet*) risulta di imprescindibile rilevanza, poiché in tal maniera si è dedotta l'*Anschauung* alla base del dispositivo teoretico della *Vorstellung*. Nella misura in cui l'intuizione è decostruita, è possibile infrangere la «gabbia» del *Gesehen*.

Fichte, così, ha disvelato le condizioni di possibilità dell'*Anschauung* in quanto presidente al *quid* dell'attività conoscitiva. Il presunto «oggetto esterno» viene allora a declinarsi nei nuovi termini dell'esito cristallizzato della scaturigine figurativa.

L'intelletto comprende se stesso nella sua essenza: (...) ha un'immagine di sé ed è un'immagine, che è questa conseguenza del concetto in virtù dell'essere-immagine; l'assoluto essere-posto di quella. Il mediante reciproco. È così: l'intelletto *comprende se stesso*, è immagine di se stesso: e qui cioè nel concetto puro, quindi [immagine] della sua essenza: scinde questa essenza nella duplicità dell'immagine e dell'essere. Ora, esso è questo mediante dell'intuizione e del concetto (...) è l'immagine di questo rapporto: il mediante di entrambi, la loro vivente connessione<sup>57</sup>.

L'importanza di quest'ultima citazione risulta difficilmente relativizzabile. In essa infatti si afferma il conseguimento di un'acquisizione decisiva, quella della figurazione – per il tramite del *reiner Begriff* – della agognata immagine della «connessione» tra le immagini dell'intuizione (*Anschauungsbilder*) alla base della *Vorstellung*. In altri termini, il concetto puro è l'operatore trascendentale del rapporto sintetico-unitario del *Begriff* (o immagine-immagine) e dell'*Anschauung* (o dell'essere-immagine). In breve, Fichte ha condotto al suo compimento la deduzione (*Ableitung*) del movimento del «mediante» (*Durch*) quale condizione necessaria e costitutiva del rappresentare. A tal riguardo, cosa evidenzia la mobilitazione

<sup>57</sup> GA II, 15, 157.

della preposizione sostantivata *durch*? Riteniamo che essa non consista che nella restituzione concettuale del movimento dell'immaginazione in quanto attività di sintonizzazione con il figurare (*Bilden*). È precisamente l'*Einbildungskraft*, infatti, a consentire per mezzo del suo movimento oscillatorio (*Schweben*) di pensare la “compresenza dei contrari” – nella fattispecie, la compresenza tra il concetto in quanto elemento rinviante al *Bild* e l'intuizione in quanto rivolta al *Sein* -, compresenza di imprescindibile rilevanza, tanto da risultare la condizione di possibilità dell'attività coscienziale, come del resto da Fichte dimostrato già negli anni di Jena<sup>58</sup>.

In ragione di ciò, si può senza dubbio ritenere che il *reiner Begriff* esibisce, porta a manifestazione l'intrinseca anteriorità trascendentale dell'istanza produttiva. Se infatti esso è inequivocabilmente accompagnato, come precedentemente sostenuto, da un gradiente insopprimibile di riflessività, la stessa atto a caratterizzare il concetto puro nei termini della negazione di ogni immediatezza, pure riteniamo che non si possa sottacerne lo statuto produttivo, poetico. In altre parole, nel concetto puro si rende percepibile una fondamentale *asimmetria* a favore dell'istanza produttiva rispetto a quella riflessiva. Quanto definito “anteriorità trascendentale” della componente principale, anteriorità palesemente ravvisabile nello stretto rapporto intercorrente tra il *reiner Begriff* ed il *Durch*, se pure rappresenta una risorsa inestimabilmente preziosa a questa altezza della trattazione, non rappresenta un traguardo definitivo, giacché – come porremo fra poco in evidenza – tale anteriorità espone al rischio dell'assorbimento del vedere nell'“obiettività” di un porre non riflettuto. La sporgenza dell'istanza produttiva, insomma, non è in sé sufficiente e, come tale, abbisogna per così dire di un “bilanciamento” a favore, questa volta, della componente della riflessività<sup>59</sup>.

#### 4. Schematismo, riflessività, soggettivazione

Ricapitolando le ultime tappe del nostro percorso, si può considerare

<sup>58</sup> C. CESA, *Introduzione a Fichte*, Laterza, Roma-Bari, 2008, pp. 36-37.

<sup>59</sup> In riferimento a tali considerazioni, torneremo più distesamente in sede di conclusione ad esaminare tanto le potenzialità, quanto i limiti del concetto puro, tanto più che tale snodo rappresenta un tassello decisivo al fine di chiarificare il rapporto tra istanza produttiva e componente ricorsivo-riflessiva. A partire da tale snodo, sosterremo che, seppure il *reiner Begriff* si scontra contro un limite invalicabile, pure esso testimonia, sulla scorta dell'anteriorità trascendentale dell'istanza produttiva in esso operante, della latente presenza di una *potenza sotterranea* la quale rappresenta il fondamento primario del sapere genetico-trascendentale di cui la dottrina della scienza è la significativa realizzazione, l'emblematico coronamento.

come con la mobilitazione del concetto puro molto sia stato conseguito. Il *reiner Begriff*, infatti, ha consentito di proseguire in profondità la ricostruzione/decostruzione in cui consiste la sezione della Dottrina della scienza 1813 concernente l'*Anwendung* dell'intelletto. In proposito, si è compreso che condizione di possibilità dell'*intuire* a fondamento della stessa *Vorstellung* altro non è che il concetto puro – o “assoluto” – quale immagine della connessione tra i due termini polarizzati dell'impianto della rappresentazione. Tale immagine della connessione – di cui il dogmatico, come si è detto, non è in grado di dedurre la vigenza – in altro non consiste che nel “mediante” (*Durch*). Con quest'ultima preposizione sostantivata, riteniamo che Fichte intenda riferirsi a quel movimento oscillatorio (*Schweben*) che, nella misura in cui è in prima battuta un oscillare *tra* (*zwischen*) i due termini, li pone nella loro operatività precisamente riconducendoli al *Bilden* “sullo sfondo”. Chiarito ciò, si è sostenuto che il *Durch* potesse risultare la trasposizione dell'istanza poetico-costruttiva del figurare, ciò che lo congiunge inequivocabilmente all'immaginazione (*Einbildungskraft*) di cui si è parlato all'inizio della trattazione. L'*Einbildungskraft* in quanto sintonizzazione con il *Bilden* di cui il *Durch* è la trascrizione concettuale, fa così il suo ingresso nella *Wissenschaftslehre* in esame nel momento stesso in cui si coglie il “divenire mondo” dell'apparizione, insomma nel momento in cui viene a costituirsi il *Dasein*.

Tuttavia, il nostro itinerario non è ancora giunto al termine. Se è vero, infatti, che si è posta quale condizione di possibilità dell'empirico l'attività originaria del *Bilden*, parimenti certo è che simile attività deve per così dire “riconoscersi”. In altri termini, non si è dimostrato *che* il darsi dell'*Erscheinung*, ma ciò non è sufficiente: è in aggiunta necessario infatti che l'apparizione rinvenga le condizioni per cogliere *se stessa*<sup>60</sup>. In breve, l'apparire deve dar prova della propria potenzialità ricorsiva (il risultare dunque suscettibile di essere, oltre che soggetto, anche oggetto) per il tramite della propria capacità di *riflettere* su se stessa. Con le parole di Fichte:

a partire dal concetto dell'immagine deve anche poter essere compreso in maniera mediata che l'intelletto è principio di quella immagine stessa (...). Ciò è compreso, significa che l'immagine rimanente dell'intelletto è, a partire da questo concetto, nuovamente figurata e progressivamente determinata attraverso un'aggiunta immaginale<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> Per meglio esprimerci, diremo che non si è dimostrato che il *che* dell'apparizione, ma non ancora il “*si*” del suo apparirsi.

<sup>61</sup> GA II, 15, 161.

Se è vero che si è giunti ad uno snodo imprescindibile nella ricostruzione della modalità con cui il *Verstehen* costituisce l'immagine – l'immagine "X" in cui consiste l'esistenza -, adesso occorre rintracciare le condizioni di possibilità affinché l'intelletto possa *riconoscere se stesso* quale fondamento della *Wirklichkeit*.

Tutto ciò, lungi dal risultare un elemento estrinseco rispetto all'analisi ultima del *Wissen* di cui la dottrina della scienza è la comprensione, rappresenta invero il tratto distintivo del trascendentalismo del nostro. Fichte, infatti, deve dedurre non soltanto il *fatto* (*Tatsache*) del fondamento del *Dasein* in virtù dell'intelletto, ma anche l'*atto* con cui il *Verstand* può cogliersi *in quanto* (*als*) tale fondamento. Se ci si arrestasse al solo riconoscimento della condizione di possibilità dell'empirico, difatti, la trattazione si attesterebbe ad un livello meramente fattuale (*faktisch*), esponendo il metodo trascendentale al pericolo di un drastico scadimento dogmatico. Occorre quindi non soltanto ricavare le condizioni di possibilità del *Dasein*, ma anche reperire le condizioni di possibilità *delle condizioni di possibilità* dell'esistenza.

Ciò detto, volgiamo l'attenzione al seguente, chiarificatore passaggio.

Non abbiamo dunque detto che l'assoluto essere dell'intelletto è che esso si *comprende in quanto* principio? Non che esso si comprende in generale, bensì che il suo comprendere e l'immagine, qualunque immagine possa risiedere in questo, siano accompagnati dall'immagine "io sono il principio che comprende in questa immagine"<sup>62</sup>.

Se l'intelletto comprendesse «in generale», in realtà, non comprenderebbe autenticamente se stesso. Al contrario, sarebbe inchiodato alla fissità di un comprendere a sua volta non visto, ciò che lo farebbe ripiombare nell'impostazione ordinaria basata sull'estraneità reciproca tra sé e l'apparizione. Il comprendere del *Verstand* – pena la ricaduta nel gorgo della primazia del *Gesehen* – deve conseguentemente essere un *comprender-si* dell'intelletto a partire dall'immagine.

Il nostro stabilito concetto di essenza dell'intelletto di sé è appreso in maniera incompleta, e deve necessariamente essere pensato attraverso un nuovo elemento aggiunto. L'intelletto si comprende per eccellenza non soltanto in quanto principio dell'intuizione, bensì anche del concepire<sup>63</sup>.

<sup>62</sup> GA II, 15, 161.

<sup>63</sup> GA II, 15, 161-162.

Si arriva così a capire che il *Verstand*, nella misura in cui deve necessariamente comprendere se stesso in quanto principio dell'immagine intuita, non può che disvelare le condizioni di possibilità non soltanto dell'*intuire* (cosa, questa, già acquisita a partire dal concetto puro), ma anche del *concepire* (*Begreifen*). Se il *reiner Begriff* ha reso manifesta la dinamica sottesa all'esplicazione dell'*Anschauung*, è necessario adesso un aggiuntivo *surplus* di riflessione (*Besinnung, Reflexion*) che si appunti sul *Begriff* medesimo.

Va da sé che tale corroboramento della riflessione suppone la deduzione (*Ableitung*) dell'operato trascendentale dell'"in quanto" (*Als*). In altre parole, se l'impiego del concetto puro faceva trasparire la sporgenza in esso del "mediante" (*Durch*), vale a dire l'anteriorità trascendentale della componente unitaria e poetico-produttiva, è arrivato il momento di far seguire a simile componente quella della ricorsività riflessiva nel suo essere palesata dall'*Als*. Unicamente l'istanza riflessiva veicolata dall'"in quanto", infatti, predispone le condizioni per l'impressione della torsione ricorsiva dell'apparire: condizioni finalizzate all'auto-imputazione dell'apparire in cui consiste la comprensione di sé dell'intelletto.

Quanto dichiarato all'inizio circa la "svolta" in senso epistemologico realizzata dal trascendentalismo fichtiano riscopre a questo punto tutta la sua validità. Al fine di spiegare l'intenzionalità ontica distintiva del livello *epistemico*, occorre primariamente attuare rispetto ad essa un'autentica sopraelevazione *epistemologica*. Il sapere deve *andare in lui stesso* (discesa al livello epistemico) *oltre se stesso* (elevazione verso il piano epistemologico).

Tornando al *Verstand*:

è legge del suo essere, che esso divenga (...) immagine del carattere di immagine, nel caso sia un'intuizione; [la legge del suo essere] però non è solo questo, bensì anche che esso [divenga] al contempo immagine di se stesso, in quanto essente questa immagine. Il concetto, il quale sorge in base alla legge formale dell'intelletto nel caso in cui un'intuizione sia data, non è, come prima, un concetto semplice, bensì uno duplice, che si relaziona a se stesso, un concetto obiettivo, la prima componente, un concetto di riflessione, la seconda componente: io concepisco, che essa è immagine; che si concepisce in quanto ciò che concepisce<sup>64</sup>.

Ciò che prescrive la legge (*Gesetz*) dell'intelletto assoluto non si esaurisce nel solo divenire (*werden*) «immagine del carattere di immagine», giacché questo non dimostrerebbe che la possibilità della intuizione (*Anschauung*). La legge del *Verstand* detta ancor più radicalmente di divenire anche

<sup>64</sup> GA II, 15, 162.

«immagine di se stesso» nei termini di ciò che è «essente questa immagine». Si tratta di trovare un «concetto» che, anziché essere «semplice», o se si vuole meramente «obiettivo» (tale cioè da porre l'oggetto dell'intuire e da assorbirsi immancabilmente in simile attività di posizione), sia «duplice», vale a dire atto a ricondurre a sé il *Setzen* iniziale. Insomma, occorre risalire ad un «concetto di riflessione» (*Reflexionsbegriff*).

[L'intelletto] si concepisce in quanto principio dell'intuizione e del concepire di questa stessa, in quanto assoluto *divenire intelletto* attraverso se stesso, per eccellenza<sup>65</sup>.

Il «divenire intelletto» del comprendere, come anticipato, predispone il terreno per la trattazione dello schematismo in quanto procedimento tanto di costituzione della realtà empirica – istanza *produttiva* – quanto di riconduzione di simile costituzione a comprensione – componente *riflessiva*.

Tuttavia, cos'è che presiede alla riflessione sulla produttività genetica del *Bilden*?

Ebbene, alle soglie dello schematismo, Fichte, oltre a chiarificare quanto finora acquisito, mobilita un'ulteriore componente, la quale ci occuperà non poco in quest'ultima fase della nostra trattazione. Volgiamo l'attenzione a quanto segue.

Nel concetto di essenza tutto l'essere è figurato in quanto un divenire possibile, in parte attraverso l'intelletto in quanto principio, in parte attraverso la legge che per eccellenza afferra e fa esso stesso [l'intelletto]. (...) [Nel concetto di essenza tutto l'essere] è figurato in quanto accidente dell'intelletto; giacché la stessa intuizione X è nel concetto, ed è intuita a partire dal concetto. Il concetto Io non è però nient'altro che la *concepibilità* del divenuto in quanto tale<sup>66</sup>.

Nel «concetto di essenza» dell'intelletto il *Sein* è figurato (*gebildet*) in quanto un «divenire possibile». Ciò significa che la sua presunta fissità viene a tutti gli effetti compresa quale mera cristallizzazione del figurare e, in tal maniera, viene ad acquisire il carattere dinamico del *Werden*. Ora, il denominato «concetto di essenza» (*Wesensbegriff*) del *Verstand* suppone l'articolazione unitaria di due componenti, di due funzioni: da una parte la funzione *costituente* dell'intelletto, ovvero sia il suo «essere-principio» della realtà empirica, dall'altra la funzione per così dire *ricognitiva*, quindi la potenzialità di riguadagnare la genesi in funzione della comprensione.

<sup>65</sup> GA II, 15, 162.

<sup>66</sup> GA II, 15, 163.

In tal senso, nel *Wesensbegriff* del *Verstand* il *Sein* nella sua interezza è suscettibile di essere ulteriormente figurato «in quanto accidente» dell'intelletto. Nella misura in cui è posto (*gesetzt*), il *Sein* si dispone alla possibilità di essere sussunto alla comprensione, come del resto già acquisito con la mobilitazione del *Reflexionsbegriff*<sup>67</sup>. Quest'ultimo è l'operatore trascendentale che presiede alla ricomprensione del *Sein* in seno al *Verstehen*, ciò che sta a significare la trasvalutazione dell'essere nel figurato, insomma nell'essere come "essere-comprensibile". Ebbene, il "concetto di riflessione" nella sua capacità di disvelare la disposizione alla comprensibilità (*Verständlichkeit*) del *Sein* rinviene nell'io (*Ich*) il suo "portatore" (*Träger*).

L'irruzione dell'*Ich* rischiarà di nuova luce il percorso sviluppato da Fichte nella Dottrina della scienza 1813. Questa, "alle porte dello schematismo" rinviene nel subentrare della soggettività trascendentale la chiave di volta del suo itinerario. Prima però di trattare dell'indissolubile legame tra soggettività e *Wissenschaftslehre* (o se si vuole della dottrina della scienza in quanto traiettoria di soggettivazione), è indispensabile concentrare l'attenzione sulla questione dello *Schematismus*:

L'intelletto concepisce se stesso in quanto immagine assoluta dell'immagine, quindi *mediante*, *identità*. Legame. Che cos'è questo? Io dico: qui si inaugura lo schematismo; questa identità è il primo schema. Pertanto fate attenzione, poiché qui devono necessariamente risiedere le leggi dello schematismo<sup>68</sup>.

L'identità (*Identität*) corrisponde al primo schema. *Primo* non soltanto in termini espositivi, ma anche e soprattutto in quanto primaria, fondamentale struttura dello schematismo quale processo di estroflessione dell'essere-principio. In proposito, non si può che volgere l'attenzione al rimando che Fichte opera tra tale primo schema ed il mediante (*Durch*). Come abbiamo precedentemente asserito, il *Durch* può essere interpretato quale trascrizione del movimento genetico dell'immaginazione, assunta quest'ultima certo non unicamente nei termini della sola *facoltà* soggettiva, ma al contempo nei termini del movimento di sintonizzazione con il figurare (*Bilden*) in quanto autentica *struttura* dell'apparire. Il *Bilden* è adesso nitidamente colto nel suo testimoniare della potenza figurativa dell'*Erscheinen*, potenza figurativa che presiede – come desumibile dalla citazione

<sup>67</sup> Per esprimerci in maniera più rigorosa e congruente con il pensiero fichtiano, è nella misura in cui il *Sein* viene riconosciuto in quanto (*als*) *Gesetzt* che esso si dispone alla possibilità di essere riguadagnato dal *Verstehen*.

<sup>68</sup> GA II, 15, 163.

riportata – alla strutturazione dell’esperienza quale dimensione unitaria.

Da questo punto di vista, il *Sein* assunto nel suo carattere permanente, apparentemente sostanziale, in altro non consiste che nella condensazione cristallizzata del figurare assoluto per il tramite della *Verstandesform*:

attraverso la scissione dell’intelletto sorge assolutamente uno schema in se stesso, immagine ed essere; quindi altrettanto in base ad una legge. Ma uno schema è la legge stessa nell’essere dell’immagine o nella forma dell’intuizione<sup>69</sup>.

Come si può evincere da quest’ultima citazione, lo schematismo in quanto procedimento di ostensione dell’apparire rinviene nella scissione (*Spaltung*) tra *Bild* e *Sein* la condizione del suo esplicitarsi. Simile *Spaltung*, come oramai compreso, non è posta se non dal *Verstand* assunto in riferimento alla sua forma. Ciò significa che nello schematismo la *Verstandesform* entra nuovamente in scena, questa volta però innestandosi all’interno della chiarificazione dell’essere-principio del comprendere. In altri termini, la parte sull’*Anwendung* dell’intelletto, nel giungere al proprio acme argomentativo precisamente con l’inaugurazione della sezione concernente lo *Schematismus*, non può che ritornare alle acquisizioni conseguite in sede di decostruzione della *Verstandesform*. Per la verità, tale “ritornare” è in pari tempo un *ripartire* dalle acquisizioni della trattazione della forma dell’intelletto: nella misura in cui la sezione sull’*Anwendung* ripropone la forma dell’intelletto in sede di *Schematismus*, essa risignifica la *Verstandesform* quale condizione di possibilità del costituirsi del *Dasein*. In proposito, occorre rimarcare come tale circolarità espositiva – il rinviare da parte dell’*Anwendung* alla *Verstandesform*, la quale pure si era oltrepassata in direzione della prima – non risulta senza rapporto con il movimento di deduzione logica dello schematismo. Quest’ultimo, tuttavia, se riferito all’itinerario argomentativo della Dottrina della scienza 1813, appare per così dire “capovolto”. Se la *Darstellung* di questa versione di *Wissenschaftslehre* si originava a partire dalla forma dell’intelletto per poi superarla in direzione del contenuto (*Inhalt*), dell’applicazione del *Verstand*, il movimento di deduzione logica dello *Schematismus* si inaugura dal coronamento dell’*Anwendung* per poi chiamare in causa la componente formale quale condizione necessaria. Tale “capovolgimento”, però, non indica altro che la correttezza dell’incedere del filosofo trascendentale: il suo muoversi in conformità alla circolarità logica, lungi dall’attestare l’autoreferenzialità del suo procedere, rappresenta l’emblematica conferma della giustezza dell’analisi. Un’analisi che muove dall’astratto – *Verstandesform* – per inaugurare il

<sup>69</sup> GA II, 15, 164.

concreto – l'*Anwendung* del *Verstand* – e che circolarmente ritorna dal “sensibile” – il costituirsi del *Dasein* in virtù dell'essere-principio dell'intelletto – al “soprasensibile” – l'orizzonte dischiuso dall'immagine dell'*Einheitspunkt*, ciò che come considereremo fra non molto suppone la riproposizione dell'immagine superiore (*höheres Bild*).

Tornando alla trattazione più specifica dello schematismo, Fichte asserisce quanto segue.

L'intelletto assoluto, perciò, come attraverso noi stessi lo esponiamo (detratta la principialità, che abbiamo detratto sopra) e lo schematismo sono interamente la stessa cosa. Lo schematismo inizia dalla scissione in immagine ed essere, dunque dalla riflessione. Riflessibilità e schematismo, interamente la stessa cosa<sup>70</sup>.

Anzitutto, partiamo dalla delucidazione dell'inciso che Fichte appone tra parentesi. Cosa si intende con tale detrazione della principialità (*Principheit*)? Quanto Fichte determina per così dire “di sfuggita”, risulta invero della massima rilevanza.

Si è sostenuto che il concetto di riflessione (*Reflexionsbegriff*) in altro non consisteva che in un'ulteriore torsione riflessiva del comprendere, insomma nella riflessione sul *reiner Begriff* in quanto (*als*) vivente connessione tra le immagini dell'intuizione (*Anschauungsbilder*) del *Begriff* e dell'*Anschauung*, dunque riflessione sul mediante (*Durch*) quale componente indicante l'unitarietà dell'impianto del sapere. Tale riflessione certificata dall'impiego dell'*Als* permetteva di cogliere il movimento genetico, produttivo, attestato dal *Durch*, nella misura in cui la riflessione consentiva di intercettare il figurare. Quanto inizialmente caratterizzato nei termini di un *inedito uso della riflessione* in quanto facoltà trascendentale, però, viene adesso maggiormente a rivelarsi – nella mobilitazione del *Reflexionsbegriff* – quale un autentico *uso sottrattivo della riflessione*. Con tale locuzione intendiamo porre in evidenza la dinamica sottesa alla torsione riflessiva impressa dall'*Als* al *Durch*: nella misura in cui la riflessione coglie la vivente connessione, il mediante (*durch*), delle due *Anschauungsbilder*, *detræe* la principialità (*Principheit*) dal comprendere (*Verstehen*).

A cosa è diretto simile uso sottrattivo del riflettere? Quanto di primo acchito potrebbe sembrare paradossale (detrarre l'essere-principio nel momento medesimo in cui si coglie il suo costituire l'esistenza che si tratta di dedurre), rappresenta in realtà un tassello imprescindibile. Sottrarre l'essere-principio dal *Verstand*, infatti, permette di cogliere nella sua

<sup>70</sup> GA II, 15, 164.

nitidezza una strutturale disposizione dell'apparire, ciò che Fichte denomina "riflessibilità" (*Reflexibilität*). Giungere a simile acquisizione risulta necessario al fine di motivare l'intrinseca suscettibilità del fenomeno ad essere compreso. Se Fichte non dimostrasse, infatti, che l'*Erscheinung* è costitutivamente "riflessibile" (*reflexibel*), a nulla sarebbero serviti gli sforzi che ci hanno condotto fin qui: l'apparizione non arriverebbe a quell'auto-comprensione – a quell'apparire a sé – che come si è sostenuto è elemento fondamentale nella deduzione dell'esistenza.

Al riguardo, si può notare come la riflessibilità sia tanto esito della sottrazione veicolata dalla riflessione, quanto condizione di possibilità di questa. In che senso? Tentiamo di comprenderlo specificando i termini che stiamo utilizzando. La riflessione in quanto *facoltà*, ciò che sta a significare l'attività promossa dal concetto di riflessione (*Reflexionsbegriff*) nel suo detrarre la principalità (*Principheit*) dal comprendere, deve dimostrare la possibilità dell'apparizione di essere tanto oggetto quanto soggetto, insomma di essere suscettibile di riflettere ricorsivamente su di sé. Altrimenti detto, la riflessione in quanto *facoltà* deve intercettare la riflessibilità quale *struttura* dell'apparire. Se radicalmente attivata, la *facoltà* del riflettere conduce al disvelamento della strutturale riflessibilità (*Reflexibilität*) dell'*Erscheinen*. Insomma, conduce alla *Reflexibilität* in quanto "campo trascendentale di riflessività"<sup>71</sup>.

Nella misura in cui la *facoltà* della riflessione coglie il carattere intrinsecamente riflessibile del fenomeno, essa deduce al contempo se stessa quale termine derivato dalla disponibilità dell'apparizione di apparire a sé, dunque di attuare la riflessione<sup>72</sup>.

*L'intelletto deve affatto comprendersi. Esso è riflessibilità, e non si dà nulla in lui che non sia riflessibile: così possiamo schematizzare il sistema della sua intera legalità, della sua forma interiore. (...) Questo schematismo portato a compimento è la dottrina della scienza, e noi, (...) avremmo per ciò già conosciuta, dimostrata e dedotta questa stessa dottrina della scienza, conformemente alla nostra promessa<sup>73</sup>.*

Come si può evincere da questo passaggio, il fatto che «noi» possiamo

<sup>71</sup> Per il rapporto tra il "campo trascendentale", concetto di chiara derivazione sartriana, e la componente della riflessività in riferimento all'ultima fase della speculazione fichtiana, decisivo G. RAMETTA, *Biopolitica e coscienza. Riflessioni intorno all'ultimo Deleuze*, Filosofia politica, 1/2006, pp. 29-42.

<sup>72</sup> In questo senso, la riflessibilità (come *struttura*) è condizione di possibilità della riflessione (come *facoltà*), la quale è in ragione di ciò diretta alla prima quale suo esito, sua destinazione.

<sup>73</sup> GA II, 15, 164.

schematizzare il sistema della «legalità» dell'intelletto è dovuto, come del resto già sostenuto, alla dimostrazione della riflessibilità consustanziale all'apparizione, o se si vuole alla deduzione di quanto poc' anzi denominato "campo trascendentale di riflessività".

Ora, è necessario soffermarsi sull'elemento, a prima vista inessenziale, del *dovere* del *Verstand* di comprendere se stesso. Lungi dall'essere di secondaria importanza, con il concetto in questione si arriva anche in questa esecuzione di dottrina della scienza al disvelamento di una componente di primaria rilevanza. Come noto, già a partire dalle precedenti esposizioni di *Wissenschaftslehre*, Fichte utilizza l'espressione "Deve" (*Soll*) al fine di indicare l'interna necessità dell'*Erscheinung* di giungere alla costituzione della coscienza (*Bewußtsein*) per porre la possibilità di quell'indispensabile auto-apparizione di cui abbiamo sovente parlato in questo frangente. Il concetto di *Soll* non corrisponde al "dovere" (*Sollen*) nel suo configurarsi quale componente soggettiva e, in riferimento a questa, inerente al registro della moralità. Come evidenzieremo fra poco, infatti, Fichte deve ancora dedurre la soggettività quale elemento derivato dal procedimento di manifestazione schematica. Ciò detto, in cosa consiste allora il "Deve"?

Questo è anzitutto espressione dello statuto inequivocabilmente *problematico* della *Wissenschaftslehre* in quanto sapere trascendentale. Un sapere, questo, che dal compito (*Aufgabe*) di dedurre la realtà empirica del *Dasein* non può che procedere – come reso manifesto dall'itinerario della Dottrina della scienza 1813 in esame – a partire dall'istituzione di ipotesi problematiche (per esempio l'ipotesi, distintiva del sapere comune, concernente l'estraneità tra intelletto ed apparizione) che impongono di reperire le condizioni di possibilità della propria conferma. Una volta reperite, queste ultime condizioni di conferma devono a loro volta essere chiarificate, giustificate in termini trascendentali a partire dalle loro condizioni di possibilità<sup>74</sup>. Tale struttura problematica, precisamente in quanto *radicalmente* problematica (e dunque non fondandosi su presupposti anteriori), è in pari tempo espressione della propria *categoricità*. Espresso in una proposizione: "se la dottrina della scienza deve (*soll*) essere portata a compimento, *deve necessariamente* (*muß*) essere dedotto il sapere effettivo".

Tuttavia, si sbaglierebbe a ritenere che il *Soll* afferisca esclusivamente al sapere genetico-trascendentale della *Wissenschaftslehre*. Già a partire dalla Dottrina della scienza 1811, infatti, in questione non è soltanto il sapere assoluto della *Wissenschaftslehre*, ma anche e ben più radicalmente l'apparire

<sup>74</sup> Cfr. G. RAMETTA, *Fichte*, cit., p. 219.

a sé dell'apparizione<sup>75</sup>. Insomma, il *Soll* non può che dimostrarsi la *legge sottesa all'auto-apparizione del fenomeno*, legge che permea la coscienza non per il fatto che sia una sua proprietà, ma per il fatto che già nel *Soll* è richiesta la posizione della soggettività quale *medium* del comprendersi del *Verstand*.

La legge di cui consta il “Deve”, però, non è in alcun modo espressione di una necessità meccanicamente concepita. Se fosse tale, Fichte non impiegherebbe il termine “*Soll*”, bensì ricorrerebbe alla parola “*Muß*” atta a veicolare il significato di una necessità incontrovertibile, al limite dell’automatismo. D’altronde, se il “Deve” esprimesse una necessità intrinsecamente inderogabile, l’elemento della problematicità verrebbe inesorabilmente ad eclissarsi in funzione della sola componente della categoricità.

Si tratta di pensare ad una necessità costitutivamente innervata dalla libertà, necessità che sia legge *per* la libertà, o per meglio dire sia legge la cui *necessità* consista nella costituzione delle condizioni di possibilità affinché la *libertà* si inveri. La citazione summenzionata, non a caso, nel momento stesso in cui mobilita la dottrina della scienza, si riferisce ad essa con la locuzione di «schematismo portato a compimento». Al fine di afferrare nella sua puntualità il significato di questa locuzione dobbiamo fare un passo indietro.

Una volta dimostrata l’equazione schematismo = riflessibilità, Fichte pone l’equipollenza di schematismo e dottrina della scienza, di modo che quest’ultima è dedotta quale componente del procedimento di ostensione schematica. Si può aggiungere che la *Wissenschaftslehre* corrisponde effettivamente ad una condizione *necessaria* dello schematismo, ma a patto che tale necessità non si imponga nella sua meccanica attuazione. In altre parole, *se lo schematismo deve essere portato a compimento, è necessaria la dottrina della scienza*.

In proposito, non ci si lasci ingannare: lo schematismo permane quale condizione di possibilità del sapere, di cui la dottrina della scienza è la comprensione genetica. Ogni coscienza – ciò che vuol dire anche la coscienza abituale (*gewöhnliches Bewußtsein*), il sapere effettivo – si radica nello *Schematismus*. Ma se quest’ultimo deve essere “realizzato”, ovvero sia «portato a compimento», è necessario che il sapere trascendentale possa insediarsi *deducendo, ricostruendo* il procedimento schematico. Tale “ricostruzione” accorpa in sé il duplice movimento 1) della deduzione dello schematismo come sistema della legalità dell’intelletto nel suo costituire il *Dasein* e 2) della soggettivazione del trascendentale, cioè della trasformazione della

<sup>75</sup> Cfr. G. RAMETTA, *Libertà, scienza e saggezza nel «secondo» Fichte*, in G. DUSO; G. RAMETTA (a cura di), *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, Franco Angeli, Milano, 2000, p. 110.

dottrina della scienza *da sapere a forma di vita*.

In riferimento a quest'ultimo punto, si noterà fra breve come la deduzione della soggettività implicata nel primo movimento ponga le condizioni di possibilità per realizzare la destinazione (*Bestimmung*) della *Wissenschaftslehre* in quanto sapere che, destituendosi in quanto sola dottrina, si ricongiunge alla vita nella forma della "saggezza" (*Weisheit*), dell'esistenza rischiarata da un'"avvedutezza" (*Besonnenheit*) in stato permanente:

Abbiamo visto che nel caso in cui l'intelletto fosse principio di un'intuizione = X, allora dovrebbe necessariamente sorgere per eccellenza nel concetto non solo questa X, ma anche *il* concetto del fatto che l'intelletto ed il suo rappresentante attuale è ciò che concepisce in questo concetto: in base all'essenza assoluta dell'intelletto medesimo. Pertanto, ciò che nel caso di un io si concepisce nel concetto, risiede nell'essenza dell'intelletto ed è recepito nel nostro concetto di essenza dell'intelletto, che noi abbiamo precedentemente costruito. Ciò significa (...): l'intelletto si concepisce per eccellenza in quanto essere figurabile<sup>76</sup>.

Quasi a mo' di ricapitolazione degli ultimi snodi argomentativi con cui si è interagito, Fichte rammenta la necessità, da parte dell'intelletto, di rinvenire nel concetto di riflessione (*Reflexionsbegriff*) l'operatore atto a permettere l'auto-riflessione del comprendere (*Verstehen*). Nel caso in cui l'intelletto fosse «principio» dell'«intuizione X» - intuizione alla base del sapere empirico del *Dasein* – non potrebbe che sorgere non solo «questa X», ma anche e soprattutto il «concetto» secondo il quale il *Verstand* corrisponde a ciò che «concepisce in questo concetto». La citazione non fungerebbe da autentico progresso analitico se non rendesse evidente che, indissolubilmente connessa al *Reflexionsbegriff*, l'auto-comprensione dell'intelletto è veicolata dalla posizione dell'elemento dell'io (*Ich*). In altri termini, «risiede nell'essenza dell'intelletto» che sia figurato il termine della soggettività trascendentale. Quest'ultima è l'articolazione dell'operatività del concetto di riflessione.

[L'intelletto assoluto:] io sono per eccellenza immagine appunto di me stesso; non lo divengo. (...) Appercettibilità in quanto essenza assoluta<sup>77</sup>.

Sulla scorta di quest'ultimo passo, possiamo offrire un'anticipazione dei

---

<sup>76</sup> GA II, 15, 166.

<sup>77</sup> GA II, 15, 167.

prossimi tasselli del ragionamento fichtiano in riferimento all'individuazione dell'*Ich* quale componente imprescindibile dello svolgimento dello schematismo. Anzitutto, il filosofo, nel predisporre le condizioni di possibilità affinché possa darsi la deduzione della soggettività, non può che indicare nella interna disponibilità dell'intelletto a "riconoscersi" il fulcro di quanto si vedrà essere l'io. Si tratta dell'«apperceetibilità» (*Apperceptibilität*), laddove con simile espressione il nostro non intende che quella dimensione di potenziale ricorsività già del resto posta a tema in riferimento al "campo trascendentale" della *Reflexibilität*. Si può ulteriormente decifrare simile "apperceetibilità" nei termini di un'embrionale "increspatura" del campo di riflessività. L'*Apperceptibilität*, quindi, testimonia di una successiva (ovviamente in termini esclusivamente logici) modulazione della dimensione della riflessività, o se si vuole di un *assetto* di questa stessa. Occorre notare un fatto di indubbia pregnanza: Fichte, a questa altezza dell'esposizione, non ha ancora dedotto l'*Ich* quale soggettività "particolare", e a dire il vero non ha neppure concluso di dedurre la vigenza della "forma-io" (*IchForm*) quale struttura trascendentale sottesa alla coscienza empirica. Tutto ciò è della massima rilevanza, poiché in base a simile considerazione è possibile desumere che l'io – tanto l'io trascendentale, quanto l'io empirico – in altro non consiste che in un'ulteriore "stratificazione" del "campo trascendentale di riflessività" nel suo modularsi nell'assetto dell'«apperceetibilità». Conseguentemente, si può comprendere come il filosofo abbia posto le condizioni per parlare a buon diritto di un inevitabile *decentramento del soggetto*.

L'intelletto è concepito nel concetto della sua legalità, è perciò un essere-immagine che per eccellenza riposa su di sé e che è in sé concluso, essere-immagine che non ammette o pone alcuna immagine superiore al di sopra di lui. *Essere-immagine*, nella forma-io, in quanto assoluta forma dell'intelletto<sup>78</sup>.

Quest'ultime parole del nostro offrono, se debitamente esaminate, talune preziose risorse per comprendere quanto poc'anzi definito "decentramento" della soggettività. Da esse, infatti, traspare il nesso tra schematismo e soggettività – nella fattispecie, qui si può interpretare questa nei termini dell'io "particolare", empirico –, nesso consentito dalla vigenza trascendentale della *IchForm*. Con questa nozione, Fichte evidentemente si riferisce alle strutture trascendentali a fondamento della coscienza empirica. Il *Verstand*, nella sua capacità di cogliere se stesso a partire dalla fondamentale condizione della *Reflexibilität* quale consustanziale disposizione

<sup>78</sup> GA II, 15, 168.

alla ricorsività riflessiva, pone quale imprescindibile componente di tale auto-comprensione la forma-io. Quest'ultima, già lo si è sostenuto, ad altro non corrisponde che alla sporgenza, alla modulazione della stratificazione del "campo trascendentale di riflessività" nell'"appercezione". Insomma, si può dichiarare che l'io trascendentale – la *IchForm* – consiste nella *stratificazione della stratificazione* della dimensione della riflessività. Tale "stratificazione di secondo grado" rappresenta la condizione del cogliersi dell'intelletto nella sua «legalità», cioè nel suo procedimento schematico di costituzione del *Dasein*.

Ora, nel caso che *X* sia, l'io anzitutto si concepisce in quanto ciò che concepisce: tale concepire risiede nella forma (...) dell'*immanenza*: dell'essere-immagine. Esso, l'io, è allora *immagine dell'immagine* del concetto, per l'appunto. Non c'è nessun altro *concepire* che l'immagine del concetto unita assolutamente con l'immagine dell'io, in quanto suo accidente<sup>79</sup>.

L'io, dunque, in altro non consiste che nell'essere «accidente» (*Accidens*) del «concetto», vale a dire *Accidens* del concetto di riflessione (*Reflexionsbegriff*). Occorre in proposito riconoscere che Fichte concepisce la struttura dell'appercezione trascendentale in termini inequivocabilmente dissimili rispetto alla concezione kantiana. Il fatto che la forma-io sia qualificata quale "riflesso" (*Reflex*), o se si vuole *Gebildet* del concetto – del «concepire» (*Begreifen*) –, non può che indurre a riconoscere l'anteriorità trascendentale dell'unità analitica dell'appercezione su quella sintetica. Più precisamente, se è vero che unità analitica ed unità sintetica sono ambedue richieste nella loro coappartenenza, parimenti certo è che la prima dimostra un'intrinseca sporgenza sulla seconda. L'unità analitica – veicolo dell'auto-imputazione – in termini trascendentali precede e fonda quella sintetica, giacché dispiega il molteplice delle rappresentazioni *in virtù* della struttura ricorsiva dell'egoità, insomma a partire dall'unità dell'io<sup>80</sup>. Del resto, la modalità in cui si esplica la deduzione della forma-io già testimonia a favore dell'anteriorità trascendentale dell'unità analitica dell'appercezione: è non

<sup>79</sup> GA II, 15, 168.

<sup>80</sup> In proposito, si prendano in considerazione le parole seguenti: «Anzitutto Kant avrebbe frainteso il rapporto tra unità sintetica e unità analitica dell'appercezione. Fichte spiega che bisogna pensare l'unità analitica (...) come presupposto *genetico* dell'unità sintetica. È l'uno che diviene e si moltiplica, assumendo forme diverse nelle diverse rappresentazioni. (...) L'unità sintetica è "Nachbild" (immagine derivata, secondaria, successiva) dell'unità analitica che deve esservi presupposta», A. BERTINETTO, *L'appercezione trascendentale nell'ultimo sistema berlinese di Fichte*, in "Annuario filosofico", 28, 2012, p. 329.

a caso la deduzione della necessità trascendentale del movimento ricorsivo a permettere di sviluppare il passaggio dall'Uno al molteplice senza che si smarrisca il sostrato unitario a fondamento dell'esperienza.

Tornando alla questione della soggettività trascendentale, essa è il cardine a partire dal quale è possibile declinare geneticamente l'io empirico. Ma come viene a caratterizzarsi quest'ultimo?

L'io è ciò che concepisce, determinato attraverso il concetto. Esso lo è intrinsecamente: non ha di nuovo un'immagine di sé, ma questa immagine stessa è possibile unicamente attraverso l'opposizione del non-io, opposizione la quale ora per eccellenza si riunisce con l'immagine X (...). Ciò significa: *esso è per eccellenza*, in modo immanente e senza un'immagine superiore, immagine di se stesso in quanto sostanza e portatore del concetto<sup>81</sup>.

Ora, la citazione riportata funge da chiarificazione pressoché risolutiva del percorso deduttivo fichtiano. Significativamente, essa infatti custodisce gli innumerevoli elementi con cui si è fin qui interagito. L'articolazione unitaria di simili elementi – i quali vanno dall'io (*Ich*) al concetto di riflessione (*Reflexionsbegriff*), passando per l'allusione all'immagine superiore (*höheres Bild*) e per la menzione dell'"immagine X" (*Bild X*) –, esprime il procedimento di costituzione del *Dasein* in virtù del *Verstand*. Più puntualmente, Fichte sostiene che l'*Ich*, qualificato nei termini di «ciò che concepisce», non dispone di un'immagine di sé. L'immagine in questione – come avremo modo di considerare, si tratta della ben nota immagine superiore – è possibile soltanto per il tramite della posizione del "non-io" (*NichtIch*) quale polo antitetico a quello soggettivo, polo antitetico che esprime l'"immagine X" nella sua propensione a calcificarsi, "esteriorizzandosi" in mera datità empirica.

Precisamente il fatto per il quale l'io non dispone di per sé di una tale immagine di se stesso, vale a dire di un *Bild* in grado di esibire il ruolo ontologico-epistemologico della soggettività quale termine portatore (*Träger*) del *Begriff*, non può che esporre al rischio di un assorbimento nello *Hiatus* tra io e non-io. Ma in cosa consiste tale rapporto di «opposizione» (*Gegensatz*) tra questi due termini antitetici?

Ciò è il *rappresentare* medesimo. In esso un'immagine = X<sup>82</sup>.

Fichte, proprio a partire dalla deduzione dell'io quale soggettività

<sup>81</sup> GA II, 15, 168.

<sup>82</sup> GA II, 15, 168.

empirica inestricabilmente vincolata al suo “contrario”, porta dunque a coronamento la deduzione della *Vorstellung* nel suo indisgiungibile legame con quanto poc’anzi segnalato nei termini di un’*esteriorizzazione* dell’“immagine X” – o se si vuole del *Dasein* – in statica e apparentemente auto-sussistente datità empirica. Se nella sezione dedicata alla disamina della *Verstandesform* il dispositivo teoretico della rappresentazione era assunto in termini astratti, nella separazione dal procedimento di costituzione della *Wirklichkeit* in virtù dell’intelletto, in sede di trattazione dello schematismo esso è riguadagnato nel movimento che lo pone in essere. Ciò significa che la *Vorstellung* viene dedotta tanto nella sua vigenza, quanto nel suo limite, quest’ultimo non consistendo che nella costitutiva, inaggrabile incapacità di sopraelevarsi rispetto all’interazione dialettica tra io e non-io.

Ora, occorre rimarcare un fatto indubbiamente rilevante: fin qui l’argomentazione non concerne che lo *Schematismus* quale procedimento di ostensione del figurare assoluto per il tramite del *Verstehen*. Tuttavia, ciò non significa che il cammino abbia raggiunto la sua meta. A tal riguardo, è lecito a questo punto interrogarsi proprio sul senso di tale itinerario: una volta dedotta la rappresentazione nel suo implicare la realtà empirica dell’esistenza, qual è l’obiettivo – la destinazione (*Bestimmung*) – della dottrina della scienza?

Se la *Wissenschaftslehre* si arrestasse a questo livello essa avrebbe certo adempiuto al proposito di ricostruire lo scaturire dell’empirico, ma come potrebbe ambire ad oltrepassare la sua propensione alla cristallizzazione, alla chiusura? È per rispondere a tale legittimo quesito che occorre spendere alcune parole circa la vocazione trasformativa del sapere trascendentale della dottrina della scienza, insomma il suo porre le condizioni per delineare una *traiettoria di soggettivazione*.

In proposito, risulta opportuno ricordare l’assunto precedentemente conseguito circa lo statuto della trattazione riguardante lo schematismo. Quest’ultimo, si è dichiarato, è sotteso ad ogni coscienza, ad ogni sapere. Tanto il vedere genetico perseguito dalla *Wissenschaftslehre*, quanto la modalità di visione comune sono strutturalmente innervati dallo *Schematismus*. In questo senso, possiamo individuare un primo movimento: il movimento dell’estroflessione schematica dell’apparire quale attività costituente il vedere, sia esso rivolto al soprasensibile, sia esso intrappolato nelle maglie del *Gesehen*.

Ebbene, cosa accadrebbe se il sapere per così dire “si avvedesse” (*sich besinnen*) dello schematismo, ovvero della sua genesi, del suo sorgere (*Entstehung*) da ciò che non è sapere, ma il suo fondamento, la sua condizione

di possibilità? Altrimenti detto, cosa accadrebbe se il vedere si volgesse alla sua genesi trascendentale, imprimendo su di sé una retroflessione?

Esso sarebbe così indotto ad allentare la morsa dell'empirico, a divincolarsi dal "visto" (*Gesehen*), di conseguenza sarebbe ricondotto alle soglie della dottrina della scienza in quanto sapere genetico, trascendentale. D'altra parte, la *Wissenschaftslehre* – come coerentemente attestato dalla Dottrina della scienza 1813 – non sorge che da tale *abbandonarsi all'apparizione*, ossia da questo primo movimento di ricostruzione schematica. A partire da questo evenemenziale "vedersi del vedere", la dottrina della scienza stessa rinviene le condizioni per *destituirsi* in quanto mera "dottrina" e per *restituirsi* a ciò da cui pure essa si era inaugurata, a quella "vita" che adesso è animata dall'intellezione (*Einsicht*) che sola permette di condursi nel mondo in uno stato di rischiarata consapevolezza. Si tratta della saggezza (*Weisheit*) quale *Bestimmung* della dottrina della scienza nel suo *realizzare lo schematismo*. A questo punto si può pienamente afferrare il significato di tale "realizzazione" dello *Schematismus* da Fichte menzionata in riferimento alla *Wissenschaftslehre*. Realizzare lo schematismo significa che occorre *ricostruire* quest'ultimo nella duplicità semantica di questa espressione. 1) Si tratta di "ricostruire" lo *Schematismus* nel senso di ripercorrerne i momenti costitutivi, i tasselli sottesi alla costituzione di *ogni* coscienza, di *ogni* sapere. 2) Ma si tratta al contempo – e proprio in perfetta congruenza con la prima ricostruzione – di "ricostruire" lo schematismo nel senso di *riaprirlo* per mezzo della creazione di nuovi schemi, dunque per mezzo di una vita che, ricongiunta al sapere e da esso indissolubile, in altro non consiste che nella *Weisheit*. Per corrispondere alla sua destinazione, tuttavia, la dottrina della scienza dovrebbe dimostrare che è possibile l'*Einsicht*. Se la ricostruzione dello schematismo (intesa nei termini del suo attraversamento quale movimento di costituzione dell'empirico) deve giungere al proprio coronamento nella riapertura del procedimento schematico in cui consiste la saggezza, qual è il *medium* tra i due momenti?

##### 5. *L'immagine al di là dell'esistenza: il riflettersi dell'immaginazione*

Se ponete che l'io debba concepirsi (...) in quanto principio di X, allora dovrebbe necessariamente concepirsi, dinnanzi a tutte le cose, in quanto ciò che concepisce: vale a dire che l'io dovrebbe necessariamente essere un'immagine di se stesso in quanto sostanza del concetto X, dovrebbe necessariamente subentrare l'immagine superiore<sup>83</sup>.

<sup>83</sup> GA II, 15, 168.

Il *medium* atto a coniugare i due momenti della ricostruzione dello schematismo (ricostruzione come attraversamento; ricostruzione come riapertura), *medium* che consente il «concepirsi» dell'io in quanto «principio» dell'«immagine X», in altro non consiste che nell'immagine superiore incontrata in molteplici occasioni nel corso della nostra trattazione. Unicamente tale *Bild*, infatti, permette all'*Ich* di cogliere in un solo gesto la coappartenenza di istanza produttiva e di componente ricorsivo-riflessiva, coappartenenza che restituisce il comprendere dell'intelletto in quanto forma dell'apparire, ovvero sia la sua *Verständlichkeit*. In proposito, si può notare come l'itinerario argomentativo nella sua interezza rintraccia nell'immagine superiore tanto la sua premessa, quanto la sua conclusione. Non a caso, si era partiti dalla necessità di ricavare tale «immagine al di là dell'esistenza». Tale necessità è adesso riproposta. Tuttavia, il percorso non è stato vano. Lungi dall'essere retrocessi al punto di partenza (premesse), siamo arrivati a chiarificare in termini genetici la necessità dell'immagine superiore (conclusione). Premessa e conclusione, nel loro rinviare l'una all'altra, invero non consistono che in quanto precedentemente asserito circa lo statuto del sistema fichtiano. Questo si inaugura dall'apertura di una necessità per poi riguadagnare quest'apertura nei termini di una necessità *consaputa*, cioè ricondotta alla sua cogenza trascendentale. In questo senso, si può dichiarare che il «compito» (*Aufgabe*) della *Wissenschaftslehre* è un compito *infinito*, ciò che non significa che sia *indefinito*: è «infinito» nella misura in cui il sistema si origina da una divaricazione (tra assoluto e sapere, per esempio) che non può eludere né d'altra parte sanare, ma non è in alcun modo «indefinito», giacché in tale divaricazione giunge a porre il sapere quale sua inaggrabile necessità, precisamente nei termini del sapere che porta a consapevolezza l'infinità di se stesso. Ebbene, l'immagine superiore, inizialmente assunta nella sua astratta necessità, è stata *con-saputa*, ciò che significa che è stata ulteriormente caratterizzata. In altri termini, Fichte ha specificato in cosa consiste l'immagine al di là dell'esistenza, al di là dell'empirico.

L'io dovrebbe necessariamente essere per eccellenza *immagine del figurare*<sup>84</sup>.

L'*Ich* – dichiara Fichte – «dovrebbe necessariamente» riscoprirsi in quanto (*als*) *Bild* del *Bilden*. In altri termini, la destinazione della soggettività – quel ricongiungimento nella vita per il tramite del sapere di cui si è precedentemente parlato – dipende interamente dalla possibilità di concepire l'immagine superiore, vale a dire l'*immagine al di là dell'esistenza*, il

<sup>84</sup> GA II, 15, 168.

*Bild* che, sopravanzando l'empirico, ne rintraccia il carattere di figurato, dunque di posto in virtù del figurare nel suo indissolubile legame con il comprendere. Si ritorna perciò all'interrogativo sotteso alla nostra trattazione fin dal suo inizio: come concepire una tale immagine?

È a questo punto che, nel riproporsi del quesito, si affaccia quella mirabile *potenza sotterranea* che, in fondo, ha condotto la Dottrina della scienza 1813 fin dal suo *incipit*. In cosa consista simile "potenza" lo si comprenderà a breve, in riferimento ad un pericolo, su cui peraltro ci siamo già imbattuti.

Non a caso, l'opposizione (*Gegensatz*) tra io e non-io, nell'apparente intrascendibilità della sua vigenza, ripropone la potenziale criticità della "chiusura" dell'esistenza (*Dasein*). Il perimetro permeato da questa antitesi, infatti, si presenta quale "realtà" non suscettibile di essere oltrepassata, insomma quale *unica realtà possibile*. Pure, è necessario superarla e, con ciò, dischiudere il "nuovo mondo" dell'*Einsicht*. A questo, del resto, serviva il concetto puro (*reiner Begriff*), a scorgere quella produttività – tanto presupposta alla "frattura" tra immagine ed essere, tra io e non-io, quanto rispetto ad essa eccedente –, produttività di cui l'immagine superiore rappresentava la restituzione. Ma il *reiner Begriff* cosa esprimeva, a ben guardare, se non quel movimento oscillatorio (*Schweben*), significativamente tradotto dal *Durch*, movimento che veicolava la "vivente connessione" dei contrari, dunque l'elemento che solo consentiva di porli, nel differire, in un unico, comune orizzonte? Concepire i termini contrari nel loro implicarsi, nello *Zusammenhang* che, nella disgiunzione, al contempo li congiunge, "tenendoli assieme" quali proiezioni immaginali: questo, come noto, corrisponde all'ufficio dell'*immaginazione trascendentale*. Essa, nell'istante preciso che precede il calcificarsi dei figurati in statiche, immote e vicendevolmente escludentisi presenze, sospende il loro rapporto di presunta estraneità e li restituisce, quali termini derivati, alla *potenza sotterranea* del figurare. Permette pertanto l'interruzione del dispotismo del *Gesehen*, aprendo in tal maniera l'empirico in direzione di quell'orizzonte eccedente che attesta la vigenza del soprasensibile.

Si può certo rinvenire nell'*Einbildungskraft* una valenza senza dubbio "derealizzante", se con simile espressione si intende indicare la capacità dell'immaginare di scardinare gli assetti della "realtà" empirica, imponendo a questa di destituirsi quale sostrato sostanziale e monolitico per divenire nulla di più che veicolo dell'apparire. E tuttavia si tratta pure di un'attività massimamente "reale", giacché nell'interruzione della primazia del *Gesehen* prescrive il riconoscimento della derivazione dell'empirico da ciò che lo travalica in quanto autentica realtà originaria (*Realität*).

Per concludere, è giunto il momento di porsi un'ultima, decisiva domanda concernente lo statuto dell'*Einbildungskraft* che, abbiamo visto, è condizione di possibilità e, circolarmente, esito diretto della dottrina della scienza: in che rapporto sta l'immaginazione con il figurare assoluto?

In termini propedeutici, si può tentare di rispondere nella maniera seguente: l'immaginazione (*Einbildungskraft*) quale facoltà, nel suo riflettersi, rintraccia il figurare (*Bilden*) quale struttura dell'apparire. Ci siamo appena riferiti all'immaginazione qualificandola nei termini di una "facoltà". Ciò è corretto unicamente se si comprende il fatto secondo cui è il figurare in quanto struttura dell'apparire che, nel suo flettersi – nella sua ri/flessione – pone l'immaginazione in quanto facoltà del soggetto quale condizione per ricongiungersi a sé. Tale flettersi, tale modularsi del *Bilden* nell'*Einbildungskraft*, non giungerebbe a cogliersi senza il subentrare dell'immagine superiore, dell'immagine al di là dell'esistenza. Per questo è inconfutabilmente necessaria la *Wissenschaftslehre*. La dottrina della scienza – ed in particolar modo la Dottrina della scienza 1813 – offre l'immagine su cui il figurare si riflette e, così, diviene il comprendersi del comprendere, diviene *intelletto*.

Essa stessa, in fondo, immagine al di là dell'esistenza.

## BIBLIOGRAFIA

### Letteratura primaria

Fichte, Johann Gottlieb, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, a cura di R. Lauth, H. Jacob, H. Gliwitzky, E. Fuchs, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962-2012, (GA), II, 15.

Fichte, Johann Gottlieb, *Dottrina della scienza. Esposizione del 1811*, a cura di G. Rametta, Guerini e Associati, Milano, 1999.

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

Fichte, Johann Gottlieb, *Logica trascendentale II. Sul rapporto della logica con la filosofia*, a cura di A. Bertinetto, Guerini e Associati, Milano, 2004.

Fichte, Johann Gottlieb, *Doctrine de la science. Exposé de 1813*, a cura di M. Marcuzzi, Presses Universitaires de Provence, Aix-en-Provence, 2014.

Jacobi, Friedrich Heinrich, *Fede e nichilismo. Lettera a Fichte*, a cura di G. Sansonetti, Morcelliana, Brescia, 2001.

## Letteratura secondaria

Bertinetto, Alessandro, *Introduzione*, in J. G. Fichte, *Logica trascendentale I. L'essenza dell'empiria*, a cura di A. Bertinetto, Guerini e Associati, Milano, 2000, pp. 13-49.

Bertinetto, Alessandro, *L'essenza dell'empiria. Saggio sulla prima «Logica trascendentale» di J. G. Fichte (1812)*, Loffredo Editore, Napoli, 2001.

Bertinetto, Alessandro, *Philosophie de l'imagination – philosophie comme imagination. La Bildlehre de J. G. Fichte*, in J. – C. Goddard; M. Maeschalck, *Fichte. La philosophie de la maturité (1804-1814). Réflexivité, phénoménologie et philosophie*, Vrin, Paris, 2003, pp. 55-74.

Bertinetto, Alessandro, *Introduzione*, in J. G. Fichte, *Logica trascendentale II. Sul rapporto della logica con la filosofia*, a cura di A. Bertinetto, Guerini e Associati, Milano, 2004, pp. 9-36.

Bertinetto, Alessandro, *La forza dell'immagine. Argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di J. G. Fichte*, Mimesis, Milano, 2010.

Bertinetto, Alessandro, *L'appercezione trascendentale nell'ultimo sistema berlinese di Fichte*, in "Annuario filosofico", 28, 2012, pp. 325-340.

Bertinetto, Alessandro, *Die absolute Kraft des Bildens*, in J. G. Fichte, *Doctrine de la science. Exposé de 1813*, a cura di M. Marcuzzi, Presses Universitaires de Provence, Aix-en-Provence, 2014, pp. 103-111.

Cesa, Claudio, *Introduzione a Fichte*, Laterza, Roma-Bari, 2008.

De Rosales, Jacinto Rivera, *Die transzendente Logik (1812). Ihr systematischer Ort und ihre Bedeutung*, "Fichte-Studien", 31 (2007), pp. 245-254.

Drechsler, Julius, *Fichtes Lehre vom Bild*, Kohlhammer, Stuttgart, 1955.

Dumont, Augustin, *L'opacité du sensible chez Fichte et Novalis. Théories et pratiques de l'imagination transcendente à l'épreuve du langage*, Millon, Grenoble, 2012.

Furlani, Simone, *L'ultimo Fichte. Il sistema della Dottrina della scienza negli anni 1810-1814*, Guerini e Associati, Milano, 2004.

Goddard, Jean-Christophe; Maeschalck, Marc (a cura di), *Fichte. La philosophie de la maturité (1804-1814). Réflexivité, phénoménologie et philosophie*, Vrin, Paris, 2003.

Goddard, Jean-Christophe; Schnell, Alexander, *L'être et le phénomène. Doctrine de la science de 1804*, Vrin, Paris, 2009.

Ivaldo, Marco, *Fichte. L'assoluto e l'immagine*, Edizioni Studium, Roma, 1983.

Ivaldo, Marco, *I principi del sapere*, Bibliopolis, Napoli, 1987.

Ivaldo, Marco, *Filosofia delle cose divine. Saggio su Jacobi*, Morcelliana, Brescia, 1996.

Ivaldo, Marco, *Fichte zu Jacobi in der ersten Transzendentalen Logik von 1812*, "Fichte-Studien", 14 (1998), pp. 107-119.

Ivaldo, Marco, *La struttura dell'immagine e l'assoluto nel tardo Fichte*, in «Rivista di storia della filosofia», 2014, pp. 667-684.

Ivaldo, Marco, *Fichte*, La Scuola, Milano, 2014.

Ivaldo, Marco, *L'image imaginant. À propos de la théorie de l'image chez le «dernier Fichte»*, in J. G. Fichte, *Doctrina de la science. Exposé de 1813*, a cura di M. Marcuzzi, Presses Universitaires de Provence, Aix-en-Provence, 2014, pp. 93-102.

Ivaldo, Marco, *Filosofia trascendentale e formazione del senso per la filosofia*, «Aretè», Vol. 2, 2017, pp. 51-62.

Jacovacci, Alberto, *Idealismo e nichilismo. La 'lettera' di Jacobi a Fichte*, Cedam, Padova, 1992.

Janke, Wolfgang, *Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, De Gruyter, Berlin-New York, 1993.

Lauth, Reinhard, *Il sistema di Fichte nelle sue tarde lezioni berlinesi*, in J. G. Fichte, *Dottrina della scienza. Esposizione del 1811*, a cura di G. Rametta, Guerini e Associati, Milano, 1999, pp. 11-50.

Lauth, Reinhard, *Con Fichte, oltre Fichte*, a cura di M. Ivaldo, Trauben, Torino, 2004.

Nuzzo, Angelica, *Fichte's 1812 Transcendental Logic – Between Kant and Hegel*, "Fichte-Studien", 30 (2006), pp. 163-172.

Paimann, Rebecca, *Die Logik und das Absolute. Fichtes Wissenschaftslehre zwischen Wort, Begriff und Unbegreiflichkeit*, Königshausen&Neumann, Würzburg, 2006.

Pareyson, Luigi, *L'estetica di Fichte*, a cura di C. Amadio, Guerini e Associati, Milano, 1997.

Radrizzani, Ives, *Von der Ästhetik der Urteilskraft zur Ästhetik der Einbildungskraft, oder von der kopernikanischen Revolution der Ästhetik bei Fichte*, in E. Fuchs; M. Ivaldo; G. Moretto (a cura di), *Der transzendentalphilosophie Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*, Fromann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2001, pp. 341-359.

Rametta, Gaetano, *Le strutture speculative della dottrina della scienza. Il pensiero di J. G. Fichte negli anni 1801-1807*, Pantograf, Genova, 1995.

Rametta, Gaetano, *Libertà, scienza e saggezza nel «secondo» Fichte*, in G. Duso; G. Rametta (a cura di), *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, Franco Angeli, Milano, 2000, pp. 87-115.

Rametta, Gaetano, *L'idea di filosofia nel tardo Fichte*, in *Rivista di storia della filosofia*, n. 3, 2002, pp. 461-468.

Rametta, Gaetano, *Biopolitica e coscienza. Riflessioni intorno all'ultimo Deleuze*, *Filosofia politica*, 1/2006, pp. 29-42.

Rametta, Gaetano, *Fichte*, Carocci, Roma, 2012.

Rametta, Gaetano, *Fichte: la logica trascendentale come logica del senso*, in M. V. D'Alfonso; M. Ivaldo (a cura di), *Fichte 1810-1814. Theoretical Philosophy*, *Rivista di storia della filosofia*, Franco Angeli, Milano, 2014, 4, pp. 737-761.

Salvucci, Pasquale, *Dialettica e immaginazione in Fichte*, Argalia, Urbino, 1963.

Siemek, Marek Jan, *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*, Meiner, Amburgo, 1984.

Thomas-Fogiel, Isabelle, *Critique de la représentation. Étude sur Fichte*, Vrin, Paris, 2000.

Valentini, Tommaso, *I fondamenti della libertà in J. G. Fichte. Studi sul primato del pratico*, Editori Riuniti, Roma, 2012.

Vercellone, Federico, *Note sull'immaginazione trascendentale nel primo Fichte*, in *Annuario filosofico*, 17/2001, Mursia, Milano, 2002, pp. 159-174.

Zöller, Günter, *Le legs de Fichte. Les derniers textes sur la Wissenschaftslehre (1804-1813)*, in J. – C. Goddard; M. Maeschalck (a cura di), *Fichte. La philosophie de la maturité (1804-1814). Réflexivité, phénoménologie et philosophie*, Vrin, Paris, 2003, pp. 97-122.



Johann Gottlieb Fichte

DOTTRINA DELLA SCIENZA 1813

**Prima lezione**  
**Lunedì, 8 febbraio 1813**

[133]<sup>85</sup> Essenza [della dottrina della scienza] ... vedere nel suo sorgere<sup>86</sup> il sapere, il sapere Uno universale assoluto; dunque da ciò che assolutamente non è sapere, ma qualcosa di cui si ha coscienza. Il principio non è il principiato. Essi si disgiungono assolutamente. Completamente separati.

Il discorso è [la trattazione] solo di questo sapere.

Ciò di cui si ha coscienza = essere. La dottrina della scienza non è *dottrina dell'essere*<sup>87</sup>. Sarebbe così una dottrina dell'essere unicamente per via di fraintendimento. La più celebre dottrina dell'essere è di Spinoza. Egli non ha *meditato*<sup>88</sup> sull'immagine, sul pensiero. (Deve esserci una ragione da sapere di questa non-riflessione; una ragione da ricercare). Quanto a noi, l'avvedutezza dal sapere, la coscienza di sé in uno stato permanente, e la riflessione di un'arte in base a regole. Idealismo trascendentale. Pura eliminazione dell'essere. La dottrina della scienza è interamente la stessa cosa. Come si potrebbe dubitare, al cospetto di prove proprie?

Ora, se noi possiamo fare ciò, allora tuttavia all'interno del sapere stesso, e attraverso un sapere. Il sapere deve andare in lui stesso, oltre se stesso: *tutto il sapere*. Nessuno, che fosse mero sapere in sé annullantesi, e neanche possa essere *ciò di cui esser cosciente*, e in quest'ultima forma diventare oggetto in una dottrina della scienza. Ciò è posto. Altrimenti, al di fuori della dottrina della scienza, esso *sa* appunto assolutamente, è questo sapere, in ciò annullante l'essere qui trovato: qui: lui stesso ciò di cui aver coscienza di un nuovo sapere: oggetto.

Ancora. Ciò appare così: se questa coscienza e l'ultima e assoluta di tutto il sapere è resa oggetto, allora essa stessa non è *di nuovo oggetto* e ciò di cui si ha coscienza, poiché allora ciò dovrebbe dare al di fuori di lei ancora una coscienza superiore soggettiva, essa perciò non sarebbe l'ultima e assoluta. Perciò non si può condurre la coscienza a sé, in un'immagine, storicamente, ma si deve appunto essere immediatamente questa da sé, ed esperirla. Essa sa solo se stessa, affatto che essa è: si conosce solo in un essere immediato, e non si dà proprio un'altra maniera di ottenere un'immagine di ciò. Spiegarsi: all'interno di se stessi.

(Di conseguenza anche nessuna prova esteriore, *che* la coscienza sia, prova la quale anzi pone un'immagine di quella. Prova attraverso il fatto

---

<sup>85</sup> I numeri indicano la pagina dell'edizione tedesca delle opere di Fichte.

<sup>86</sup> *Entstehung*.

<sup>87</sup> *Seynslehre*.

<sup>88</sup> *Besinnung*.

medesimo. Gli altri sono ridicoli con le loro esigenze, ed esigenze assolutamente impossibili; con i loro dubbi: “come posso riuscirci?”. Poi ci riuscirai a tutti gli effetti bene. Si deve appunto osare... Appunto per questo, per consolare coloro i quali credono di conoscere già i pericoli e le ostili conseguenze della dottrina della scienza: essi di ciò non sanno proprio nulla. [134] Ciò che essi conoscono è un fantasma. Ciò concerne l'uomo, ha appunto un carattere).

Ora, un tale vedere del sapere sarebbe un *comprendere*<sup>89</sup> *del medesimo*; appunto nel e dal suo fondamento. Scomposizione<sup>90</sup>, con prova, da cui nella sua unità. Ma il sapere da dedurre (scientia phaenomenon) è esso stesso anche intelletto<sup>91</sup>. Così, nella dottrina della scienza l'intelletto si comprende; e questo sarebbe propriamente il nostro specifico compito da compiere, questo comprendere dell'intelletto. Ebbene, questo è possibile, così l'intelletto è assoluta comprensibilità<sup>92</sup> di se stesso; e ciò è il più elevato concetto nel quale noi lo possiamo afferrare quale nostro preciso compito.

Altra esposizione. L'intelletto, colto intanto nel suo primo e semplice significato, non comprende nulla; esso ha il suo fondamento, che non è esso stesso l'intelletto, bensì ciò che in esso è compreso. Ma questo è nell'intelletto, o in un sapere: solo nella misura in cui è compreso. Quell'oggetto sconosciuto e l'intelletto sono perciò assolutamente fusi nel sapere effettivo, compenetrati l'uno all'altro, uniti in un'unità organica, e questa unità organica sarebbe appunto il sapere effettivo. Sarebbe, dico: poiché in più subentra quanto segue. L'intelletto in questa unità organica con il compreso è *comprensibilità* di se stesso. Noi riceveremmo, intendo, 2 o anche 3 elementi, dai quali è composto il sapere che dobbiamo dedurre. Il contenuto con la *forma dell'intelletto*, uniti in maniera assolutamente organica. La comprensibilità di queste parti e della loro unità sintetica, in un'unità sintetica con il primo elemento unificato. Tutto ciò rappresenta l'unità interna dell'intero sapere. Stabilire per il momento questa unità in modo chiaro e determinato. Da questa, attraverso la mera analisi, dedurre il particolare.

Ora, io potrei stabilire questa unità su due piedi, il cammino sarebbe facile, il metodo elementare. Ma occorre che sia portata a termine un'altra faccenda. Comporre prima davanti ai vostri occhi l'unità, a partire dagli elementi, che mi sono conosciuti, allo scopo di costruirla. Di ciò ora, per il momento, non dare alcun rendiconto: ciò deve mostrarsi nel lavoro stesso, e se noi abbiamo ordine e metodo. Ma questi non devono essere anticipati.

<sup>89</sup> *Verstehen.*

<sup>90</sup> *Zerlegung.*

<sup>91</sup> *Verstand.*

<sup>92</sup> *Verständlichkeit.*

Due considerazioni provvisorie.

1) La dottrina della scienza richiede la più elevata precisione ed acutezza che l'uomo può ricavare, assorbe il più alto grado di capacità di pensiero. È l'analisi ultima<sup>93</sup>; poiché tutto ciò che compare in concreto nel resto del pensiero e del sapere [135] in una qualche unione sintetica è qui scomposto nelle sue assolutamente semplici componenti. L'elemento del suo figurare è al di là del sapere effettivo, così come il suo rapportare, vale a dire il suo disgiungere e unire. È ben enunciato. Ciò che è unito all'interno del sapere fattuale, è là separato, al fine di far sorgere l'unità. Richiede pertanto la più elevata potenza creatrice dell'immaginazione<sup>94</sup>, appunto quella assoluta; e la più elevata capacità di determinazione del giudizio. Detto altrimenti, in relazione all'oggetto. Sapere = immagine: Una, dell'Uno. Allora, si dà un *molteplice*, un multiplo interiore e chiuso. Ebbene, com'è possibile il molteplice: differenti forme di immagine? Come differenti? Solo nella relazione l'una rispetto all'altra, la quale dunque deve sempre essere presente al fine di comprendere la particolarità. Il figurare Uno, nella molteplicità delle sue forme, in base all'unità di una legge. Ciò è l'intuizione e l'intellezione<sup>95</sup> che la dottrina della scienza pretende e che pretende di generare liberamente, quindi di tener ferma per sempre. La dottrina della scienza pretende di formare il suo occhio interiore per questa fissa veduta. Vedete bene che ciò è un nuovo mondo dell'intellezione, mentre la coscienza abituale vede soltanto le immagini fatte e finite<sup>96</sup>, ma non il figurare sullo sfondo, figurare che le genera, né la legge sulla base della quale<sup>97</sup> esse sono generate. Voi vedete quale attenzione ed acutezza per osservare le estremamente sottili differenze che ci possono essere. Tuttavia, per non sembrare scoraggiante, da un altro punto di vista nulla è d'altronde più facile della dottrina della scienza, se soltanto si è in grado di introdursi nel suo elemento, e se si dispone delle capacità, che sono adeguate per questo elemento, e che comunque è da pretendersi per ogni uomo giusto: serietà, concentrazione, sobrietà. Poiché nel sapere abituale subentra una legislazione molto diversificata che si contraria frequentemente: e si deve moltiplicare il suo sguardo, e spesso al contempo dirigerlo in svariate direzioni. Qui non è così. L'oggetto dello sguardo è e resta affatto il medesimo: la legislazione emana da un unico punto chiaramente visibile; e qualsiasi particolare è spiegato, determinato, contenuto

---

<sup>93</sup> *Letzte Analyse.*

<sup>94</sup> *Einbildungskraft.*

<sup>95</sup> *Einsicht.*

<sup>96</sup> Nota di Fichte: «Esse sono, e sono così e con ciò tutto bene».

<sup>97</sup> Nota di Fichte: «Nulla di quanto fatto finora ci aiuta. Quanto tratto dalle altre filosofie: non ci serve proprio a nulla».

e sorretto attraverso l'uno ed attraverso tutto il sapere. Ricondurre la differenza all'Uno: quell'altro [il sapere abituale] pretende di *fare* molte cose. Questa [la dottrina della scienza] richiede soltanto di essere qualcosa (e niente di nuovo) e ora appunto non di fare. A colui che si abbandona con fiducia all'evidenza si farà bene.

**Seconda lezione**  
***Lunedì, 8 febbraio 1813***

[136] 2) Noi dovremo costruire l'unità: noi, praticando la dottrina della scienza, ciò che noi, in base alla nostra dottrina, in base al concetto istituito della dottrina della scienza, siamo: coloro *che comprendono* il comprendere medesimo: essendo pertanto l'espressione e l'attuazione dell'ultimo elemento della *comprensibilità* che è presupposta in quanto tale elemento. Ora, ci sarebbero due casi: o sarà ultimato da questo nostro compiere: esso si verifica, dunque è assolutamente possibile, risiede nell'assoluta facoltà del sapere. Una conclusione fattuale. Oppure: la legge si trova nell'istituita unità del sapere, in base alla quale il comprendere del comprendere dovrebbe essere necessariamente possibile. Conseguenza di questa legge, ora, la dottrina della scienza stessa sarà dedotta in quanto una determinazione necessaria del sapere originario. Noi procederemo nell'ultima maniera. E così allora la dottrina della scienza stessa sarà dedotta in quanto una componente necessaria della legge fondamentale di tutto il sapere; ma unicamente all'interno di essa stessa: essa ha certamente ciò che negammo sopra, un'immagine di se stessa, ma non al di fuori di se stessa, bensì in sé medesima, e attraverso se stessa e per il fatto che essa è. Chi la possiede, la conosce di certo: allora non in maniera meramente fattuale, che essa è, ed è così, bensì da una legge del dovere: tuttavia anche soltanto chi la possiede: e così rimane corretta l'osservazione da noi summenzionata, mentre quanto detto in modo meramente generale è ricondotto attraverso quanto detto adesso. Allo stesso tempo sono aboliti anche tutti i dubbi circa il nostro procedere nella prima costruzione, procedere che forse appare arbitrario ed infondato. Noi siamo arrivati all'interno dell'unità, così ciò illuminerà in quanto necessario da se stesso.

Questo è sufficiente a titolo di ricordo. Adesso volgiamoci alla nostra impresa del costruire l'unità. In riferimento a come noi possiamo compiere ciò, noi stessi potremmo in base all'osservazione appena fatta, con la quale chiudemmo il ricordo, disimpegnare tra breve la nostra responsabilità. Il nostro procedere deve dimostrarsi attraverso il suo proprio risultato

producendo una legge: se questo non lo fa, allora esso fallisce.

1) L'apparire dell'assoluto in quanto assoluto fondamento del sapere = assoluto apparire, accidente dell'assoluto, senza tutto il proprio essere. Conosciuto dalle preparazioni precedenti<sup>98</sup>: adesso, se si è dubbiosi, posto in quanto ipotesi, la quale è ancora esposta a tutte le prove attraverso le leggi che vi si riferiscono.

[137] Primo punto: immagine dell'apparire, senza alcuna relazione alla forma dell'intelletto. (Che noi stessi lo pensiamo, ignoriamolo adesso).

2) Questo apparire è ora soltanto nella misura in cui esso si comprende. Non è per nulla assertorio (vedete che ci rimangiamo con ciò la nostra prima posizione, e la contraddiciamo palesemente) poiché il comprendersi è l'assoluta forma del suo essere: pertanto come esso è, è in questa forma, fuso con quella e concresciuto in quella. *Sintesi*; per mezzo della *forma dell'essere*. Innanzi tutto l'apparire formato senza alcun essere: adesso attraverso ammissione di nuovo determinato in questo concetto... (Io sottolineo avvedutamente i singoli passi: perché ne dipende il potere del riprodurre da sé).

3) Ora, che cosa significa *comprendere*? Ciò che non vuol dire che voi dovete citare qualcosa a riguardo, un carattere parziale, bensì vuol dire che voi dovete per ora trasformarvi in un'immagine assolutamente esauritiva del comprendere: ciò che sarebbe allora appunto un comprendere del comprendere nella sua pura, assoluta forma, vale a dire non questo o quello, ma soltanto appunto il comprendere.

a) Ora, qui comincia l'essenza della dottrina della scienza – entrambe le prime osservazioni indicano unicamente il luogo: la sua caratteristica, di cui si è parlato. Noi stesso dobbiamo diventare assolutamente nella nostra persona un'immagine. Qui la precisione.

b) *Comprendere* – immagine fondamentale; fondamento del punto di unità che noi cerchiamo; quella semplicità, che deve essere ulteriormente determinata attraverso una legge, e nella quale già vediamo un doppio, il contenuto: l'apparire stesso; e la sua stessa comprensibilità, che noi anzi realizziamo. Attraverso questa legge, appunto, deve divenire un molteplice. Ora, come comprendere la legge e la determinatezza tramite la legge, se non si è compresa l'assoluta unità senza alcuna legge?

c) Un comprendere in generale – puro – non c'è, come già qui è chiaro. Esso è forma dell'essere di un altro: e deve essere impiegato in una sintesi. Perciò è chiaro che l'immagine da costruire non è immagine di un qualche fatto che si presenta nell'intuizione effettiva; bensì l'immagine scaturisce puramente e meramente attraverso il *comprendere del comprendere*, dunque

---

<sup>98</sup> Fichte si riferisce ai corsi di Logica trascendentale del 1812.

un'immagine effettiva unicamente nella dottrina della scienza, ed al di fuori di essa no. A partire da quell'immagine, in primo luogo attraverso la sintesi, devono essere generate le immagini dei fatti effettivi. Quindi non si anticipa in alcun modo: e non si crede di poter verificare nell'intuizione effettiva. Una tal cosa sarebbe di sicuro falsa.

d) D'altronde, questa immagine non è per nulla, almeno nelle sue componenti, estranea alle sale dei miei corsi, ed anche in queste lezioni preparatorie<sup>99</sup> siete stati allenati svariamente alla sua costruzione. Appunto, l'immagine stessa del vedere, [138] che è presente nell'apercezione. Qui è nuova soltanto la rigida separazione in cui va collocata.

Costruire da sé. Io posso soltanto guidare.

### Terza lezione Martedì, 9 febbraio 1813

Io dico: comprendere è essere immagine di un'immagine, assolutamente unito con l'immagine di un *essere* (dell'essere-immagine).

Due componenti principali. Essere = riposare in se stesso, assolutamente. Essere solo *immagine* di un'immagine.

1) Un'immagine pone per eccellenza il suo figurato: esso è un assoluto mediante<sup>100</sup>, e principio assoluto di essa. A chi ancora non è immediatamente evidente, costui lo apprenda. Che ciò non si verifichi per qualcuno viene dal pensare annacquato e farneticante, documentato nella dottrina dell'immaginazione riproduttiva, in cui non si pensa qualcosa in totale serietà, e si pone il proprio pensare in questo, ma si resta sul punto di ritrattare. Ora, noi con tali individui non possiamo intraprendere proprio nulla nella dottrina della scienza, essi sono subito respinti fin dall'inizio dal suo circuito. Pensare seriamente, energicamente: *porre* nella serietà e porre un'immagine: così è ben chiaro che attraverso la stessa immagine è posto il suo figurato.

2) Ora, è qui posta *l'immagine di un'immagine*; il figurato da essa è perciò anch'esso un'immagine. Per via di ciò, l'essere che è posto assolutamente in quanto riposante su di sé, sarebbe *proiezione*; parto da se stesso, di un'immagine. I<sup>101</sup> – I.

Come ora sia questa immagine, e sia in quanto immagine, non è particolarmente comprensibile. Propriamente una cosa insulsa, ed una contraddizione.

<sup>99</sup> Fichte si riferisce, come precedentemente, ai corsi di Logica trascendentale del 1812.

<sup>100</sup> *Durch*.

<sup>101</sup> Con questa lettera ci si riferisce all'immagine.

Tuttavia, passiamo all'altra parte: questo essere così descritto è esso stesso di nuovo nell'immagine; e l'unità consiste appunto nell'organica fusione dell'essere e dell'immagine. . *Per prima cosa la forma* dell'unità; ambedue, l'essere e l'immagine, si postulano l'un l'altra: l'essere è il *figurato* dell'immagine; però non *in quanto tale*, vale a dire il figurare stesso, il proiettare, non è affatto di nuovo nell'immagine; poiché al di fuori di essa non sarebbe figurato un essere, un assoluto riposare su se stesso, bensì sarebbe I, principiato. Un mero, passivo riflesso, e ripetizione: ma la connessione affatto rescissa ed uno iato tramite la forma dell'immagine stessa: cioè tramite la mancanza dell'immagine della connessione<sup>102</sup>... Risulta necessariamente così ogni immagine dell'essere. Nel nostro corso precedente abbiamo insistito molto su questa legge<sup>103</sup>.

[139] Ora volgiamo l'attenzione al contenuto. Cosa c'è adesso nell'*immagine precedente*? *In modo immediato* il figurare in quanto un essere in questa forma e poiché si dà questo, di conseguenza l'immagine. Il figurare pertanto è all'interno di un'immagine, ed è il prodotto di questa stessa: l'immagine. All'interno di un'immagine, il figurare accompagna per eccellenza il suo essere ed è da esso indisgiungibile. Perciò, io penso, all'interno di un vedere. Un *vedere articolato*<sup>104</sup> è visto: il primo è un vedere genetico: il secondo un vedere che accompagna questa genesi e che esprime questa. Un divenire immagine, perciò un'immagine che è racchiusa, e che pone in modo immediato l'essere di essa.

Qui anzitutto mi importa l'intuizione. Di dirigerla. Il nostro sguardo riposa su questa immagine. In noi questa si figura un vedere e l'essere dell'immagine I, così senza ogni dubbio ciò che noi chiameremmo un vedere questa I in quanto qualcosa di visto in modo articolato. In essa che è. Interamente all'interno.

Ora, questa unità non diviene, bensì è, ed essa è il comprendere stesso, il quale è non appena è l'apparizione e non appena è Dio. (*Essa*, la forma, è). Qui ancora non parliamo del contenuto. Indifferente; noi avremmo ottenuto la forma.

1) Una considerazione polemica. Gli altri fanno diventare il vedere dal

---

<sup>102</sup> *Zusammenhang.*

<sup>103</sup> Nota di Fichte: «Pronostico per l'insieme. Chi non è edotto con questo ragionamento, certo non si faccia distrarre attraverso la mancanza di luce. (Per chi non vede la connessione, essa è invisibile. Ne apprenderanno le conseguenze»).

<sup>104</sup> *Ersehen.*

visto<sup>105</sup>, dalle cose o dall'io; le cose fanno impressione. Loro dichiarano questo: nessuno ha dato un'immagine di un tale divenire e soprattutto del vedere. (Avere la sua immagine è assoluta proprietà della dottrina della scienza. Tutti gli altri filosofi si accontentano di essere questa immagine). *Secondo noi per eccellenza: l'assoluta forma dell'essere*: benché noi invero non scorgiamo affatto ciò come un fatto avvenuto: bensì all'interno del suo essere, attraverso la forma del comprendere nelle sue componenti. Essa [l'immagine] porta appunto con sé le sue componenti.

2) Esercitatevi in questa immagine. È importante che voi capiate che *questo* e, se volete, solo questo è un vedere. Ora abbiamo propriamente detto che esso è il *comprendere*, e perciò, dunque, che tutto *il vedere è un comprendere*. Ma questo non possiamo pensarlo seriamente. Perché è qualcosa nella forma del comprendere. Ora, dov'è qui propriamente il comprendere, dov'è la traccia del fondamento estraneo? *Unità*: come l'*unità* pone *le parti*. Tutto ciò domani, per giungere in profondità nell'essenza.

Effettivamente: dedurre l'immagine che adesso abbiamo posto.

[140] Il tutto è l'analisi della proposizione: l'apparire è nella *forma dell'intelletto*. Forse potrebbe essere la costruzione. Sulla scorta di quanto detto ora l'immagine di un'unità a partire da cui analizzare di nuovo.

Niente di direttamente nuovo; ma con una chiarezza come non mai.

Un'*unità*. Questa sarebbe il *comprendere* stesso. Questa è puramente *formante*, figurante un presupposto. Questo dovrebbe essere in parte esito del presupporre che l'apparire in generale sia immagine, in parte a causa del successo, che si mostrerà subito, *un'immagine*. Ora, questa è nella forma *del comprendere*. Innanzi tutto l'immagine è essa stessa solo in ciò [nella forma del comprendere]: l'essere dell'immagine non è qualcosa per sé: e il comprendere si insedia poi, in seguito, e si accompagna; il comprendere è certo esso stesso l'essere: così, come esso è, è compreso; essere ed essere compreso sono la stessa cosa, in assoluta unità. Siamo soltanto noi che lo disgiungiamo al fine di vederlo divenire.

Tuttavia, dire che l'immagine è compresa, significa che essa è *in quanto immagine*; che la sua immaginalità è la sua essenza... Questa immaginalità è manifestamente anche solo in un'immagine: ma l'immagine dell'immaginalità è solo in opposizione a ciò che appunto non è immagine, bensì essere. (Pensare in modo energetico. Figurare effettivamente nel divenire una tale immagine dell'immaginalità, un intelletto di essa: questo intelletto appunto unicamente attraverso il suo contrario). *Insomma*: l'immagine da

<sup>105</sup> *Gesehen*.

noi presupposta si divide nel suo essere nell'intelletto – nel figurare dell'intelletto – assolutamente e per eccellenza in un doppio: *immagine ed essere*: i quali sono entrambi certamente un'unica e stessa cosa, cioè l'immagine che è nell'intelletto. Non differiscono in altro, se non in quanto si differenziano mediante la forma dell'immagine e la forma dell'essere.

L'immagine è, dico, in questa forma, vale a dire: mediante questa forma, il suo essere è compiuto, circoscritto ed immanente. La scissione descritta nella duplicità è la sommità della forma dell'essere; essa [la scissione] pertanto è, senza essere essa stessa nuovamente qualcosa di figurato (riflesso). Non sarà dunque vista l'unità e neanche la *scissione*: pure per l'appunto essa è per eccellenza: è il rapporto dell'*immagine all'essere*. (È appunto il descritto essere dell'essere all'interno dell'immagine, il vedere nel quale la forma dell'intelletto non è per nulla un visto, ma unicamente l'invisibile fondamento di determinazione dell'essere dell'intera apparizione).

Excursus. Senza dubbio non è il nostro scopo voler dedurre una qualche apparizione nel sapere dalle singole leggi che noi potremmo rinvenire. Per mezzo di ciò la nostra esecuzione sarebbe dispersa e senza unità sistematica. Per prima cosa l'immagine dell'unità. Ora, per il momento va bene così. Ma non si può sempre fare affidamento su questo, [141] cioè che le singole immagini siano costruite correttamente e così siano apprese correttamente le singole leggi: in questo modo infatti non avremmo raggiunto una corretta immagine dell'unità. Ora, qui ci possiamo aiutare nel dettaglio mediante la deduzione: nella misura in cui in questo modo l'immagine viene posta in una connessione superiore e più nota come correttivo. Ora, questo è solamente un aiuto superfluo, non afferente alla questione. Dandovi un simile aiuto, osservo ciò anche per il futuro, in modo che nessuno venga condotto fuori strada.

In quanto abbiamo descritto, è presente senza dubbio la visione e la veduta oggettiva nella sua pura forma. In quest'ultima di fatto non c'è assolutamente nient'altro che un'immagine, che dunque pone un essere: ad essa assolutamente uguale, e diverso da essa solo nella forma. Così ogni osservatore, purché attento, la trova in sé e mi preoccuperò di condurvi a questa osservazione fin dalle prime ore dell'introduzione. Ora, questa è soltanto la condizione della filosofia, non la filosofia stessa: perché questa non si accontenta di vedere: "è così", ma vuole una legge in virtù della quale ciò deve necessariamente essere così. Abbiamo appena stabilito questa legge: e dovete necessariamente poter concepire quel fenomeno, se mi avete compreso correttamente; è una prova. La questione è la seguente: c'è un'immagine che non si dà mediante l'intelletto, *almeno* in riferimento

a come l'intelletto è posto qui, ma si dà nella sua [dell'intelletto] forma; mediante questa però è scissa in *immagine* ed *essere*: in questo rapporto. L'essere-immagine immediato o il vedere è pertanto nell'unità di questa scissione; vale a dire il vedere di entrambi, e cioè in questo rapporto. Il comprendere è appunto l'invisibile fattore di questo essere-immagine formale. L'essere non è neanche proiettato da ciò che è conosciuto in quanto immagine: questo non è il vedere (l'essere-immagine assoluto), bensì un visto subito da spiegare. Tuttavia, entrambi sono in unità e in questo rapporto in virtù della forma dell'intelletto che coglie l'essere-immagine Uno. (Questa formula è altamente significativa).

Ancora per il chiarimento. Come spiegare le immagini dell'essere? Un compito insolubile per tutta la filosofia dogmatica. L'essere come potrebbe riferirsi all'immagine in quanto tale, se non fosse esso stesso immediatamente nell'immagine? Dunque l'unità e la relazione, le quali non possono divenire, appunto per eccellenza e assolutamente risultano essere certamente in un'*immagine* (così insomma dovete pensare ciò), immagine che nasconde e nega il suo essere-immagine, all'infuori di ciò non essendo immagine della non-immagine... Ora, questo avviene nell'*intelletto*: il quale soprattutto non è un figurare, bensì solo un *comprendere*, un riprodurre nell'immagine in quanto tale; e perciò un'unità assolutamente sintetica ed analitica, per eccellenza attraverso la sua essenza.

Inoltre. Abbiamo descritto in quanto concetto assoluto l'immagine dell'immagine in quanto tale. Tutto ciò è senza dubbio un'immagine particolare dello stesso [dell'intelletto], immagine già compiuta, che presuppone un'attività dell'intelletto, immagine che non è nell'intelletto assoluto, bensì nel comprendere e figurare dell'intelletto; nella riflessione della sua essenza; tale immagine non è dunque [142] creata dal profondo. *L'intelletto assoluto* essendo ciò che fa dell'immagine per l'appunto un'immagine, per eccellenza: non ciò che genera, bensì ciò che coglie l'essenza dell'immagine, immagine che è senza di lui, e di cui esso è la mera forma dell'essere, *in quanto immagine*, con il suo opposto in quanto non-immagine.

(Spero che attraverso la conoscenza distinta di questa legge siamo penetrati nel nucleo interiore e ciò è indicibilmente tanto di guadagnato. *Considerare*: che un'immagine non è in grado proprio mai di essere, se non in quanto immagine; il suo essere, poiché è per l'appunto immagine, pone assolutamente la forma dell'intelletto. Essa non può sopraggiungere in seguito, altrimenti prima l'immagine non sarebbe stata immagine, ma essere. Assumere questo in altra maniera è sempre un pensare oscuro ed indeterminato. Così mi è giunto il parere come se nella dottrina della scienza l'assoluto si fosse immediatamente trasformato in un'immagine.

Se l'assoluto non è l'intelletto di se stesso, ciò non può essere: poiché l'immagine è solo nell'intelletto. Annotatevi invece questo della proposizione, come penso, chiara ed efficace: l'effettivo punto di connessione dell'assoluto e (*dell'immagine e dell'intelletto*), che è un Unico essere, risiede certamente più in alto, e noi dovremo dimostrarlo a suo tempo).

#### Quarta lezione *Martedì, 9 febbraio 1813*

Non abbiamo ancora finito del tutto con la deduzione. Manca ancora un pezzo principale, come vogliamo vederlo in modo articolato nella deduzione stessa del prossimo elemento.

L'immagine Una da presupporre della forma dell'intelletto, com'essa è qui collocata (che noi d'altra parte ancora non conosciamo affatto), per mezzo di ciò disgiunta in *immagine* ed *essere* – d'altronde restante ciò che è; abbiamo detto, immagine ed essere che quindi sono in tutto e per tutto identici, sono appunto un'Unica immagine, scissa in ambedue queste forme, non distinta ulteriormente se non per ciò che apporta la differenza della forma. Ora, che cosa apporta questa differenza? Questa è la domanda a cui dobbiamo ancora rispondere.

Per cominciare, che cosa risiede nell'essere? Un fondarsi su se stesso, assolutezza; pertanto, nella misura in cui l'immagine è compresa nella forma dell'essere, essa è un'immagine mediante se stessa: il suo essere dato e figurato è il risultato del suo intrinseco *mediante sé*. Per contro, l'immagine in quanto immagine non si fonda su se stessa: essa è soltanto *riproduzione*, riflesso morto e passivo, come l'abbiamo già chiaramente visto sopra. Quindi questo veicola la forma dell'opposizione in entrambe le forme. Nella forma dell'essere cioè [l'immagine Una], pertanto, non è mera immagine, poiché allora sarebbe uguale all'immagine in quanto immagine, e non vi sarebbe alcuna opposizione: ma è *immagine dell'immagine*, come l'abbiamo esposta nella nostra formula: Una immagine, non meramente immagine, bensì con l'aggiunta, immagine da sé, di sé, mediante sé. Come sopra, un vedere articolato colto in un vedere dello stesso.

[143] E così allora la deduzione prefissata a partire dalla forma dell'intelletto, all'interno dei suoi limiti, fino a dove dovrebbe andare, ed è messa una buona base per l'unità dell'immagine.

Aggiunta. Non ciò che è guardato come immagine che guarda l'essere, ciò non è il vedere, ma il visto. Adesso è spiegato; attraverso l'intelletto è

intuita un'immagine vivente ed auto-facentesi accanto all'immagine morta; in quanto immagine originaria<sup>106</sup> della prima, che è soltanto riproduzione<sup>107</sup>. Da ciò il vivente vedere articolato all'interno del vedere.

*Preparazione* alla prossima ricerca, vale a dire che ci riserviamo di precisare l'indagine.

Adesso stabiliamo soltanto il tema.

Ora, tramite l'impresa appena compiuta, abbiamo assunto l'apparire limpidamente in quanto tale nel comprendere, in quanto assoluta forma dell'essere? Tutto dipende da questo: di non ammettere alcun essere dell'apparire tranne che nell'intelletto: la  *fusione*  dev'essere  *limpida* : poiché altrimenti l'intelletto non è mai colto appieno. (Ciò ci tratterrà ancora un poco, e fa parte propriamente della nostra costruzione).

Evidentemente no. Abbiamo presupposto un'immagine, in quanto essente bella e finita; e noi l'abbiamo formata attraverso la forma dell'intelletto. Da dove proviene dunque questa immagine? Ed essa non veicola anzi nella sua finitezza e compiutezza l'impronta del fatto che essa è in virtù dell'intelletto, ed in lui corrisponde in quanto essere ad un'immagine, che anche subito potremmo attestare col nostro stesso pensare della dottrina della scienza, se noi vogliamo riflettere?

Noi presupponiamo proprio la stessa cosa che abbiamo posto: e per noi potrebbe non essere facile chiarire come questa immagine essente possa differenziarsi da quanto contenuto nella nostra osservazione.

Dunque: abbiamo già l'apparizione nell'intelletto, al fine di assumerla in quello: la nostra recezione non è quella originaria: la nostra analisi non è attuata; siamo ancora impelagati in una concrezione fattuale, noi stessi un intelletto non visto, e assorbiti in questo, pertanto non ancora la dottrina della scienza.

Spiegare la forma di questa immagine presupposta ci condurrebbe troppo lontano. Possiamo trascurarla; la si troverà al suo posto nella serie del ragionamento. Tuttavia, l'errore che abbiamo fatto, forse l'abbiamo fatto deliberatamente, per imparare in questo modo qualcosa di cui avevamo bisogno mentre lo risolvevamo: perciò, correggerlo.

Non lasciare che l'intelletto  *sopraggiunga*  a qualcosa di già essente; bensì, in quanto unità assolutamente organica, come unica  *forma possibile dell'essere*  che ci sia in generale.

*Apparire assoluto*. L'intelletto non lo comprende, non lo forma, bensì lo è; e questo apparire assoluto è l'intelletto: entrambi dissolti assolutamente l'uno nell'altro, fusi, ed un unico e medesimo essere.

<sup>106</sup> *Urbild*.

<sup>107</sup> *Nachbild*.

[144] È regola di un pensare. Che cosa significa?

L'apparire, o l'intelletto, si comprende in quanto immagine, e però si trasforma nella duplicità di un essere e di un'immagine.

Si comprende e trasforma: innanzi tutto, ciò è corretto? Manifestamente; l'intelletto in quanto *determinazione progressiva* di un oggetto, in quanto immagine ed il suo doppio, pone appunto un tale fatto; tutto ciò è *ora lui* o l'apparire medesimo: attraverso di lui in quanto immagine, ecc.

Dunque, questo rappresenta il primo e più importante risultato. Mediante l'intelletto, in quanto forma dell'essere, l'apparire per prima cosa riceve un essere immanente: un essere per sé. (In precedenza, l'avevamo ritenuto soltanto un divino accidente, senza dubbio affatto scorrettamente, su cui in primo luogo aspettavamo ancora l'insegnamento, adesso è basato in se stesso e su se stesso, ma anche non mediante se stesso, almeno non in quanto semplice basarsi su se stesso, bensì nell'*intelletto*. Poiché l'intelletto è *determinare progressivamente* un qualcosa; esso perciò pone per eccellenza qualcosa attraverso di sé: l'intelletto si qualifica come una forma dell'intelletto). Osserviamolo così. Esso *scinde*: un'unità consistente e rimanente nella scissione.

Una verità molto grande e molto semplice. L'apparire assoluto è appunto l'*intelletto*: un tale si pone attraverso la sua forma, si dà esso stesso un essere: si dà, un ente che sta nella sua forma e *che è portato* attraverso la sua *forma*, così che noi lo intravediamo unicamente a partire da lui.

Andiamo avanti da qui.

### Quinta lezione Giovedì, 11 febbraio 1813

In quanto illustrato precedentemente abbiamo osservato la mera *forma* dell'intelletto, del comprendere, senza alcuna applicazione<sup>108</sup>. Non lo dobbiamo dimenticare, quindi non crediamo di aver conseguito più di quanto abbiamo conseguito in realtà.

Ora, iniziamo a fare questa applicazione. L'intelletto o il comprendere è *forma assoluta dell'essere*, vale a dire un non-essere è e diviene unicamente in ed attraverso questa forma. Dal momento che tutto ciò non può essere ritenuto l'assoluto, appunto tutto il non assoluto; l'*esistenza*<sup>109</sup>: è soltanto nell'intelletto, e per suo tramite, ed al di fuori di esso non è. *Diviene*; per

---

<sup>108</sup> *Anwendung.*

<sup>109</sup> *Dasein.*

noi: noi dobbiamo necessariamente vederla sorgere dall'intelletto: l'intelletto deve essere per noi principio dell'esistenza.

Conseguenze.

1) Così è spiegato il senso della critica del nostro procedere precedente, con il quale abbiamo concluso le ore precedenti; non ci è permesso di presupporre alla nostra descrizione dell'intelletto assolutamente nessuna esistenza. Pertanto l'esistenza consiste nell'immagine, nell'apparire: non qualcosa di questo genere. *Accidente* di Dio; nelle ore precedenti indeciso. Decidiamolo noi appunto con audacia. *In nessun modo*; poiché esso sarebbe un extra-assoluto; anche un essere non sostanziale, ma [145] accidentale, tuttavia sempre un'*estroflessione*, dunque un'esistenza.

Più grande acutezza che nelle esecuzioni precedenti, che recuperiate ciò, fin dall'inizio. L'acutezza è necessaria per la verità appunto non del significato, ma per il metodo, e così mediatamente per la verità; solo così all'interno dell'unità sintetica.

2) L'intelletto è fondamento dell'esistenza: perciò lo dobbiamo cogliere in quanto non è alcuna esistenza. Un'immagine da trovare al di là di tutta l'esistenza. *Potenza*<sup>110</sup>. Tuttavia, noi poniamo ciò di nuovo in maniera obiettiva, affermativa in tutta serietà, gli diamo anche, perciò, di nuovo un essere; ma l'intera forma dell'intelletto della duplicità nell'unità dell'immagine e dell'essere si trova in ciò...Potenza della potenza. Qui si trova di nuovo la medesima difficoltà. Questa consiste propriamente in questo, che noi dobbiamo sopraelevarci con l'intelletto al di sopra di tutto l'intelletto. E ciò non è al termine, se da qualche parte nell'intelletto stesso non si trova una differenza tra ciò che deve essere tenuto per esistenza e ciò che non lo deve essere. Noi dobbiamo attenderci tutta questa soluzione da una rigorosa e scrupolosa ricerca.

Anziché dilungarmi in lunghi discorsi sulla forma, ora voglio senza altre remore porvi in evidenza l'intelletto in quanto *principio dell'esistenza*, dell'apparire stesso, per mezzo del quale io lo espongo senza alcun dubbio nella sua assolutezza.

Per di più, è proprio facile. Compito: pensare, porre assolutamente l'intelletto o il comprendere. Il nostro porre al suo posto. Poiché noi poniamo *assolutamente*, allora è chiaro che noi annulliamo l'assolutezza del nostro proprio pensare; rendiamo quest'ultimo mero riflesso dell'*assoluto* appena deposto. Procedendo così: se volete in modo arbitrario: ma in modo conseguente. D'ora in poi resta inteso così. La dimostrazione di questo procedere diventerà importante, noi dovremo di nuovo collegarci ad essa: perciò non

<sup>110</sup> *Vermögen*.

lasciatevela sfuggire. E adesso avanti energicamente e in tutta serietà.

1) Assolutamente significa assolutamente nulla di *presup*-posto [all'intelletto], nulla che sia posto vicino ad esso, portato in collegamento con esso, basato assolutamente su se stesso.

2) *Comprendere* significa – io voglio diligentemente istituire l'opposizione, per renderlo più chiaro mediante questa – non comprendere una qualche X in quanto immagine, giacché allora il comprendere non sarebbe pensato assolutamente, bensì *comprendere assolutamente in quanto* immagine, vale a dire per prima cosa *porre in quanto* immagine, e così porre in generale. Analisi: nel modo più semplice possibile: notare i punti. *Comprendere* è l'assolutamente posto, solo che noi non ne diamo alcuna spiegazione, ma ci limitiamo ad analizzare ciò che è contenuto in esso. Io dico: 1) è il porre di un qualcosa. *Che* è questo, è chiaro... Ora, questo posto è posto unicamente nella misura in cui è posto il comprendere, è posto in esso e attraverso di esso, e appena il comprendere è revocato, scompare anche ciò che è posto. Il comprendere in questo modo e in questo senso è fondamento dell'esistenza e un altro posto che non sia posto nel e mediante il comprendere non viene assolutamente ammesso come esistenza. 2) Un *porre* di questo qualcosa in quanto immagine; per eccellenza: [146] pure esso è comprendere. Ora, cosa significa ciò? *Essere immagine di esso stesso, in quanto un'immagine*. Qui è ora il punto principale. Io esorto alla vostra attenzione... Io posso analizzare, e voglio farlo con cautela. Raccogliere gli elementi nell'unità dell'intuizione, consolidare e ravvivare questa intuizione, è questa la vostra questione. (Essa è anche soltanto un elemento!).

Esso è immagine di quell'immagine posta, cioè del suo *essere*, in quanto essere: riposante su di sé. Come già accaduto sopra, così il riflesso morto e passivo. Che dona lo iato assoluto, dal quale dipende così tanto.

Come chiarimento. Noi abbiamo compreso che l'assoluto *comprende* *pone* per eccellenza da sé, partorisce, questa X. Questo porre va a *perdersi nell'essere-immagine*; questo non è per nulla contraddetto da lui, esso non subentra nell'immagine; nella relazione dell'immagine a se stessa; in lui è questa X e ciò va bene. L'intelletto perciò non si dischiude nell'essere-immagine. Esso stesso, come noi lo conosciamo, e il suo *essere-immagine*, non sono per nulla la stessa cosa. Ciò dovrà essere notato, e dovrà essere fornito il punto di collegamento.

Quindi: come detto sopra, ciò pone l'essere da sé, di sé, mediante sé: cioè di fronte all'immagine, in quanto tale. Tuttavia, noi non parliamo di questa opposizione. Noi qui abbiamo in una certa relazione un'altra immagine. Non vanno confuse; giacché esse dovranno essere di nuovo unite.

Il comprendere è un'immagine di questa immagine in quanto immagine. Per prima cosa, in proposito, si capisce, essendo questo la prima immagine ed essendo unito con questa, nell'uno e medesimo essere-immagine determinato così. Quindi cosa? Immagine in quanto immagine di un'immagine: appunto in generale e nella sua essenza, la comprende in quanto immagine. Ma l'immagine in generale è ora nell'opposizione all'essere; così pone se stessa in quanto non-essere, e cionondimeno rapportandosi all'essere: l'essere stesso, nella misura in cui può esserlo pur senza esserlo: così, appunto, immagine.

Ora, quest'ultimo, l'essere-immagine dell'immagine, il carattere di immagine inerente all'immagine, è la vera e propria essenza interna del comprendere, e l'altra, l'immagine X, è unicamente posta mediante il suo assoluto essere ed essere-posta. Cogliamole adesso in questa differenza.

1) Il comprendere, nella sua forma ed essenza interna, come si mostra qui. Immagine dell'essere-immagine (concetto) e immagine dell'essere, o della non-immagine: entrambe l'una nell'altra e con l'altra, sono un'Unica immagine, entrambe essendo possibili unicamente in quanto un'Unica immagine: l'immagine dell'essere, quindi, è soltanto l'immagine della non-immagine, e l'immagine dell'immagine è soltanto quella del non-essere: così, il comprendere nella sua forma consiste in un unico e vivente farsi e organizzarsi di entrambe le immagini l'una in riferimento all'altra. Non le immagini, né l'una né l'altra, bensì l'interno formarsi delle immagini l'una in riferimento all'altra (la cui immagine è propria della dottrina della scienza, ed è la sola che essa pretenda [147]) è l'unità e la vera e propria essenza del comprendere. L'essere di ambedue le immagini è nell'essere-immagine del comprendere assoluto; nell'essere-immagine di quello stesso, dico: dinnanzi al quale, sulla base di una legge che io farò subito valere, sta l'essere del comprendere stesso, cioè appunto la vita organizzantesi dell'opposizione dell'una rispetto all'altra.

2) Ora, questa interna essenza del comprendere, così descritta, pone un'immagine essente dell'essere = X. Abbiamo detto, non all'interno della sua forma, poiché questa è esaurita, bensì attraverso il suo essere in questa forma e in quanto tale. In questa forma è un *comprendere*, non un porre: *immagine di un'immagine* nel suo puro essere-immagine, così il mero riflesso parziale di esso stesso: esso presuppone perciò un compreso; un'immagine, di cui riflette l'essere. *Presuppone!* Come potrebbe questo [qualcosa di presupposto] penetrare [nella forma dell'intelletto]? In generale non presupponiamo proprio nulla: allora dobbiamo capirlo in quanto l'assoluto: così, per non volerlo porre, si deve porre: però in un'altra qualità, cioè non in quanto comprendere, ma in quanto essere assoluto del

comprendere. (Spero sia chiaro: doveva esserlo effettivamente già sopra, qui la chiarezza è solo rinforzata).

Facciamoci un'immagine chiara di questo porre per il tramite di un non-porre. Per il fatto che il comprendere è assolutamente, è posta un'immagine essente = X. Perciò dobbiamo dire necessariamente che il comprendere è principio. Tuttavia, attraverso il comprendere nella forma è assolutamente presupposta un'immagine in quanto posta e, come già detto sopra, l'essere-principio si nasconde necessariamente. Che cosa significa questo? Che dell'essere-principio non è possibile alcuna immagine; e mediante l'essere dell'intelletto è posto semplicemente un tale essere-principio mancante di immagine e affatto invisibile. Esso è principio mediante il suo essere vuol dire: esso è per eccellenza *principio* senza immagine di se stesso e con l'assoluta impossibilità di una tale *immagine*. (Notate questa formula. Quale sia il significato dello iato, in parte già lo sapete, ma dovete farne ancora di nuovo esperienza per mezzo di questa formula).

Al contrario, nella forma dell'intelletto c'è l'immagine dell'immaginabilità in generale. Dal punto di vista qualitativo l'intelletto è questo; cos'è l'immagine essente? Immagine dell'immagine, assolutamente nient'altro – l'intelletto è *perciò immagine di se stesso*. Ora, l'immagine si *figura*, si scinde, rimanendo in tutto e per tutto la stessa nella duplicità della forma dell'intelletto. Questa immagine è l'intelletto, ed esso la vede, poiché il suo vedere non è nient'altro che questa duplicità; esso si vede dunque mediatamente in quanto principio (non obiettivamente, bensì assorbendosi nell'immagine, e restando ad essa immanente). Un'assoluta identità scissa in una duplicità; e questa scissione è appunto la *visione*<sup>111</sup>: così la visione è assolutamente l'essere-principio dell'intelletto; quanto al contenuto, *immagine dell'immagine*; quanto alla forma, duplicità: quindi pura espressione di se stessa.

[148] Essere principio assolutamente senza la sua immagine. Noi lo figuriamo; come possiamo farlo? Di questo parleremo a suo tempo. [Un'immagine dell'essere-principio] non [può sussistere] *immediatamente* nel comprendere: la prova è condotta a partire da questo assunto, e per questo è valida. Anche questa eccezione diverrà estremamente importante e ci condurrà avanti. Quanto a sapere come l'intelletto assoluto non sorga assolutamente mediante se stesso nell'essere-immagine, e come mediante esso uno iato sia posto nella connessione dell'essere-immagine, è divenuto chiaro per il tramite della forma del comprendere stesso.

---

<sup>111</sup> *Gesicht*.

**Sesta lezione**  
**Giovedì, 11 febbraio 1813**

Adesso volgiamoci alla ricerca più ravvicinata dell'immagine essente e compresa X, di cui il principio è l'intelletto assoluto assunto mediante l'essere, vale a dire mediante la mancanza di immagine del principio.

a) [L'immagine X] è più che mero essere-immagine: non dischiudentesi attraverso il mero essere-immagine ed attraverso la sua immagine: poiché l'immagine X è così compresa in un'immagine, la quale pone il suo essere come indipendente da questo mero *essere-immagine*. L'*immaginalità* è il suo mero carattere nell'opposizione all'essere; carattere che veicola nel suo essere residuo in quanto forma di questo stesso. Essa è appunto immagine di un essere e riferita a questo.

b) Ciò che essa è, lo è assolutamente: poiché essa è attraverso l'essere del *semplice intelletto*; che noi stessi abbiamo assolutamente poso, e nulla al di fuori di lui.

c) *Per mezzo di ciò solamente* e puramente: l'intelletto è principio *in modo invisibile*, e senza immagine; [l'immagine X] non è perciò qualcosa di determinato attraverso l'immaginalità (visibilità) ed attraverso le leggi particolari di questa, nel caso in cui ciò dovesse darsi. Essa è l'assoluta ed incondizionata immagine di cui l'intelletto è principio; assoluto principiato dell'intelletto assoluto.

d) Come [può X essere principiato] *dell'intelletto assoluto*? Perché non potrebbe essere in generale [un principiato] di un qualche principio assoluto? E infine, siccome ammettiamo sempre un essere assoluto sullo sfondo, perché X non potrebbe essere in generale un principiato dell'assoluto, il suo apparire? (Nel qual modo noi saremmo ricaduti nuovamente nell'errore che avevamo promesso di evitare). La domanda è fondata e così anche il dubbio. L'intelletto nella sua forma comprende meramente l'*essere-immagine*: esso si dà perciò semplicemente in quanto essere la legge di proiettare un'immagine, quale che sia; dunque proprio nessuna legge circa il contenuto. Qualsiasi contenuto è buono al riguardo. (Voi sapete che in un certo luogo<sup>112</sup> è argomentato effettivamente così). Vogliamo dunque lasciarlo senza legge, oppure vogliamo ricondurlo sotto un'*altra*, sotto la propria legge in quanto *intelletto*?

Ricordiamoci. L'intelletto è compreso in quanto *immagine dell'assoluto*. Questa comprensibilità è quindi il suo fondamento di determinazione. allora esso deve necessariamente essere l'essere che in quanto tale può venire

<sup>112</sup> Fichte si riferisce allo stadio ontologico-epistemologico dell'empiria.

compreso e che può in quanto tale apparire evidente. La legge dell'immagine assoluta X è la comprensibilità dell'assoluto. L'intelletto assoluto deve necessariamente comprendersi in quanto immagine dell'assoluto: esso deve pertanto assolutamente porre attraverso il suo essere quel che può apparire evidente in quanto immagine dell'assoluto. La comprensibilità [...] <sup>113</sup> la sua legge obiettiva. Ciò che questa comprensibilità significa, ancora appunto non lo sappiamo e dobbiamo cercarlo. [149] Benché sia sempre chiaro che essa non si lascia descrivere interiormente nell'immagine, perché il comprensibile stesso non si lascia descrivere nell'immagine, bensì appunto essa è, è assolutamente.

### Settima lezione Venerdì, 12 febbraio 1813

*Proposizione:* l'intelletto assoluto si comprende in quanto immagine dell'essere assoluto. "Si comprende", significa: è per eccellenza, non *diviene*, immagine di se stesso, in quanto immagine dell'essere assoluto.

1) Esso è, non diviene, così abbiamo detto, poiché l'abbiamo posto in quanto assoluto.

2) *Immagine di se stesso.* Immagine di un essere-immagine (se ciò non è ancora chiaro, lo diventerà, giacché questo è il punto effettivo). Immagine dell'immaginalità in un'immagine intuita e posta per eccellenza attraverso l'essere: così immagine di se stessa, dell'essere-immagine, nella sua propria essenza interiore. Essere-immagine di questa interna essenza, che è allo stesso tempo, è *assolutamente*: compenetrazione di ciò che è al contempo con l'immagine: essere-immagine ed essere-essere allo stesso tempo per eccellenza in organica unità. <sup>1/</sup>. Risiede in ciò, che l'immagine inferiore è veduta e vista attraverso il principio assolutamente senza immagine, quindi essere: che essa è al contempo concepita in quanto immagine: che il suo essere perciò per prima cosa è *al di fuori dell'*immagine, e non prodotto dell'immagine, e anche *nell'*immagine, e prodotto di questa. L'essere dell'immagine è al contempo fuori dell'immagine e nell'immagine; una tale unità, però, risiede nella forma dell'intelletto. Comprendere, comprender-si in quanto immagine, essere, dunque porre. (Rendetevi presente la prova data sopra. *Forma-io* <sup>114</sup>. Forma, dico: in nessun modo ancora l'io). Essere dell'immagine assolutamente nell'immagine; perché esso è *immagine*, l'immagine, però,

---

<sup>113</sup> Illeggibile.

<sup>114</sup> *IchForm*.

porta assolutamente con sé la sua *immagine*.

Pura e assoluta unità del concetto e dell'intuizione: *io* = io sono l'immagine che è assolutamente. Forma dell'appercezione. Spero che adesso sia chiaro. Tenerlo a mente. Poiché non è così facile trovarlo, ma una volta trovato è comprensibile.

3) [L'intelletto nella sua pura forma si comprende] in quanto immagine dell'essere *assoluto*. Ciò appunto nell'intuizione X. Simile immagine è ora comprensibile ed è compresa nel nostro presupposto in quanto immagine dell'assoluto. Essa, l'immagine dell'intuizione, conduce con sé ed accade insieme con un'altra immagine, l'immagine del fatto *che* lei è immagine dell'assoluto. Tutto ciò è l'intero svolgimento che ha luogo nell'intuizione, vale a dire in un essere-principio senza immagine. Conformemente a quanto sostenuto sopra, che io vi prego di tenere a mente.

4) Innanzi tutto, occorre comparare entrambe le immagini che risiedono nell'intuizione obiettiva: l'una è *immagine assoluta*: che non pone niente al di fuori di sé; la seconda è invece un'immagine che pone e figura un'immagine: immagine di X in quanto immagine dell'assoluto, e quanto alla sua forma, dunque, assolutamente *immagine* [150] di un'immagine: che non è né può essere senza quest'altra immagine, in quanto di essa è solamente l'esponente. A sua volta, l'immagine X è, se la si vuole porre in quanto essente senza l'altra (ciò che tuttavia nella nostra connessione sarebbe erroneo), un'immagine di niente, senza alcun significato; diventa immagine dell'assoluto solo per il tramite del suo esponente e unita ad esso.

Risultato: l'immagine dell'essere nell'intelletto non è per nulla un'Unica immagine, bensì è una duplicità di immagini; in relazione l'una con l'altra. Per avere un punto di unità dell'intellezione, *il concetto*: esso stesso, *immagine formale dell'essere*. Attraverso la sua propria possibilità ed esecutività esso pone l'altro concetto X, di cui lui solo può essere l'immagine fattuale, in quanto concetto.

La prima immagine: un'immagine dell'essere solamente in quanto figurato in una possibile immagine, così appunto nel concetto generale di un figurato e nient'altro; [tale concetto dell'essere in quanto figurato] sta di fronte nella forma dell'intelletto all'immagine dell'immagine in generale, e sta con lei nel rapporto di cambio descritto.

L'altra *immagine* per l'appunto, conchiusa in sé e compiuta mediante sé, non è in alcun modo un'immagine dell'essere, e soprattutto è immagine in generale solo nel comprendere. Ora, X, l'immagine così fatta e sussistente, deve qui poter essere figurata nell'intelletto in quanto immagine dell'*assoluto*: identica a quest'immagine, se ve ne fosse una simile, puramente e senza mediazione: X però è principiato dell'intelletto assoluto.

L'intelletto è dunque determinato attraverso la possibilità di un'immagine: la possibilità di un'immagine di sé, per il fatto che esso è immagine dell'assoluto. La sua potenza, a lui assolutamente data – quest'ultima nell'immagine –, è legge e fondamento di determinazione del suo essere, al di fuori dell'immagine, o anche dell'essere-principio al di fuori dell'immagine. La comprensibilità, o riflessibilità<sup>115</sup>, è legge dell'essere. (Spero sia chiaro. Abbiamo conseguito molto per la chiarezza dell'intellezione... Dio appare, si raffigura. Per nulla immediatamente. Bensì nella deduzione di queste componenti. Il suo essere è legge per una determinata libertà dell'intelletto, ovvero sia la comprensibilità di se stesso, in quanto immagine di Dio; in conseguenza di questa comprensibilità, legge dell'assoluto auto-costruirsi in un'immagine, la quale è comprensibile in quanto tale. Certamente è necessario pensare acutamente e figurare tutti questi concetti).

5) L'intelletto assoluto si scinde innanzi tutto in due metà, attraverso la sua legge; *essere-immagine* ed *essere-essere*. L'ultima metà è la mera negazione dell'essere-immagine, essere nell'immagine [151] e in quanto figurato; e la forma è *essere-principio*, assolutamente. Ambedue le metà fondamentali però si scindono di nuovo in due componenti. Per prima cosa consideriamo la metà fondamentale dell'essere... Principio di qualcosa che è nell'immagine – che è in essa, dunque nell'intuizione dell'immagine obiettivante senza essere immagine del principio – e precisamente [principio di qualcosa] che è contenuto, dato, nell'immagine mediatamente, poiché altrimenti l'altra metà non potrebbe essere affatto X. Dunque qualcosa che deve e può essere nell'immagine, l'immagine della X stessa in quanto immagine dell'essere assoluto. Principio dell'*unità*: dunque principio di entrambe le immagini, in un sol colpo. Benché non sia principio della seconda immagine nella realtà effettiva (sulla base di una legge che non ci è ancora accessibile), tuttavia lo è sicuramente nella possibilità. X è, in sé, benché non ancora in un'immagine compiuta, immagine dell'assoluto, e soltanto perché esso lo è in sé, X può dunque essere compreso nell'immagine, ma che lo sia in sé significa che X è dunque comprensibile nell'immagine. Quindi passiamo alla metà fondamentale dell'*immagine*; l'*immaginalità semplicemente* è immagine di se stessa e dunque si scinde. Ora, entrambe queste metà e le loro metà sono a loro volta collegate dalla terza o quinta componente, cioè dal fatto che X è compreso appunto in quanto immaginalità ed in quanto porta questo carattere... Ora, questo molteplice in unità è ciò che è posto mediante l'intelletto assoluto. L'analisi è portata a termine.

---

<sup>115</sup> *Reflexibilität.*

**Ottava lezione**  
**Venerdì, 12 febbraio 1813**

Osservazioni.

1) Che cosa abbiamo propriamente ottenuto? Tutta l'esistenza è stata assunta nell'unità dell'intelletto e spiegata a partire da esso, fino all'assoluto stesso; è stata assunta in un'immagine puramente formale: che cioè risiede nell'immagine della riflessione, secondo la quale X è la sua immagine, la più elevata e l'ultima dedotta. Abbiamo motivi per ben sperare. Certamente noi attendiamo ancora i frutti. In particolare – è divenuto chiaro che cosa sia l'*intuizione*, nella sua differenza dal concetto, e come entrambi siano in relazione e siano posti l'una attraverso l'altro. L'intelletto mediante il suo *principio*, si capisce, il principio di ciò che esso è da cima a fondo, cioè *dell'immagine*. Ora, qui subentra un termine nuovo, che potrebbe essere anch'esso nell'immagine. Ora, questo termine o non è nell'immagine: *intuizione*; oppure è nell'immagine: il principio dell'*immaginalità* di cui naturalmente l'intelletto è appunto il principio mediante se stesso. Il *concetto* è immagine assoluta dell'intelletto in rapporto alla sua propria essenza, immagine appunto dell'immaginalità. Entrambi assolutamente l'una presso l'altro, poiché l'immagine dell'immaginalità può essere soltanto nel riflesso di un'altra *immagine*, che è appunto immagine, e il principio della quale deve perciò restare immediatamente al di fuori dell'immagine.

2) La differenza di una precedente costruzione dell'intelletto dalla costruzione presente è già stata ricordata di passaggio. Adesso coglietela in modo determinato. Là il comprendere nella sua mera forma, vale a dire appunto *in quanto forma*; formante un qualcosa di presupposto [152] all'immagine. Qui nella sua assolutezza, in quanto ponente ed in quanto generante da sé ciò che va formato. Da ciò vennero le differenze che si sono mostrate nelle immagini da noi costruite. Perché? Prima doveva essere dimostrato l'assoluto scomporsi dell'intelletto in una forma duplice in generale, dell'essere e dell'immagine: mentre nella nostra costruzione doveva essere nuovamente conosciuta ed applicata. Attraverso le lezioni precedenti<sup>116</sup> voi siete abbastanza edotti sull'intero discorso da averlo nuovamente riconosciuto nella prima costruzione. La *forma dell'empiria*, in cui appunto l'immagine che risiede al fondamento è per eccellenza frantumata in *essere* e *immagine*: l'un l'altra assolutamente identici quanto al contenuto (nell'immagine dell'oggetto, l'immagine è come l'oggetto, ed entrambi sono nuovamente differenti in quanto immagine e oggetto).

<sup>116</sup> Fichte si riferisce ai corsi di Logica trascendentale del 1812.

Per contro, la costruzione attuale assomiglia al comprendere nel senso dell'intelligere<sup>117</sup>.

[La costruzione presente assomiglia al comprendere nel senso] del trovare un termine preesistente, per esempio un'apparizione Y in quanto immagine di un essere più elevato e recondito, dell'essere dell'apparizione in sé, come noi ci siamo espressi. Quindi questa allusione a due forme fondamentali del comprendere affatto differenti. Ora, tramite la prosecuzione della nostra ricerca, dovrà mostrarsi come nel comprendere riflettente o intelligere la stessa immagine X che in base alla nostra analisi precedente non è presupposta dall'intelletto assoluto, bensì è posta assolutamente da esso stesso nella forma interiore del comprendere, appaia in quanto posta e presente, e come possano entrambe coesistere in modo coerente; e come questa coesistenza possa essere forse nuovamente il punto di unione di entrambe le forme fondamentali dell'intelletto. Tutto questo conferma soltanto ciò che noi già sappiamo, cioè che noi non abbiamo ancora l'unità che cerchiamo, ma soltanto gli elementi di quella, che nelle due forme del comprendere sembrano due.

Queste forme accadono separatamente; e il *loro* punto di unità potrebbe essere l'unità da noi ambita. Questo non è che un cenno. Continuiamo intanto disinvolti nella nostra costruzione provvisoria, come ci permette di fare la connessione appena stabilita.

Nuova ricerca. Oggi di certo possiamo soltanto iniziarla e prepararla.

Finora, noi abbiamo effettivamente *costruito*, pensato in modo autoattivo, ci siamo posti un compito. D'altronde, ci siamo sempre espressi così. Adesso riflettiamo, meditiamo: non dobbiamo essere attivi, bensì dobbiamo abbandonarci a qualcosa, che si farà per noi nell'immagine.

Dato che noi comprendiamo per eccellenza a priori, geneticamente, così è ben chiaro che non rimarremo presso questa visione fattuale, ma che dovremo di nuovo assumere anche questa in un'intellegione genetica, che ciò è dunque solamente un passaggio, e il nostro intero lavoro provvisorio mantiene il suo carattere fondamentale di costruzione. È la terza posizione del ragionamento.

[153] Noi abbiamo posto l'intelletto *assolutamente*: in quanto esistenza unica e prima, senza alcun presupposto. Ora, ciò è vero di fatto, e possiamo ammetterlo in tutta serietà, così il nostro porre non è fondamento di quello [dell'intelletto assoluto], giacché questo [l'intelletto] allora non sarebbe assoluto, bensì, al contrario, lo *sarebbe* il nostro porre nella riflessione che adesso noi stessi assumiamo, [mentre] è [l'intelletto assoluto],

---

<sup>117</sup> *Intelligiren.*

poiché è quel primo essere, fondamento di tutto l'altro essere, fondamento stesso di questo porre. Pertanto, comprendendo questo porre stesso, come stiamo facendo, si trova che esso è un *porsi* dell'intelletto assoluto *in noi*, come pare, e quest'ultima parvenza potrebbe ben restare ancora non spiegata tramite la nostra intera operazione attuale. In breve; il nostro porre dell'intelletto assoluto è un *porsi* di quello [l'intelletto] stesso; le cose stanno così, come è vero che abbiamo pensato ciò che abbiamo pensato, e non vogliamo impigliarci in contraddizione con noi stessi. Ciò che sarebbe il primo elemento.

Questo porre (o, meglio, giacché dobbiamo necessariamente lasciare l'io, in relazione a ciò che così appare un porre) questo essere-posto è ora una mera immagine, *riflesso passivo*: perciò esso ha depresso l'intelletto, in quanto assoluto, anche interiormente, vale a dire in quanto è ciò che è assolutamente mediante se stesso: attraverso l'immagine, dunque, l'intelletto assoluto non è proprio nulla.

Noi qui non possiamo ancora risolvere il modo in cui questa immagine appare come principiato di un *Noi* che qui si inserisce e si pone in modo sorprendente: ma il modo in cui non si mostra in quanto principiato dell'*intelletto assoluto* è già stato risolto da quanto precede. Anche in questo secondo modo sarebbe principio mediante il suo essere assoluto; ma che sia principio mediante il suo essere significa appunto: un'immagine di questo essere-principio non è possibile, nell'essere esso è affatto invisibile.

E così, quindi, sarebbe con ciò ulteriormente determinata in primo luogo l'immagine dell'intelletto assoluto, che noi abbiamo prospettato sopra. Avevamo detto che è principio di un'immagine X in un modo assolutamente invisibile. Immagine X che è comprensibile in quanto immagine dell'essere assoluto. Adesso: l'intelletto è appunto principio di un'immagine di se stesso in generale esattamente allo stesso modo.

Di un'immagine in generale, di sé. Cosa risiede in questa immagine? Ciò che là era senza-immagine: l'interiore, l'*essere-principio*. Per voler comprendere, ma non in un'immagine particolare. Là: nell'immagine, dappertutto il principiato. Come si è mostrato. Noi abbiamo sempre aggiunto il principio; perché noi eravamo questa immagine del principio. Così l'intelletto assoluto: al di fuori della scissione del suo principiato in immagine ed essere: si scinde ancora una volta, nella sua legalità, in quanto assolutamente essente, in quanto sostanza e principio assoluto, in immagine ed essere.

[154] In quanto *principio*: esso per prima cosa arriva così per mezzo di ciò nell'immagine. Questa immagine la crea esso stesso, prima di ogni sua esteriorizzazione, puramente a partire da se stesso, nell'immagine.

Anch'essa è quindi assoluta, nonostante essa – in relazione ai principati assoluti – si ponga in quanto riflesso. L'intelletto in questa maniera è assoluto da un duplice punto di vista: il suo essere assoluto stesso, come era da aspettarsi, si scinde. Nell'unità di questa scissione noi avremmo allora innanzi tutto l'intelletto assoluto.

**Nona lezione**  
***Lunedì, 15 febbraio 1813***

Il nostro figurare dell'intelletto assoluto è in se stesso un raffigurare di esso medesimo. Il contenuto effettivo e il nuovo prodotto è: [l'intelletto] in quanto principio: il quale essere-principio rimaneva nascosto interamente in quell'essere-immagine descritto prima, e all'esterno dell'immagine. Per capire se nell'ammettere tutto questo abbiamo ragione, bisogna notoriamente aspettare ancora.

Ora, occorre capire esattamente quanto segue: non arrestarsi a come tutto ciò si offre dapprima al pensare superficiale (al riguardo, però, noi siamo certamente già avvertiti con il nostro corso), pensare superficiale per cui l'intelletto obiettivamente assoluto, dopo che è, si raffigura anche, fra le altre cose; "accidentaliter", così che esso potrebbe anche essere obiettivamente senza raffigurarsi in un'immagine, però ora, per *questa volta*, lo fa: per cui insomma l'essere obiettivo sarebbe indipendente dall'immagine, e viceversa: bensì capire che entrambi sono per eccellenza l'uno presso l'altro.

Ma allora, come dobbiamo pensarlo? Risposta. L'intelletto nel senso più elevato, che è veramente assoluto soltanto nell'unità sintetica, è principio di un'immagine del suo essere-principio. Perciò [occorre] pensarlo come principio dell'immagine assoluta dell'essere-*principio* di se stesso.

1) L'essere-principio, in quanto tale, è solo in questa immagine, nel riflesso, giacché in ciò che abbiamo finora denominato reale e obiettivo essere-principio rimane nascosto.

Ma le immagini, che risiedono in questo riflesso, sono almeno principate soltanto nella relazione ad un principio, perciò esse sono ciò anche solo in quest'ultima immagine. E dunque così l'intero essere-principio reale appare di certo dischiudersi in quest'ultima relazione tra immagine ed essere, figurato esclusivamente in essa. Perciò abbiamo afferrato con acutezza.

2) Rimane il resto; che questi principati, le immagini qui poste, sono figurate appunto in quanto immagini essenti, nella forma dell'intuizione o nella forma dell'essere; e che l'intelletto, mediante il suo essere-immagine dell'essere-principio, non si pone in quanto lui stesso principio, bensì in

quanto mero riflesso dell'essere-principio presente senza di lui. Quindi così: l'essere-principio, cioè, con tutto ciò che è nuovamente posto attraverso di esso, è assolutamente solo nell'immagine: questa immagine, però, è effettivamente immagine di un essere-principio a partire da sé, mediante sé, da sé; perciò essa si riconosce, nel caso in cui essa si conoscesse, non in quanto principio essa stessa, bensì in quanto mero riflesso passivo di quell'essere-principio.

[155] Intelletto assoluto = immagine di se stesso, in quanto immagine *del principio assoluto*: quest'ultimo si comprende nei limiti della sua essenza.

Così l'intelletto è scisso in *immagine* ed *essere*, oltre e presso il suo *essere-principio*, il quale fatto 1) potrebbe ben essere una scissione nell'[intelletto] assoluto, nella misura in cui con "principio" è ben inteso qualcosa di notevole, ovverosia addirittura il principio del suo essere, 2) una vera scissione, nella misura in cui di fatto nell'immagine risiede qualcosa, che però risiede solo in essa, cioè la *principialità*, la quale pure non è un'immagine, e nella misura in cui nell'essere si trova qualcosa che non può affatto essere nell'immagine, rinunciando all'immagine, donandosi solo per il riflesso passivo: l'essere-principio effettivo.

Noi siamo arrivati a questo punto nell'elevazione sintetica attraverso la riflessione su quanto appena intrapreso. Il punto è infinitamente importante, e da questo mi prometto di introdurvi in una chiarezza ancora mai diffusa sulla dottrina della scienza. Perciò, (appunto per volere la chiarezza, dato che il metodo della costruzione del punto di unità è ancora libero) lo abbiamo dedotto attraverso l'analisi del nostro proprio compito, della dottrina della scienza.

1) Comprendere assolutamente l'intelletto stesso. Ora, dato che l'intelletto è tutta l'esistenza; e la dottrina della scienza desidera senza dubbio l'esistenza, allora essa stessa è l'*intelletto*. Noi così vogliamo essere e diventare il comprendere dell'intelletto nella sua assolutezza. In noi l'intelletto deve assolutamente comprendersi. Perciò soprattutto: l'intelletto stesso deve assolutamente comprendersi.

(Lo presupponiamo come possibile: ma dobbiamo attendere. La prova della possibilità noi possiamo offrirla solo in modo fattuale).

Tuttavia, come potrebbe accadere un tale comprendere dell'intelletto assoluto? 2) Per prima cosa in maniera negativa. Non ci è permesso di presupporre alcun essere; poiché questo essere non sarebbe altro che un'immagine dell'intuizione generata attraverso l'essere già presupposto dell'intelletto; noi perciò così non avremmo colto l'intelletto nella sua assolutezza, bensì in una qualche determinazione dataci e da noi presupposta.

Nell'intelletto a tutto l'essere corrisponde anche un'immagine, che noi così non avremmo colto. Altrettanto minimamente ci è permesso di partire da una qualche immagine: poiché a questa corrisponde un essere, che così non sarebbe colto insieme con quella. È *da comprendere* così: non ci è permesso di partire dall'immagine e dall'essere, laddove l'un termine *pone l'altro* e laddove appunto l'intelletto si dimostra attraverso la loro giustapposizione. [156] Ora, queste sono immagini dell'intuizione, vale a dire tali che il loro principio è l'intelletto attraverso il suo semplice essere, senza alcuna immagine dell'essere-principio, dunque nel suo essere invisibile, il quale appunto è un essere-principio. In tutte queste immagini dell'intuizione l'intelletto non è colto assolutamente. Esso sarebbe colto assolutamente solo in un'immagine dell'indicato essere-*principio*, della qual cosa appunto non deve esserci immediatamente alcuna immagine, in base alla nostra affermazione finora avanzata. (Presso la quale affermazione si può ben rimanere, nella misura in cui l'immagine da noi postulata non necessita di essere un'immagine dell'essere-principio, bensì forse soltanto un'immagine dell'immagine dello stesso [essere-principio], un'immagine mediata). Un'immagine del *denominato* essere-principio; vale a dire dell'*essere-principio dell'intuizione*, la più palpabile che noi conosciamo: essere-principio *dell'immagine determinata*; dell'immagine che più è, in quanto mera immagine del carattere di immagine, o concetto puro<sup>118</sup>.

[Concepire l'intelletto] in un'immagine di questo essere-principio. Beninteso, poiché tutto dipende da ciò – essa [immagine] non sarebbe lei stessa *intuizione* di questo essere-principio: poiché se lo fosse l'intelletto sarebbe allora già divenuto principio di questa intuizione del suo determinato essere-principio, e noi ci contraddiremmo direttamente affermando così di averlo colto assolutamente: bensì in un *semplice concetto* di questo essere-principio, nel quale un essere-principio intuibile dell'intelletto non solo non sarebbe posto, ma sarebbe espressamente negato. Dovrebbe essere necessariamente così.

Ora, un tale comprendere, se un tale si dovesse provare nei fatti in quanto possibile, (notate anche ciò, poiché questo è il nostro compito, di comprendere l'intelletto assoluto) sarebbe l'*intelletto assoluto*: l'intelletto assoluto è perciò il *comprender-si di esso stesso in quanto assoluto*. Non un qualche essere assoluto, nel qual caso esso cesserebbe di essere intelletto e sarebbe Dio, bensì appunto un *comprendere assoluto* – giacché nient'altro c'è e può entrare in lui – di se stesso.

---

<sup>118</sup> *Reiner Begriff*.

**Decima lezione**  
**Lunedì, 15 febbraio 1813**

3) In maniera positiva. Si domanda solo come sia possibile un tale concetto dell'intelletto di se stesso, in quanto assoluto principio dell'intuizione. (Non trascurate la differenza ancora mai istituita così acutamente tra il *principio effettivo* = principio dell'intuizione, di un'immagine determinata, e l'immagine di questo principio = concetto).

a) L'immagine conduce con sé per eccellenza l'immagine della sua immaginalità. Posta una qualche immagine, che può essere un'intuizione e deve ben esserlo, è posta attraverso il suo essere [157] l'altra immagine, che essa è immagine, e questa immagine è il concetto, il concetto assoluto<sup>119</sup>. Così è assolutamente, in ciò consiste l'interna forma dell'essenza dell'intelletto. Così abbiamo compreso sopra.

b) L'intelletto comprende se stesso nella sua essenza: esso comprende perciò quanto detto sopra: ha un'immagine di sé ed è un'immagine, che è questa conseguenza del concetto in virtù dell'essere-immagine; l'assoluto essere-posto di quella. Il mediente<sup>120</sup> reciproco. È così: l'intelletto *comprende se stesso*, è immagine di se stesso: e qui cioè nel concetto puro, quindi [immagine] della sua essenza: scinde questa essenza nella duplicità dell'immagine e dell'essere. Ora, esso è questo mediente dell'intuizione e del concetto: è perciò anche immagine di se stesso. Obiettivamente il concetto assoluto è immagine dell'immaginalità; il concetto assoluto della riflessione (come possiamo ben denominarlo per adesso) è l'immagine di questo rapporto: il mediente di entrambi, la loro vivente connessione.

Così segue dal nostro presupposto. Abbiamo immediatamente in mano la prova fattuale che è così. Noi stessi siamo nel nostro essere presente l'assoluto comprendersi dell'intelletto. Ma noi l'abbiamo concepito già prima e qui, in quanto assoluta identità dell'immagine e dell'immagine dell'immagine; e così esso si concepisce in tal modo.

c) Ora, questo intelletto che si concepisce così si pone inoltre in altro, al di sopra dell'immagine indicata si pone anche un'immagine di sé in quanto possibile principio di intuizione. Innanzi tutto: lui sarebbe questa seconda immagine di se stesso così puramente e assolutamente quanto la prima immagine, e questo essere-immagine co-apparterrebbe alla sua essenza assoluta.

<sup>119</sup> Nota di Fichte: «Notate questa espressione della legge, il mediente della conseguenza: e cioè la reciprocità del mediente; a partire dall'essere-immagine (nell'intuizione) il concetto. A partire dal concetto, l'essere-immagine».

<sup>120</sup> *Durch*.

Esso non diventerebbe, bensì sarebbe questa immagine; così come esso non diviene immagine *dell'immaginalità* e immagine di sé in quanto tale immagine, bensì appunto lo è per eccellenza attraverso il suo essere. È posto così: poiché, anche attraverso i membri precedenti della prova, in ciò è posta l'essenza dell'assoluto comprendersi. Che noi del resto non possiamo mettere in evidenza questa seconda immagine appunto in maniera così fattuale quanto la prima, ciò ha le sue buone ragioni, che si determineranno a suo tempo. Quindi, [l'intelletto è] immagine di sé in quanto principio *possibile* [di intuizioni]. Poiché questa immagine è il concetto puro, allo stesso modo della prima, vale dire semplice immagine di essenza dell'intelletto, senza alcuna espressione di un essere dato. Poiché deve essere l'ultimo, così l'intelletto dovrebbe necessariamente essere diventato principio di questa stessa: esso non sarebbe perciò meramente figurato in quanto principio, come richiesto, bensì al contempo in quanto principiato. Detto concisamente e bene: non si tratta che dell'*essenza* e dell'immagine pura; il discorso non tratta proprio dell'intuizione. (È sommamente significativo affinché rimanga l'acutezza della differenza, che abbiamo guadagnato).

[158] d) Ora la questione fondamentale. In essa appunto c'è la profondità della chiarezza. Cosa seguirà da questa intellesione? L'intelletto è nella sua immagine la conseguenza assoluta, e per così dire ciò che aggiunge il concetto dell'immaginalità all'immagine essente. Esso stesso è nell'immagine stessa principio assoluto di tutta l'intuizione, e non c'è nessun altro principio al di fuori di lui. Così all'intuizione, di cui esso è principio, si accompagnerà immediatamente il concetto, in conseguenza dell'essere identico [dell'intuizione e del concetto]: essa sarà *compresa* in quanto *immagine* e sarà intuita e vista. L'intelletto nella prima maniera è l'assoluto *concetto* di tutte le immagini. Lasciate essere le immagini al di fuori di lui; come devono venire nel suo concetto? Ma no, esse non sono al di fuori di lui, bensì esso stesso nell'immediata auto-intuizione è il loro principio. Delle stesse immagini. Principio dell'immagine X. Questa gli è accessibile? Sì, in quanto suo principiato. Nessuno iato. Quindi anche concepibile.

e) Per essere ancora più chiari. *Concetto di essenza* dell'intelletto, che l'intelletto ha di sé, che è appunto assoluto, e che non accompagna affatto l'intuizione di un qualche essere fattuale. Perciò nella prima metà; l'intelletto non è una qualche immagine dell'immaginalità in una qualche intuizione: bensì è solo immagine di se stesso in quanto immagine di tutta l'immaginalità in modo incondizionato; ciò che in relazione alla fattualità si lascia esprimere così: se una qualche intuizione = X fosse data, allora sarebbe immagine dell'immaginalità in X. Nella seconda metà: l'intelletto

non è principio di una qualche intuizione = X, ma, per esserlo, risiede soltanto nell'immagine della sua essenza: *può* esserlo. Se lo è o non lo è: qui il discorso non se ne occupa. Ma se esso lo è, in modo affatto assoluto, e così in modo immediatamente invisibile, allora un'immagine sarà concepita in quanto tale: e giacché l'intelletto è per eccellenza concepito in quanto principio di tutte le immagini, esso sarà *concepito* in quanto principio anche di questa immagine. (Ciò che era impossibile nell'intuizione immediata, perché appunto l'intuizione era immediata, sarà sostituito attraverso il concetto che frattanto subentra).

f) L'intero concetto qui descritto figura perciò ciò che seguirà necessariamente in un caso, in base alla sua mera possibilità, che l'intelletto cioè sia principio. Il concetto perciò è meramente l'espressione della legge, o l'immagine della legge: e ciò è per eccellenza in base al nostro presupposto: così l'immagine della legge è per eccellenza; e l'intelletto assoluto è immagine della sua legge.

[159] g) E ciò ci porta quindi ad una deduzione della prova, che non è intrapresa per la prova stessa, come per amore di quella, ma per ciò che attraverso questa c'è da imparare.

Io dico: noi l'abbiamo fatto proprio bene, abbiamo portato a compimento l'intelletto assoluto e l'abbiamo collocato correttamente: precetto: l'assoluto comprendere è essere immagine di se stesso, in quanto principio assoluto, sotto leggi.

Innanzitutto, *comprendere* significa intrinsecamente figurare in quanto immagine: l'immagine assoluta sarebbe perciò quella che è immediatamente comprensibile (veicola l'immagine della sua immaginalità *attraverso se stessa*). Una tale immagine è ora immagine di una legge del figurare assoluto.

Prova: poiché è legge *del figurare assoluto*; allora afferra questo stesso nel suo essere e sul fatto [del suo compiersi]; e si imprime ora nell'immagine che si accompagna in base a lei – ma essa non è un'immagine particolare. Possiamo anche esprimerci così: è legge del figurare assoluto, così non vi è alcun figurare al di là di questo stesso; nessun figurare di cui essa non sia immediatamente la legge.

Ora, [se] pure essa è nell'immagine, allora una tale immagine non è certo alcun essere. Essa è comprensibile attraverso di sé in quanto semplice immagine, al di fuori del suo essere e contrapposta al suo essere. Ciò che sarebbe il primo punto.

Inoltre: un'immagine pone tuttavia un essere. Ora questo sarebbe posto assolutamente, cosicché ci sarebbe uno iato (come nell'intuizione), quindi rimarrebbe qualcosa di incompreso, qualcosa che non si dischiuderebbe nell'immagine, qualcosa che non sarebbe completamente immagine.

Allora, anche questo porre deve necessariamente essere completamente nell'immagine. È difatti l'essere separato dalla legge, il *figurare*: ma nei fatti questo non è senza la legge: quindi non è per nulla figurato nell'essere, bensì in un'immagine. In questa mera *potenza*: appunto [potenza] di essere, sotto la legge, ciò che seguirà.

Legge e potenza sono immagini pure; la prima in base al contenuto, la seconda in base alla forma. L'abbiamo mostrato spesso. All'inverso, immagini pure sono questa [legge e questa potenza].

*Concetto puro*. Un'immagine, che si pone immediatamente in quanto immagine.

*Essenza*: l'essere figurato attraverso l'immagine della sua legge. Nessuna immagine della legge, ad eccezione [della legge] di un principio assolutamente formante; [della legge] dell'intelletto: così, anche nessun concetto di essenza, ad eccezione di questo. Il concetto assoluto pone l'intelletto: perché non può andare a nient'altro. Se noi abbiamo soltanto il concetto puro, allora abbiamo anche l'intelletto.

Ciò è il concetto puro. Ora, come avviene l'applicazione di questo concetto puro, la sussunzione? Rendiamo più comprensibile quanto detto sopra. L'intelletto non si pone proprio nell'immagine compiuta in quanto comprendente una qualche immagine in quanto immagine, giacché una tale immagine non c'è: esso non si intuisce per nulla, bensì pensa la sua [160] essenza, vale a dire la sua legge.

Se si deve venire all'intuizione, allora l'intelletto stesso dovrebbe assolutamente divenire principio di un'immagine. Non appena fosse ciò, sorgerebbe per lui un'immagine dell'immaginalità di questa immagine, insieme all'immagine, che pertanto sarebbe principio della stessa; sorgerebbe, diverrebbe per lui, in base alla legge fondamentale del suo essere. I concetti puri sono soltanto leggi dell'essere all'interno dell'intuizione di sé; e dunque si potrebbe ben dire correttamente dell'intuizione di se stessa. *Sussumere* = essere nell'intuizione in base alle leggi concepibili dell'essere.

### Undicesima lezione Martedì, 16 febbraio 1813

Un'osservazione generale. Soltanto immagine: pure, noi la dividiamo in un molteplice svariato e infinito. [Dove risiede tale molteplice?] Nelle relazioni di queste immagini le une alle altre. Immagine dell'immagine. Queste relazioni [si esplicano] in base a regole: in classi e specie, e tutto ne dipenderà. Lavoriamo a questo: ciò che appunto deve necessariamente

risiedere nel nostro punto di unità: l'intellezione dell'unità e della molteplicità delle immagini. Finora abbiamo differenziato il concetto e l'intuizione – e abbiamo posto l'intelletto stesso, in quanto unità assoluta di entrambi: il mediante di entrambi.

Nella nostra propria anima è esposto l'intelletto assoluto, il comprendere di se stesso, in quanto principio assoluto.

È la mera immagine della legalità; senza alcun comprendere accompagnante effettivamente in base alla legge, come ho mostrato. [La legge] del comprendere, intendo, se la sua condizione è data, vale a dire se il principio si esteriorizza, allora il principiato sarà necessariamente compreso in base alla legge in quanto immagine. Immagine dell'immagine, appunto concetto, ed essere una tale immagine = comprendere.

= Essere nell'immagine, senza alcun essere effettivo, riflessibilità, comprensibilità. Noi abbiamo posto l'intelletto assoluto in quanto una tale cosa = così l'intelletto assoluto ha appunto posto se stesso nella nostra esposizione fattuale. Certamente ci siamo sollevati di nuove oltre questa esposizione, e ci solleviamo oltre in questo istante attraverso una nuova riflessione. Tuttavia, in base alla libertà, che è qui in atto, vogliamo lasciare ciò e mandare avanti quella esposizione fino ad un punto certo. Essa è immagine della legalità di un comprendere effettivo, nel caso si arrivasse ad un tale comprendere. Questo è il carattere [di questa esposizione]. Ora, noi vogliamo di nuovo effettuare fino ad un punto certo questa immagine della legalità. Così, questa è precisamente la nostra prossima occupazione.

1) Posto che l'intelletto divenga di fatto principio vivente, allora si dischiuderà un'intuizione X e questa sarà per eccellenza concepita in quanto immagine che consegue all'essenza dell'intelletto. [161] Fino a qui è tutto chiaro. La prova arriva fin qui e non va affatto oltre: X figurata in quanto immagine; l'intelletto sarà il concetto di X e così l'intuizione di questa stessa: e con ciò tutto l'essere, che quindi è, sarà dischiuso e conchiuso. La legge non è proprio più visibile, o nell'immagine, ma fuori dell'immagine e *determinazione* dell'immagine. Così anche l'intelletto stesso si perde *nell'immagine*; giacché questo è, come abbiamo visto, unicamente l'immagine del suo proprio vedere, sotto la legge altrettanto esposta nell'immagine.

Esso è qui formato e sommerso nella sua forma, come lo era nella nostra immagine costruita per prima.

È così, e che voi lo comprendiate con acutezza, è il primo punto.

Deve allora non essere così? Innanzi tutto, e in quanto considerazione introduttiva: a partire dal concetto dell'immagine deve anche poter essere compreso in maniera mediata che l'intelletto è principio di quella immagine stessa, come abbiamo detto di certo soltanto in maniera provvisoria e

per presentimento, più a partire dalla nostra conoscenza della connessione che a partire da una qualche deduzione determinata. Ciò è compreso, significa che l'immagine rimanente dell'intelletto è, a partire da questo concetto, nuovamente figurata e progressivamente determinata attraverso un'aggiunta immaginale. Ma ciò non è per nulla possibile, se accanto a questo concetto appunto non è e non perdura un'immagine rimanente dell'intelletto; se allora essa è sommersa e scomparsa, come noi diciamo (ciò per il chiarimento).

Quindi, e questa è l'acuta prova effettiva, prova che è stata soltanto preparata attraverso quanto finora esposto. Non abbiamo dunque detto che l'assoluto essere dell'intelletto è che esso si *comprende in quanto* principio? Non che esso si comprende in generale, bensì che il suo comprendere e l'immagine, qualunque immagine possa risiedere in questo, siano accompagnati dall'immagine: "io sono il principio che comprende in questa immagine". Ora, se lo diciamo davvero seriamente allora non dobbiamo mai permettere che questa immagine si annienti, ma dobbiamo porre questa immagine in quanto ciò che assolutamente dura ed è indistruttibile in tutte le altre determinazioni del comprendere. Noi dobbiamo necessariamente porla così, in maniera conseguente: vale a dire l'intelletto assoluto la pone appunto così nel puro concetto della sua essenza.

2) Le conseguenze sono facili e se noi avanziamo si presentano da sé. Ma ciò che importa è il comprendere della prova parimenti acuta. Il *nervus* risiede in ciò: è l'indistruttibile forma dell'intelletto, che esso si comprende in quanto principio in ogni sua determinazione. E questo, che esso si comprenda, è il suo assoluto concetto di essenza di se stesso, che non *diviene*, ma è.

Il risultato. Il nostro stabilito concetto di essenza dell'intelletto di sé è appreso in maniera incompleta, e deve necessariamente essere pensato attraverso un nuovo elemento aggiunto. L'intelletto si comprende per eccellenza non soltanto in quanto principio dell'intuizione, bensì [162] anche del concepire.

a) Si comprende propriamente da sé e noi avremmo potuto dire subito in virtù del mero concetto. Esso si comprende in quanto un intelletto, che là è principio *di se stesso*, appunto nell'intelletto: ma l'intelletto è per eccellenza la duplicità di essere ed immagine: dell'intuizione e del concetto.

b) [Esplicitiamo] il senso [di quanto dichiarato]: è la legge del suo essere, che esso divenga – divenga, giacché esso è concepito in quanto principio – immagine del carattere di immagine, nel caso sia un'intuizione; [la legge del suo essere] però non è solo questo, bensì anche che esso [divenga] al tempo immagine di se stesso, in quanto essente questa immagine. Il concetto, il

quale sorge in base alla legge formale dell'intelletto nel caso in cui un'intuizione sia data, non è, come prima, un concetto semplice, bensì uno duplice, che si relaziona a se stesso, un concetto obiettivo, la prima componente, un concetto di riflessione<sup>121</sup>, la seconda componente: io concepisco, che essa è immagine; che si concepisce in quanto ciò che concepisce.

c) Ora, nel caso in cui un'intuizione X sia data: cosa accadrà assolutamente? Risposta. L'intelletto si trasformerà in un'immagine di sé in quanto concepisce questa X come principio dell'intuizione: ma esso pure si concepisce: e [per concepirsi in quanto principio] esso avrebbe bisogno soltanto della legge di una determinazione progressiva di questa immagine di sé, legge che certamente ancora non ci è nota.

3) [L'intelletto] si concepisce in quanto principio dell'intuizione e del concepire di questa stessa, in quanto assoluto *divenire intelletto* attraverso se stesso, per eccellenza. Rendiamoci completamente chiaro l'ultimo elemento, quello nuovo. Abbiamo detto [che l'intelletto si concepisce in quanto] *principio* del concepire, per avere per il momento solo un concetto solido! Ora, esaminato più da vicino! È interamente adeguato? L'intelletto è quindi principio del suo concepire? Così abbiamo concepito la questione. Appena si dà l'intuizione, il concetto si fa nella sua duplicità con assoluta necessità in base alla legge: l'intelletto non si fa in quello stesso, bensì esso *diviene* quello stesso; esso non è principio, bensì *oggetto passivo* di una trasformazione attraverso una legge che ordina con necessità. Ora, esso è appunto per eccellenza e così è figurato nel suo concetto di essenza. Abbiamo a disposizione una qualche espressione nota per questa forma di immagine? Sì: io dico *sostanza*; e ciò che esso diviene senza alcun suo intervento è il suo accidente. L'intelletto è nel suo concetto di essenza sostanza (vale a dire, del concepire), la quale è principio dell'intuizione. Sostanza, immagine di un essere meramente formale con l'assoluta possibilità di un divenire; di un divenire mediante sé. L'immagine del divenire è immagine di un essere figurato unicamente mediante il suo principio: immagine in seguito rimossa, se rimossa l'immagine del principio.

### Dodicesima lezione Martedì, 16 febbraio 1813

[163] *Corollari*. Nel concetto di essenza tutto l'essere è figurato in quanto un divenire possibile, in parte attraverso l'intelletto in quanto

<sup>121</sup> *Reflexionsbegriff*.

principio, in parte attraverso la legge che per eccellenza afferra e fa esso stesso [l'intelletto]. (Che l'intelletto possa avere una legge anche nell'intuizione, lasciamolo per il momento da parte, e facciamo attenzione soltanto alla legge del comprendere). [Nel concetto di essenza tutto l'essere] è figurato in quanto accidente dell'intelletto; giacché la sua stessa intuizione X è nel concetto, ed è intuita a partire dal concetto. Il concetto Io non è però nient'altro che la *concepibilità* del divenuto in quanto tale.

4) Excursus. Descrivendo l'immagine della principialità, della sostanza, dell'accidente e del divenire, ho descritto immagini del genere che si sono chiamate schemi. Poiché ci importa proprio effettivamente di differenziare i generi delle immagini e di coglierli in una sistematica prospettiva di insieme, così dovrà necessariamente essere molto istruttivo renderci edotti circa lo schematismo in generale e le sue leggi – circa lo schematismo, in quanto un particolare procedere dell'intelletto.

L'intelletto è attraverso il suo *essere* assoluto – essere, dico – principio di un'immagine = X. Questa è immagine dell'essere assoluto medesimo; e questa, nel caso in cui si dovesse giungere in generale ad essa nell'effettività, non vogliamo chiamarla schema.

Inoltre: non appena l'intelletto è in generale, esso è *immagine di un'immagine*; giacché soltanto questa è quel che attraverso di lui è assolutamente comprensibile e compreso.

Ma la sola cosa di cui l'intelletto possa essere immagine in questo essere assoluto è una legge, perché unicamente l'immagine di una legge si pone per eccellenza in quanto immagine. Legge di un figurare assoluto. Questi concetti assoluti, in quanto concetti che esprimono la pura essenza interiore dell'intelletto, noi non li possiamo ancora chiamare schemi.

Inoltre: l'intelletto concepisce se stesso in quanto immagine assoluta dell'immagine, quindi *mediante, identità*. Legame. Che cos'è questo? Io dico: qui si inaugura lo schematismo; questa identità è il primo schema. Pertanto fate attenzione, poiché qui devono necessariamente risiedere le leggi dello schematismo.

Perché *esso concepisce* se stesso? Perché si scinde in immagine ed *essere*. Questo concetto di sé è una delle metà dell'essere; la conformità a concetto nella *forma dell'intuizione*: nella forma dell'essere dell'immagine. Cos'è [il concetto]? *Legge* dell'identità dell'intuizione e del concetto! Se voi lo ponete nel caso [di un'intuizione X], allora il concetto di tale [X] coinciderà per eccellenza con X, senza nulla che risieda nel mezzo. Ora, da dove viene qui questo qualcosa che risiede nel mezzo, questa *identità* espressa, questo legame? Risposta. Perché la legge stessa [dell'identità] puramente ed in sé entra nella forma dell'intuizione, e così assume l'*essere* dell'intuizione.

Ora, questo [164] essere della forma dell'intuizione è la materia schematica, che qui può essere assunta soltanto da una legge. Perciò attraverso la scissione dell'intelletto sorge assolutamente uno schema in se stesso, immagine ed essere; quindi altrettanto in base ad una legge. Ma uno schema è la legge stessa nell'essere dell'immagine o nella forma dell'intuizione.

(Nella *forma* dell'intuizione, dico; non una qualche vera intuizione, lungi da ciò: simile [intuizione cui mi riferisco] è finora ancora e sempre unicamente la X sconosciuta. Finora abbiamo a che fare con un vuoto concetto. Cioè il concetto è espressione della legge, come dimostrato. Ma questa espressione procede da sé in base alla sua legge formale, scindendo in immagine (*in base* alla legge) ed *essere*: la legge. Ambedue le metà, ora, si fondono completamente l'una nell'altra, e non sono affatto differenti, tranne che attraverso queste forme, come abbiamo scoperto anche sopra; tuttavia ciò funziona in ben altro modo nel caso della relazione fra l'immagine (o il concetto) e una vera intuizione X).

Perciò, uno schema è affatto concepibile e da costruire, poiché non è nient'altro che la sedimentazione del costruire nella forma dell'essere, nella forma dell'immagine.

*Consequenze.*

1) Comprendere l'intelletto vuol dire concepirlo nella sua legalità. Perciò figurare le sue leggi. L'intelletto assoluto, perciò, come attraverso noi stessi lo esponiamo (detratta la principialità, che abbiamo detratto sopra) e lo schematismo sono interamente la stessa cosa. Lo schematismo inizia dalla scissione in immagine ed essere, dunque dalla riflessione. Riflessibilità e schematismo, interamente la stessa cosa.

2) *L'intelletto deve*<sup>122</sup> affatto *comprendersi*. Esso è riflessibilità, e non si dà nulla in lui che non sia riflessibile: così possiamo schematizzare il sistema della sua intera legalità, della sua forma interiore. Così difatti vogliamo. Questo schematismo portato a compimento è la dottrina della scienza, e noi, purché il nostro presupposto venga ammesso come di certo corretto, avremmo per ciò già conosciuta, dimostrata e dedotta questa dottrina della scienza, conformemente alla nostra promessa. In ogni caso, il luogo della dimostrazione è stato dimostrato.

Da questa postazione è davvero chiaro: l'intelletto = figurare in base alla legge che esso ha di sé e che è la radice del suo essere; l'intelletto dell'intelletto, perciò, in quanto alienazione di sé dell'intelletto, [consiste nel] *figurare del figurare* in base alla legge: allora non il figurare in base alla legge

<sup>122</sup> *Soll.*

stessa, bensì soltanto in base alla sua [della legge] forma immaginale. Ciò è l'*immagine* in quanto prima metà. Come risulta essere la seconda metà?

Descrizione della linea con le [165] impronte... Ora, queste impronte sono appunto la seconda metà, la veduta e la visione di questa immagine nell'essere. Ora, cosa risiederà in questa seconda metà in quanto appunto immagine in base *alla quale* quella prima metà è figurata? Ciò che vi risiede è pertanto l'essere, le impronte, la concrezione del figurare in generale: e ciò è per eccellenza in ogni schema; la materia assolutamente Una e che rimane uguale a sé di tutto lo schematismo. Questa materia, però, è formata così, vale a dire come nel figurare, in quanto la prima metà, il figurare costruisce se stesso. Perciò questa materia è formabile nella sua unità in base ad ogni maniera in quanto il figurare stesso è possibile. Nell'esempio di sopra. Nell'unità effettiva della legge due immagini sono per eccellenza congiunte l'una con l'altra nell'unità organica dell'essere-immagine. Nello schema è intervenuto l'elemento di mezzo; l'espressione "*il fatto che*" diventa un "*mediante*" reciproco: questa è la forma dello *scambio*.

Osserviamo più in là: l'intelletto si concepisce in quanto *principio*. Quest'ultimo è uno schema. L'espressione della legge nella forma assoluta in quanto fondamento affermativo e ponente di un essere. Unito con la materia in generale, in quanto *forza* tuttavia nella mera immagine, quindi senza alcuna esteriorizzazione della forza.

[L'intelletto si concepisce poi] in quanto sostanza; vale a dire in quanto figurabile attraverso la legge, in quanto forza, ma ancora affatto non figurata, mera materia – vale a dire la generale *materia dell'immagine*, con l'aggiunta seguente, in quanto figurabile attraverso la legge che vi si riferisce. Pura sostanza, senza alcun accidente: unicamente le immagini della figurabilità e formabilità, ora le possibili forme che possono procedere là all'infinito, gli accidenti. Da cogliere così. (Abitualmente tutti questi concetti non sono colti acutamente e conseguentemente il cammino per l'intellezione non può che risultare precluso).

[Abbiamo così in aggiunta l'immagine del] *divenire*. *Figurare in base alla legge*. Il principio, nell'immagine. Qui subentra il figurare stesso: dovunque respinto e rimosso, se è rimosso il principio; deposto nell'immagine obiettiva. (Come appunto si mostra nell'immaginazione): nel costruire la linea.

Questo per quanto riguarda gli schemi che avvengono qui. Abbiamo stabilito la legge e l'abbiamo resa chiara per rendere più chiare attraverso questa stessa legge le immagini che seguono: e per far costruire la [legge] in maniera genetica. Solo per mezzo di ciò si preserva la conduzione dell'immaginazione nella dottrina della scienza, la sua *sicurezza*.

Attraverso l'esposizione degli schemi un termine comune a tutti deve

ancora passare attraverso [le maglie del discorso], è tale termine che voglio enunciare per giungere alla fine: [lo schema] dell'*essere*. Ciò è l'essere del figurare, le impronte di esso stesso, di cui abbiamo parlato sopra; non una qualche immagine di una legge particolare, bensì l'espressione stessa della legge fondamentale dell'intelletto, legge del dividersi in immagine ed essere. La pura *materia* [dello schematismo] senza alcuna *figurabilità*. La sostanza di questa in quanto figurabile, allo scopo della quale occorre già lo schema di un principio, lo schema di un principiato e di un [166] divenire, tutti tali schemi si subordinano l'un l'altro, così come appunto abbiamo visto.

Abbiamo visto che nel caso in cui l'intelletto fosse principio di un'intuizione = X, allora dovrebbe necessariamente sorgere per eccellenza nel concetto non solo questa X, ma anche *il* concetto del fatto che l'intelletto ed il suo rappresentante attuale è ciò che concepisce in questo concetto: in base all'essenza assoluta dell'intelletto medesimo. Pertanto, ciò che nel caso di un io si concepisce nel concetto, risiede nell'essenza dell'intelletto ed è recepito nel nostro concetto di essenza dell'intelletto, che noi abbiamo precedentemente costruito. Ciò significa, per delle ragioni che sono state esposte molto chiaramente e non necessitano di ripetizione: l'intelletto si concepisce per eccellenza in quanto essere figurabile, vale a dire in quanto sostanza che può ottenere gli accidenti in quanto materia affatto vuota ed indeterminata, che attende la sua determinazione dal subentrare di una X.

Oggi, ricercare quanto segue: che cosa risiede in ciò: dedurre a partire da questo. Sottigliezza della differenza: come può essere altrimenti? Noi cerchiamo il punto di unità nel quale risiede tutta la molteplicità, la molteplicità quintuplicata ed infinita; e così, tale che noi non la troviamo in seguito in questo punto di unità, bensì tale che noi conosciamo in modo affatto a priori la legge, nella quale traspare il rigore attraverso cui la nostra attuale esecuzione della dottrina della scienza si sforza di essere nuova. Ora, chi si lascia sfuggire questa rigorosa sottigliezza, a costui può accadere [di pensare che noi non avanziamo di un passo], come se noi rimanessimo sullo stesso posto e ci ripetessimo: ma per un tale individuo l'insegnamento proposto andrebbe perduto. In particolar modo, qui risiede l'essenza della riflessione<sup>123</sup> e la legge fondamentale di ogni disgiunzione, quest'ultima appartenente alla riflessione: dove non è discussa quest'ultima! Ma noi ci sforziamo interamente di andare in profondità.

---

<sup>123</sup> *Reflexion.*

Anche tale discussione si inaugura nuovamente a partire dal punto di unità<sup>124</sup>; l'intelletto si pone in quanto identità; cioè in quanto ciò *che è*. Tale punto è presupposto presso il concetto che l'intelletto ha di se stesso in quanto sostanza, la quale è principio, ma non è stato abbastanza sottolineato come la necessità presente lo richiede. Io cioè faccio in modo che siate attenti: in questo porre risiede una duplice forma: quella del concetto: l'intelletto è *questo*, identità, nient'altro: la forma dell'intuizione obiettivante; l'intelletto è ciò: se lo è, allora è anche l'identità, un mediante vivente.

[167] Nell'ultima considerazione ci si è domandati: *come* è posta [l'identità]? *Che cosa* è posto? Come? L'essere non è posto; non è detto: l'intelletto è<sup>125</sup>; ma soltanto che, se fosse, sarebbe ciò: nondimeno *esso* è posto solamente nel caso di questo essere. L'intelletto è, è questo e quest'altro: l'ultimo termine: pone anche l'essere, solo che lo pone in modo diverso rispetto al primo termine.

Sentimento oscuro. Possiamo apportare l'acutezza del concetto? L'ultimo *figurare* dell'essere, che è a se stesso manifesto in quanto un tale figurare; che perciò concependosi saprebbe che l'immagine obiettiva dipende interamente da lui, è interamente portata da lui e sarebbe rimossa se esso stesso fosse rimosso. La prima *immagine* dell'essere, nell'obiettiva forma *dell'intuizione*: un'immagine che per eccellenza è e non può non essere: ed un essere che per eccellenza è immagine e non può non essere immagine: un completo fondersi di entrambi l'una nell'altro. *Che cosa* è posto [nel porsi di tale identità]? Appunto l'ultimo elemento, questa assoluta *immanenza* – questo riposare su se stesso, senza alcun divenire – dell'essere-immagine in sé, appunto questo è posto. L'obiettiva forma dell'immagine/forma dell'intuizione completamente pronta e sedimentata nella forma-io<sup>126</sup>, nell'identità, appunto nella forma dell'intelletto, e resa Uno con esso. [L'intelletto assoluto]: io sono per eccellenza immagine appunto di me stesso; non lo divengo. Ciò è reso più chiaro attraverso l'applicazione: ciò che io quindi diverrò, di ciò sarò immagine. Appercetibilità<sup>127</sup> in quanto essenza assoluta. La *figurabilità* in se stessa appunto, in quanto il sostanziale, è posta assolutamente per mezzo di ciò, in quanto essenza assoluta dell'intelletto.

Costruitevi ciò. Noi poniamo l'intelletto proprio in quanto una materia vuota, non in quanto principio, neanche in questa considerazione: non abbiamo perciò, sembra, posto nulla. Ora, lasciate che questa materia divenga a, b,

---

<sup>124</sup> *Einheitspunkt*.

<sup>125</sup> Nota di Fichte: «lo “è” categorico nude et simpliciter positum».

<sup>126</sup> *IchForm*.

<sup>127</sup> *Apperceptibilität*.

c, cosa ne risulterà? Appunto un a, b, c, e con ciò va tutto bene? No, bensì un'immagine a eccetera, e anche: che a è di tale materia. Allora, come è posta questa materia? In quanto essente assolutamente mediante sé immagine di sé. Appunto l'*identità* che è del soggettivo e dell'oggettivo.

Andiamo adesso più indietro: ora, questa immanenza dell'immagine o essere-io<sup>128</sup> è posta nel concetto, non nel concetto stesso in quanto essente, bensì soltanto in quanto raffigurato e raffigurato così. Dunque il concetto si assolve *completamente* (ciò è importante) da tutta la causalità e determinazione di tale immanenza, proprio per mezzo del fatto che esso la *pone* in quanto immanenza. L'intelletto si concepisce come *basato* assolutamente su se stesso *ed* essente *in se stesso*.

(La stessa maniera di argomentare, che abbiamo applicato sopra in riferimento al concetto dell'essere-principio assoluto e che là era più palpabile, qui è applicata completamente in se stessa all'*essere-immagine*. È al contempo la prosecuzione del rendere vigente [l'acquisizione] che già era stata fatta valere in base alla prima costruzione – soltanto in una nuova determinazione –, del fatto che ciò che noi siamo [non è nient'altro che] un mero riflesso<sup>129</sup> passivo proiettato a partire da lui e da lui dipendente...). *Come* sia possibile questo concetto della legalità che noi [seguitiamo] fino ad adesso a costruire e se esso sia *incondizionatamente* [possibile], ancora proprio non lo sappiamo.

Ora, tenete a mente ciò che segue in quanto comune punto di unità nel quale vogliamo nuovamente operare delle distinzioni. L'intelletto è concepito nel concetto della sua legalità, è perciò un essere-immagine che per eccellenza riposa su di sé e che è in sé conchiuso, essere-immagine che non ammette o pone alcuna immagine superiore al di sopra di lui. *Essere-immagine*, nella forma-io, in quanto assoluta forma dell'intelletto. Ciò, si comprende, nella misura in cui esso è in generale; ma tale essere in generale noi l'abbiamo connesso al fatto che X sia.

Ora, nel caso che X sia, l'io anzitutto si concepisce in quanto ciò che concepisce: tale concepire risiede nella forma, sopra descritta, dell'*immanenza*: dell'essere-immagine. Esso, l'io, è allora *immagine dell'immagine* del concetto, appunto. Non c'è nessun altro *concepire*<sup>130</sup> che l'immagine del concetto unita assolutamente con l'immagine dell'io, in quanto suo accidente, e quest'ultimo, della sostanza.

L'opposizione renderà ciò più chiaro; ma siccome la *proposizione* deve essere già chiara, la renderà ancora più accessibile; giacché questa stessa è

<sup>128</sup> *Ichseyn.*

<sup>129</sup> *Reflex.*

<sup>130</sup> *Begreifen.*

la chiarificazione della proposizione principale istituita per prima, allora la presentiamo alla sua immagine.

Ciò è il *rappresentare*<sup>131</sup> medesimo. In esso un'immagine = X. Concetto di questa stessa in quanto immagine: – fin qui [tutto chiaro;] ma, ora, da dove viene allora la cosa che deve essere riprodotta nell'immagine X e che è figurata in una nuova immagine a partire dall'intelletto ed in quanto suo prodotto? Risposta. L'io è per eccellenza un'immagine di se stesso in quanto *essente-immagine*, in quanto sostanza in riferimento all'accidente dell'immagine, cioè dell'immagine dell'immagine, al *concetto*. Esso lo è intrinsecamente: non ha di nuovo un'immagine di sé, ma questa immagine stessa è possibile unicamente attraverso l'opposizione del non-io<sup>132</sup>, opposizione la quale ora per eccellenza si riunisce con l'immagine X, di cui l'io non deve essere la sostanza.

Ciò significa: *esso è per eccellenza*, in modo immanente e senza un'immagine superiore, immagine di se stesso in quanto sostanza e portatore del concetto. Tale immagine si mostra qui soltanto nel suo elemento, nella sua condizione di possibilità...

3) Se ponete che l'io debba concepirsi, come abbiamo ritenuto possibile, in quanto principio di X, allora dovrebbe necessariamente concepirsi, dinnanzi a tutte le cose, in quanto ciò che concepisce: vale a dire che l'io dovrebbe necessariamente essere un'immagine di se stesso in quanto sostanza del concetto X, dovrebbe necessariamente subentrare l'immagine superiore, e l'immagine immediatamente superiore, di cui ho parlato poco fa.

Come accade ciò? L'io dovrebbe necessariamente essere per eccellenza *immagine del figurare*.

---

<sup>131</sup> *Vorstellen.*

<sup>132</sup> *NichtIch.*

# *Fichte, o il trascendentale come saggezza*

di

Gaetano Rametta

La dottrina della scienza è il progetto filosofico a cui Fichte ha dedicato la sua intera esistenza. All'unità della proposta che ha contraddistinto il suo pensiero, però, non corrisponde un'omogeneità di soluzioni. Anzi, possiamo dire che dall'uscita della prima versione di dottrina della scienza, costituita dalla celebre *Grundlage* del 1794/95, agli ultimi corsi tenuti a Berlino tra il 1809 e il 1814, la produzione filosofica di Fichte si caratterizza per una continua variazione di terminologia e strutture sistematiche. La dottrina della scienza del 1813, che viene qui presentata al lettore italiano da Giacomo Gambaro, è l'ultima corposa testimonianza di questa incessante elaborazione. Per comprenderla in modo adeguato, dunque, può essere utile ripercorrere a grandi linee le tappe principali che hanno contraddistinto lo sviluppo del pensiero fichtiano.

## 1. *Dalla Grundlage alla Nova Methodo*

Se prescindiamo, come è necessario fare in questa sede, dalle fasi iniziali della sua riflessione, il *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* costituisce la prima esposizione originale della proposta teoretica di Fichte<sup>133</sup>. La questione che il filosofo cerca di affrontare è costituita dalla possibilità di istituire la filosofia come scienza. L'occasione storica per realizzare tale possibilità è data, per lui, dalla rivoluzione copernicana di Kant. Tale rivoluzione, tuttavia, sarebbe stata lasciata incompiuta dal pensatore di Königsberg, sia dal lato dell'oggetto, sia dal lato del soggetto. Dal lato dell'oggetto, infatti, Kant ha presupposto l'esistenza di un reale

---

<sup>133</sup> Per le contestualizzazioni di carattere storico-filosofico e i relativi riferimenti bibliografici, rinviamo una volta per tutte al nostro *Fichte*, Carocci, Roma 2012 (sec. ed. 2017).

indipendente dal soggetto, la cosiddetta “cosa in sé”. Tale presupposto è considerato da Fichte come un residuo dogmatico, che si tratta di eliminare in quanto contraddittorio con la pretesa kantiana di ricondurre all’Io penso l’insieme delle condizioni di possibilità dell’esperienza.

Dal lato del soggetto, però, le cose vanno meglio solo in apparenza. L’Io penso dell’appercezione trascendentale, infatti, è dimostrato come suprema condizione di possibilità dell’esperienza, ma non è a sua volta posto come risultato di un’attività di produzione, non è a sua volta ricondotto alle condizioni genetiche che ne presiedono il dinamico scaturire. Ciò significa che anch’esso è assunto da Kant come un semplice fatto, la cui esistenza è presupposta perché un’esperienza sia possibile, ma che non è a sua volta dimostrato a partire da condizioni di possibilità sue proprie. Il carattere inedito dell’impresa fichtiana sta dunque nel tentare di mostrare quali siano le condizioni di possibilità dell’appercezione stessa.

Dal punto di vista kantiano, l’impresa di Fichte doveva apparire impossibile, o ridursi a mero virtuosismo logico. Come può essere ricercata, senza incorrere in insostenibili paradossi, una condizione di possibilità ulteriore rispetto all’Io penso, che è già determinato come condizione suprema, oltre la quale dunque sembra impossibile andare?

Se riteniamo legittimo, a differenza di quanto pensava lo stesso Kant, parlare di genialità filosofica, in questo passaggio teoretico compiuto da Fichte se ne trova senz’altro una traccia. L’unico modo per mostrare le condizioni di possibilità dell’Io penso, infatti, non consiste nel descriverle, bensì nel produrle. Se si trattasse di descriverle, cadremmo facilmente in un regresso all’infinito, poiché mostreremmo di presupporre nuovamente come fatto ciò che dovrebbe emergere come condizione di ogni e possibile fatto. Allora, tanto vorrebbe arrestarsi all’Io penso kantiano, nonostante l’aporia che secondo Fichte attanaglia quest’ultimo, nella misura in cui è presentato come un fatto che deve in pari tempo costituire la condizione per la possibilità di ogni e qualsiasi fatto.

Le cose cambiano, se invece che dal punto di vista della descrizione, ci poniamo dal punto di vista della produzione. In questo caso, l’aporia che kantianamente risulta indecidibile appare risolta, come direbbe Fichte, di colpo. Nell’Io penso, infatti, il pensare non è soltanto l’attività che qualifica un sostrato, ma un sostrato che, se inteso come presupposto dell’attività, si dissolve nell’attività stessa. Attenzione però: questo dissolversi nell’attività non significa annullare l’essere nel vortice di un nichilistico produrre fine a se stesso, bensì al contrario attribuire carattere di essere all’attività stessa del produrre.

L’Io penso di Kant diventa così l’Io che pone se stesso di Fichte. Se è

Io, infatti, quell'Io può essere solamente pensare, e se può essere solamente pensare, non può fungere da supporto all'attività del pensare stesso. Quest'ultimo, a sua volta, non può essere pensare senza riconoscersi come tale, senza cioè scorgere, nel concetto in cui si esprime, il risultato conseguente della propria stessa attività. In questo riconoscersi nel risultato della propria azione sta, per Fichte, l'essenza del soggetto: ed è proprio per questo che agire significa produrre, e che il produrre non può separarsi dall'autoriflessione nel prodotto, in cui si oggettiva e si esprime allo stesso tempo.

La parola *Tathandlung*, che Fichte ha inventato per esprimere questa implicazione tra produrre e prodotto, tra l'attività e il suo risultato, esprime magnificamente la struttura del soggetto, nella misura in cui l'azione in corso (*Handlung*) trascina nel movimento del suo produrre il risultato stesso che ne scaturisce: quest'ultimo infatti non è puro e semplice fatto, bensì è il compiersi dell'agire nell'atto (*Tat*), che salvaguarda quest'ultimo dal decadere a mera cosa, priva di significato e di vita. L'attività si reca dunque in atto solo nella misura in cui il suo atto resta legato ad essa da una relazione di espressione, sancita dalla particella *als*, che tanta importanza rivestirà nel Fichte berlinese, fino all'esposizione del 1813. Ma questa struttura può essere propria solo del soggetto, perché solo il soggetto può scorgere nell'atto il risultato della propria azione, riconoscendo se stesso in quello, e dunque in pari tempo ponendosi effettivamente in esso. Perciò, la formula dell'autocoscienza non è data semplicemente dall'Io che pone se stesso, ma dall'Io che pone stesso *in quanto se stesso*: solo in questo *in quanto*, infatti, il soggetto è posto *come tale*, cioè come cosciente di sé.

A questo punto, si modifica almeno in parte anche la nozione di *filosofia trascendentale*. In Kant, la ragione che conduce la ricerca è ancora separata da se stessa, assunta come tema *su cui* verte tale ricerca. La ragione riflette sulle proprie possibilità e i propri limiti, ma tali limiti e possibilità sono considerati in rapporto alla conoscenza dell'oggetto: la ragione non s'interroga su di sé in quanto facoltà che sta esercitando in quella direzione il proprio pensiero. In altri termini, la ragione si fa oggetto di riflessione, ma non si assume come soggetto della riflessione stessa.

In questo modo, secondo Fichte, si spiega il carattere descrittivo delle *Critiche* kantiane: la ragione cerca di delimitare il proprio ambito di azione, come se la facoltà di cui sta definendo capacità e funzioni fosse diversa da se stessa, in quanto facoltà che sta praticando una tale ricerca. Se l'Io penso, al contrario, è un Io che pensa solo ponendosi, e che dunque solo ponendosi può pensare, non sarà più possibile espungere dalla ricerca l'attività mediante la quale la ragione riflette su stessa: in altri termini, non sarà più possibile esercitare la filosofia, in quanto filosofia trascendentale, senza incorporare

nell'esercizio stesso del pensiero filosofico la riflessione sulle operazioni che il filosofo compie nel dispiegarsi concreto della propria ricerca.

Nella *Grundlage* del 1794/95, Fichte sceglie di separare esplicitamente gli atti riflessivi del filosofo dalle azioni compiute dallo "spirito umano" nella costituzione della realtà. Egli distingue perciò una serie filosofica, in cui il filosofo pone le premesse per sviluppare un'esposizione scientifica del sistema, e una serie reale, costituita dalle attività costituenti della coscienza effettiva o "originaria". La prima sezione, in cui Fichte ricava dai principi d'identità e contraddizione della logica formale quelli dell'Io e del Non-io, che ne costituiscono la fondazione trascendentale, fa parte delle serie filosofica; l'immaginazione produttiva è il punto d'incontro tra serie filosofica e facoltà presenti nella coscienza reale: a partire da qui, si sviluppa una nuova serie, in cui la deduzione riguarda direttamente la struttura dell'Io come principio costitutivo della realtà, e non più soltanto il filosofo, che ha ormai trovato conferma alla pertinenza dei principi posti all'inizio dell'esposizione, in quanto questi gli hanno premesso di ricongiungersi con le attività svolte dalla coscienza nella costituzione dell'esperienza reale.

Diverse ragioni, però, spingono Fichte a non essere soddisfatto del metodo espositivo seguito nella *Grundlage*. Da una parte, la separazione tra le due serie fa perdere di vista l'implicazione reciproca tra attività filosofica e costituzione effettiva della coscienza. L'immaginazione produttiva, che è il punto d'incrocio tra l'attività del filosofo e quella della coscienza, compare a uno stadio avanzato del percorso deduttivo, e per comprendere il significato di ciò che Fichte ha compiuto sino ad allora, il lettore è costretto a tornare indietro per conto proprio, senza trovare alcun appoggio nella struttura espositiva, che procede in avanti verso la deduzione della rappresentazione e la parte pratica. Questo problema accompagnerà Fichte in tutte le esposizioni della sua dottrina, e possiamo dire che la sua soluzione verrà trovata soltanto da Hegel all'interno della *Fenomenologia dello spirito*, grazie alla correlazione sistematica e alla simultanea distinzione tra punto di vista della coscienza e punto di vista del sapere filosofico.

Fichte sottolinea maggiormente un aspetto che in realtà è conseguenza del primo, cioè la separazione tra parte teoretica e parte pratica. Nel momento in cui Io e Non-io siano stati posti all'origine del sistema, tutto viene a dipendere dalla possibilità di porli in correlazione, senza che ciò comporti il loro reciproco annullamento. Questo spinge Fichte a ipotizzare due movimenti distinti, a seconda che l'Io si ponga come passivo o come attivo nei confronti del Non-io: nel primo caso, avremo il fondamento della filosofia teoretica, nel secondo, quello della filosofia pratica. Anche in questo caso, la correlazione simultanea tra attività teoretiche e

pratiche, tra facoltà dell'immaginazione produttiva e tensione dell'Io a porre se stesso nella realtà (*Streben*), in altri termini tra dimensione dell'Io come soggetto intelligente capace di rappresentazione (*Vorstellung*) e l'Io come soggetto agente nel mondo, è lasciata alla riflessione del lettore, e non è incorporata nella struttura effettiva dell'esposizione.

Per queste ragioni, fin dal 1796 Fichte sperimenta una nuova modalità di esposizione, volta a mostrare l'operatività dei principi (Io e Non-io) nella struttura concreta della coscienza reale, e di conseguenza in grado di mostrare l'effettiva co-implicazione e simultaneità di attività teoretiche (rappresentative) e di attività pratiche (reali e trasformative). Di queste esposizioni ci sono rimaste diverse trascrizioni (particolarmente rilevante la cosiddetta *Nachschrift Krause* del 1798/99), ma dal punto di vista dell'effettiva pubblicazione, Fichte non arrivò oltre alla pubblicazione di due *Introduzioni* e di un *Primo capitolo*. Il progetto di pubblicazione fu interrotto perché, nel 1798, Fichte venne coinvolto in una polemica destinata a cambiare in modo determinante il corso della sua vita.

## 2. *Disputa sull'ateismo e Destinazione dell'uomo*

Nel 1798, Fichte pubblica un intervento sul *Philosophisches Journal*, rivista di cui condivide la direzione, in risposta ad un contributo apparso su quello stesso giornale. L'intenzione è quella di puntualizzare la sua posizione, e indirettamente quella della rivista, sulla questione dei rapporti tra morale e religione. In questo testo, Fichte sostiene l'idea che il concetto di Dio, depurato dagli aspetti propri della religione popolare, è equivalente a quello di "governo divino del mondo", laddove l'aggettivo "divino" deve essere inteso come sinonimo di "intelligibile". Viene così sostenuta una tesi che ai sostenitori dell'ortodossia appare immediatamente sospetta, perché incompatibile con la concezione di Dio come ente personale.

In effetti, Fichte sottolinea che le azioni libere compiute dagli individui nel corso della storia umana vengono a costituire un ordinamento che appare intrecciato, ma dal punto di vista categoriale è distinto da quello puramente empirico dei comportamenti individuali e dei loro effetti visibili. Alla dimensione empirica delle vicende umane è sovraordinata una dimensione spirituale, nella quale si raccolgono in connessione reciproca e in ordine progressivo le creazioni dell'intelligenza e della libertà. Questo ordine costituisce un vero e proprio "mondo intelligibile", e Fichte riteneva che tra i compiti principali della esposizione *Nova Methodo* dovesse esserci proprio quello di integrare nella dottrina della scienza questa dimensione

dell'intelligibile. L'esperienza, infatti, avrebbe trovato il suo senso ultimo proprio nel rendere possibile la costituzione di questo mondo, aperto dalla creatività dell'uomo in quanto essere libero e intelligente.

Fichte si trovò invece costretto a difendersi dalle accuse di ateismo che vennero mosse alla sua dottrina, e anche per il suo atteggiamento intransigente finì per doversi dimettere dall'Università di Jena, dove aveva insegnato con grande successo negli anni precedenti. In coincidenza col suo trasferimento a Berlino (1800), Fichte pubblica la *Destinazione dell'uomo*. In questo libro, egli trae il bilancio conclusivo, sul piano filosofico, delle drammatiche vicende in cui era stato coinvolto nel biennio precedente. Al tempo stesso, esso segna l'inizio di un nuovo periodo, che pur all'interno di cambiamenti e modificazioni, caratterizzerà il suo pensiero sino alla dottrina del 1813.

Nell'ultima sezione della *Destinazione dell'uomo*, infatti, emerge il concetto capitale, che Fichte porrà alla base non soltanto delle sue opere a carattere "popolare", rivolte cioè al pubblico colto dei non specialisti, ma delle stesse esposizioni scientifiche di questo periodo. Si tratta del concetto di *Vita originaria*, in quanto scaturigine trascendentale dell'apparire del mondo, e dunque condizione suprema dell'esperienza. Solo risalendo a questa sorgente non ulteriormente spiegabile, infatti, risulta possibile spiegare scientificamente tutto ciò che è possibile spiegare, e dunque condurre a compimento il progetto originario della dottrina della scienza in quanto effettivo coronamento della rivoluzione copernicana di Kant.

Da una parte, col concetto di Vita originaria Fichte intende rispondere alle critiche di chi, come Jacobi, lo aveva accusato di proporre una filosofia *nichilista*, in cui ogni contenuto reale, fosse esso di carattere empirico e mondano, oppure religioso e divino, veniva inghiottito all'interno di una soggettività ipertrofica e tracotante. L'Io di Fichte, però, secondo Jacobi avrebbe scontato questa sua pretesa di porre tutto da sé, e di riassorbire tutto in sé, con una vuotezza radicale di contenuto e di senso, che rendeva pertinente la coniazione del termine *nichilismo* proprio per denunciare l'indirizzo della dottrina della scienza, che Jacobi d'altra parte interpretava come l'esito estremo e conseguente del razionalismo moderno.

Da questo punto di vista, la nozione di Vita originaria è l'espressione, in termini popolari, del fatto che è possibile imputare alla dottrina della scienza un esito nichilista solo se ci arresta alla parte teoretica della *Grundlage*, in cui tutto il mondo sembra risolto in pura e semplice rappresentazione soggettiva. Fichte però ricorda come la dimensione del reale emerga in tutta la sua concretezza solo nella parte pratica, perché è solo attraverso il suo tendere all'infinito che l'Io sperimenta la sua finitezza, in un sentimento del limite che gli è imposto, sotto forma di urto (*Anstoss*), dalla durezza delle cose indipendenti da lui.

### 3. Rielaborazioni del sistema

D'altra parte, l'idea di Vita originaria tenta di rimediare ad alcune insufficienze proprie dell'assetto sistematico jenese, a cui abbiamo accennato in precedenza. La Vita originaria diventa il simbolo con cui Fichte cerca di esprimere una nuova concezione dell'Assoluto, rispetto a quella dell'Io assoluto posto alla base della *Grundlage* e delle altre opere del periodo di Jena. La concezione dell'Io che pone se stesso rimane, ma in questa attività di auto-posizione Fichte coglie la manifestazione di una dimensione più profonda, che ora appare l'unica in grado di spiegare l'energia con la quale l'attività del soggetto si sprigiona e si produce. Così, l'Io assoluto 'scala' di una posizione, nel senso che la sua incondizionatezza è l'espressione e l'immagine di un'istanza che opera in esso, ma che ad esso non si lascia ridurre.

Di qui abbiamo una serie di smottamenti terminologici, a cui in questa sede possiamo solo accennare. Nel 1801/02, ad esempio, Fichte parla della prima apparizione dell'Assoluto non più in termini di "Io" assoluto, bensì di "Sapere" assoluto. È evidente l'intenzione di sottolineare come il problema della dottrina della scienza non possa essere racchiuso nei termini di una filosofia della soggettività, né tanto meno nei termini di una riduzione delle strutture trascendentali di quest'ultima alle caratteristiche psicologiche di un io empirico.

Ancora più radicale l'abbandono della terminologia tradizionale appare nella *Seconda esposizione 1804*, in cui i concetti fondamentali non vengono più esposti utilizzando dei sostantivi, ma delle proposizioni e degli avverbi. Con ciò, Fichte tenta di sfuggire alla morsa grammaticale del linguaggio, e alla complicità logica tra impiego dei nomi e sostantivazione dei concetti. Si tratta invece di riattivare l'energia del pensiero, che per esprimersi nel suo dinamismo è costretto a torcere l'impiego ordinario del linguaggio, rompendo la sovrapposizione tra funzioni logico-trascendentali e funzioni logico-grammaticali.

Sempre in questa prospettiva dev'essere compreso il doppio senso a cui Fichte sottopone il concetto di *Vita*, che in tedesco si può esprimere come sostantivo (*Leben* con iniziale maiuscola) o come verbo (*leben* con iniziale minuscola, equivalente all'italiano 'vivere'). Ma se in tedesco si volesse esprimere il verbo sostantivato (come nell'espressione italiana 'vivere è...'), come dovremmo scriverlo, con l'iniziale minuscola o maiuscola? Fichte sfrutta l'ambiguità del linguaggio, per liberare ancora una volta l'energia del pensare, di contro alle ovvietà cui esso è costretto dalla comunicazione ordinaria e dal senso comune.

Ma certo qui resta una domanda: in questo modo, in fondo, Fichte

non reintroduce la cosa in sé di Kant? E se il fondamento della dottrina della scienza è la Vita originaria; se quest'ultima espressione non è che l'allusione a un nocciolo ontologico che resta inspiegabile e incomprensibile, non torniamo a una filosofia della fede di stampo jacobiano?

Queste furono le domande poste da Hegel, alle quali sappiamo come egli rispose. Dal lato di Fichte, forse, sarebbe possibile rispondere diversamente. Della cosa in sé kantiana, infatti, egli ha sempre criticato il suo fungere da mero presupposto. Nel momento in cui ad essa si toglia il carattere di presupposto, si toglie anche il carattere di cosa in sé, di nucleo sostanziale inattuabile dall'esperienza e nell'esperienza. Ciò però non significa che nell'esperienza tutto sia spiegabile, riconducibile insomma ad un 'principio di ragione'.

L'atteggiamento massimamente razionale, sembra dirci Fichte, è quello che spiega tutto ciò che può essere spiegato, dimostrando come e perché l'ordine delle ragioni è stato esaurito, e in che modo ciò che emerge come inspiegabile non sia qualcosa che si colloca fuori o 'al di là' dell'esperienza, ma si dimostri ed emerga all'interno e nell'immanenza dell'esperienza stessa.

Una risposta analoga, forse, si potrebbe dare al secondo quesito, sul motivo per cui la filosofia di Fichte resti incompatibile e alternativa a una filosofia della fede. In effetti, la Vita originaria svolge nell'impianto epistemico della dottrina della scienza una funzione che, dal punto di vista logico-trascendentale, è analoga a quella che svolgeva l'Io del primo principio nella *Grundlage*. Nonostante il carattere frammentario del testo, ciò emerge in modo particolarmente evidente nell'*Esposizione 1807*.

Qui, la Vita originaria è posta come ipotetico punto di partenza dell'intera dimostrazione; il suo carattere reale, e non più meramente ipotetico, emerge solo quando il filosofo, a partire dal presupposto che la Vita sia, e sia principio, deduce le strutture dell'appercezione come condizioni trascendentali dell'esperienza effettiva. A questo punto, il soggetto è evidenziato nella sua funzione costitutiva, nel senso dell'Io penso kantiano, però in pari tempo dedotto a partire da un principio a-soggettivo e impersonale (la vita intesa come infinito verbale, cioè processo che scaturisce all'apparire infinitamente), e dunque solo come 'schema' che permette al principio di manifestarsi, dispiegandosi nella molteplicità fenomenica del mondo empirico. La coscienza emerge allora come "tramite" fondamentale (*Durch*), in una duplice, inscindibile funzione di condizionamento condizionato: condizionamento rispetto alle strutture categoriali e spazio-temporali che determinano l'esperienza reale; condizionato in rapporto al fatto che in essa è la Vita originaria che si schematizza e si proietta, costituendo a se stessa le condizioni della sua manifestazione.

Nulla dunque d'incomprensibile, nel senso di un presupposto che voglia mantenersi come tale; nulla che non sia ricondotto a dimostrazione e concetto; perfino l'inspiegabile e l'incomprensibile è chiarito nella necessità del suo dover essere tale, e dunque del suo dover essere riconosciuto *in quanto* tale.

Nel Fichte berlinese, di cui l'*Esposizione 1813* costituisce l'ultima organica testimonianza, il trascendentale viene dunque a subire una torsione ulteriore, rispetto a quella che ad esso era stata impressa nel periodo di Jena. A Jena, il passaggio fondamentale, rispetto a Kant, era stato quello *dalla descrizione alla produzione*. La filosofia trascendentale non si limita a descrivere le strutture esistenti nella coscienza, bensì *produce a se stessa le condizioni* per poterlo fare, e solo a partire dalla produzione di siffatti condizioni, che coincidono col suo istituirsi in scienza della scienza, essa può in pari tempo ricostruire la *genesì delle attività che nella stessa coscienza reale* operano in funzione costituente nei confronti dell'esperienza. Doppia produzione dunque: dal lato del movimento che innalza la filosofia a dottrina della scienza, da una parte; dal lato della scoperta delle attività inconscie che nella stessa coscienza reale presiedono alla costituzione effettiva dell'esperienza, dall'altro.

Ambedue queste operazioni trovano il luogo supremo della loro imputazione ed effettuazione nell'Io, in quanto soggetto trascendentale che pone se stesso: dal lato del filosofo, perché questi lo scopre all'origine dei principi stessi della logica formale, e lo pone all'inizio della catena deduttiva che fa della sua esposizione una vera e propria dimostrazione: in senso logico-formale, ma soprattutto in senso logico-trascendentale, di scoperta e ricostruzione genetica delle strutture operanti nella coscienza reale in qualità sia di condizioni di possibilità, sia di funzioni produttive nei confronti del mondo empirico. La separazione tra condizioni di possibilità ed esercizio effettivo delle facoltà di produzione è un'altra delle caratteristiche imputabili al trascendentale kantiano che si dissolvono nel trascendentale fichtiano.

A Berlino, si compie un passaggio ulteriore: *dal soggetto come produzione alla radice a-soggettiva della produzione stessa*. Non viene meno il produrre, ma viene meno il suo centramento nell'istanza del soggetto. Il soggetto non si dà al di fuori dei percorsi della sua soggettivazione: ma alla radice di questi percorsi, Fichte scopre una "potenza" (*Vermögen*) precoscienziale e a-soggettiva. Questa potenza, in cui si raccoglie il significato della vecchia nozione di facoltà, è anteriore allo stesso esercizio dell'immaginazione produttiva, e non può più dunque essere ricondotta al significato puro e semplice di facoltà, anche se nel soggetto le facoltà continuano ad operare, come schemi e configurazioni attraverso i quali (ancora il *Durch*) quella potenza si esercita. Non si tratta dunque di un

trascendentale *senza* soggetto, ma di un trascendentale che *nel soggetto scopre forze che non si lasciano irreggimentare dal soggetto*.

Ora, quando il soggetto comprende che in esso opera una Vita che non è imputabile ad alcuna 'persona', e che proprio in questa radice impersonale si trovano le potenzialità dell'individuazione e della propria soggettivazione, nel pensiero di Fichte si compie un ultimo e forse definitivo capovolgimento: è il momento in cui la filosofia si ricongiunge con la vita del soggetto stesso che la esercita, e in prospettiva con la vita di coloro ai quali l'insegnante che professa la dottrina della scienza (*Wissenschaftslehrer*) si rivolge nella pratica del suo insegnamento.

A questa riconversione della filosofia nella vita, Fichte dà il nome di "saggezza" (*Weisheit*), e anche da questo versante, che non sarebbe improprio definire *etico*, egli evidenzia la distanza che lo separa sia da Jacobi, sia da Kant. La saggezza definisce la filosofia divenuta principio di vita e stile di condotta: essa è dunque il portato di una riflessione che si esercita fino alle sue estreme conseguenze, e che dalla vita risorge continuamente come filosofia, cioè come rischiaramento incessante e sempre nuova creazione di pensiero. Dalla filosofia alla vita, dunque, ma necessariamente dalla saggezza nuovamente alla filosofia, perché solo la filosofia può tenere aperto e operante il circuito tra potenza di creazione ed esercizio della libertà.

Questa libertà, d'altra parte, cessa di assumere la veste arcigna dell'imperativo categorico, e scopre anzi nella figura del comando l'incapacità, propria della legge, di unificarsi effettivamente con le facoltà creatrici della vita. Ecco perché al cuore dell'apologia fichtiana dell'attività risalta un nucleo di quiete e di serenità, a cui il filosofo ha dato il nome di "beatitudine" (*Seligkeit*). In questa condizione di operosa tranquillità, nulla può più davvero oscurare - sembra dirci Fichte - lo sguardo del saggio.

## GLOSSARIO DEI CONCETTI PRINCIPALI DELLA DOTTRINA DELLA SCIENZA 1813

**Anschauungsbilder:** «immagini dell'intuizione»

Con questa locuzione ci si riferisce in sede di applicazione dell'intelletto (v. *Anwendung*) ai termini del concetto e dell'intuizione quali entrambi figurati (156). A partire dal concetto puro, infatti, è possibile scorgere entrambi i termini nel loro essere elementi derivati dalla valenza principale (v. *Principsein*) dell'intelletto.

**Anwendung:** «applicazione»

All'applicazione dell'intelletto nel suo essere il fondamento dell'esistenza (v. *Dasein*) è dedicata la seconda sezione della Dottrina della scienza 1813 (144), sezione che giungerà al proprio coronamento con la deduzione dello schematismo (v. *Schematismus*).

**Besinnung (sich besinnen):** «riflessione», «meditare»

Strettamente legata al significato di "riflessione" (v. *Reflexion*), essa esprime la passività del soggetto che, dinnanzi allo scaturire dell'evidenza, non ha che da abbandonarsi ad essa (152). La sua attività si accompagna infatti al riconoscimento del carattere etero-posto del soggetto, che così si riscopre nulla più che riflesso passivo del figurare (v. *Bilden*) assoluto, dunque figurato (v. *Gebildet*). La mancanza di tale facoltà è la prerogativa del dogmatismo nel suo non avvedersi del carattere immaginale del sapere. Così facendo, il dogmatico non attua l'intellezione (v. *Einsicht*) della dottrina della scienza, ma confonde le immagini con l'essere (v. *Sein*). Emblematico in tal senso il caso di Spinoza (133) e della sua "dottrina dell'essere" (v. *Seynslehre*).

**Bild:** «immagine»

Concetto fondamentale della dottrina della scienza in quanto sapere che riflette sul proprio carattere gestaltico e figurativo (135). Nella Dottrina della scienza 1813 acquisisce innumerevoli significati. L'immagine può essere semplice immagine o immagine dell'essere (138), ma può anche definire l'immagine superiore (v. *höheres Bild*) quale immagine originaria del comprendere (137).

**Bild X:** «immagine X»

Nella Dottrina della scienza 1813 con tale espressione si intende l'esistenza colta in quanto immagine prodotta dall'intelletto nella sua valenza principale e produttiva (146). La sezione concernente l'applicazione (v. *Anwendung*) deve infatti dimostrare in termini trascendentali l'essere

dell'esistenza (v. *Dasein*) in quanto posto dall'intelletto.

**Bilden:** «figurare»

Elemento centrale nella tarda filosofia di Fichte, la nozione indica l'attività di proiezione dei termini costitutivi del sapere in quanto immagine. Esprime l'istanza produttiva e gestaltica del sapere assoluto quale schema ed apparizione del Principio. Ricostruire le tappe della costituzione dell'esistenza (v. *Dasein*) in virtù del figurare è compito della trattazione concernente lo schematismo (159).

**Dasein:** «esistenza»

Nella Dottrina della scienza 1813 con questa nozione si intende il sapere effettivo e, più in generale, la realtà empirica. Saldamente connessa alla nozione di "immagine X" (v. *Bild X*), l'esistenza altro non è che il figurato (v. *Gebildet*) dell'intelletto assunto nella sua valenza produttiva (144), valenza che la sezione dedicata all'applicazione (v. *Anwendung*) ha il compito di rischiarare.

**Durch:** «mediante»

Operatore trascendentale di primaria rilevanza in tutta la tarda filosofia di Fichte, il "mediante" è la trascrizione concettuale del movimento unitario di posizione del concetto e dell'intuizione in quanto elementi fondanti il sapere (157). Associato nella Dottrina della scienza 1813 al concetto puro (v. *reiner Begriff*), indica il versante sintetico e produttivo dell'immagine superiore (v. *höheres Bild*).

**Einbildungskraft:** «immaginazione»

Di contro all'immaginazione riproduttiva (138) o empirica (162), l'immaginazione assoluta permette di sintonizzarsi con il figurare (v. *Bilden*). L'immaginazione assoluta è condizione necessaria, assieme alla riflessione, della dottrina della scienza. Al contempo, se consaputa (cioè se portata a riflessione) è per così dire la rivelazione paradigmatica dell'attività del figurare nel soggetto (165).

**Einheitspunkt:** «punto di unità»

Si tratta della collocazione epistemologica perseguita dalla dottrina della scienza, collocazione a partire dalla quale sviluppare il comprendere. In questo senso è strettamente legata all'intellezione (v. *Einsicht*) del divenire del molteplice in virtù dell'Uno (137). Il punto di unità consente infatti di avviare la decostruzione del sapere effettivo (v. *wirkliches Wissen*) a partire dall'esercizio del concetto puro (v. *reiner Begriff*) nel suo rischiarare i termini della rappresentazione (150) in quanto immagini dell'intuizione (v. *Anschaungsbilder*). Sempre in riferimento alla deduzione del sapere effettivo (166), la collocazione a partire dal punto di unità permette di imprimere una torsione ricorsivo-riflessiva al concetto puro, torsione

in cui consiste il concetto di riflessione (v. *Reflexionsbegriff*) e, con ciò, di intraprendere la ricostruzione dello schematismo (v. *Schematismus*).

**Einsicht (einssehen):** «intellezione», «visione della genesi»

Si tratta della modalità di vedere che la dottrina della scienza pretende di generare. Mentre la coscienza abituale (v. *gewöhnliches Bewußtsein*) vede le immagini in sé determinate e conchiuse, esponendosi al sostanziale pericolo di una loro calcificazione dogmatica, l'intellezione della dottrina della scienza è in grado di scorgere il radicarsi delle immagini a partire dal figurare (v. *Bilden*) "sullo sfondo" (135). In proposito, se coloro i quali non sono all'interno dell'orizzonte dischiuso dalla dottrina della scienza non risultano all'altezza di scorgere il divenire delle immagini quali figurate (v. *Gebildet*), il sapere trascendentale, precisamente per il tramite dell'intellezione, non soltanto coglie simile divenire, ma ne fornisce la figurazione, l'immagine (v. *höheres Bild*), collocandosi nel punto di unità (160; v. *Einheitspunkt*) in virtù del quale il molteplice sorge dall'Uno (139). Comprensione genetica ed a priori, l'intellezione è tanto la condizione, quanto la destinazione della dottrina della scienza (152).

**Entstehung:** «il sorgere»

Si riferisce alla scaturigine del sapere a partire dall'assoluto. La visione di tale sorgere è la prerogativa della dottrina della scienza (133), la quale non a caso si colloca nel punto di unità (v. *Einheitspunkt*) in cui è possibile l'intellezione (v. *Einsicht*) del divenire del molteplice dall'Uno.

**Ersehen:** «vedere articolato»

Esprime il carattere processuale e composito, tutt'altro che immediato, della visione atta ad intercettare il figurare (v. *Bilden*). Tale modalità di visione accompagna ed esprime la genesi del figurare (139) ed è diretta a cogliere l'immagine superiore (v. *höheres Bild*). Viene mobilitato nella sezione sulla forma dell'intelletto (v. *Verstandesform*) al fine preciso di caratterizzare il processo che conduce all'immagine superiore come immagine della connessione (v. *Zusammenhang*) tra la semplice immagine (v. *Bild*) e l'immagine dell'essere.

**Gebildet:** «figurato»

Esprime il carattere etero-posto dei termini costitutivi del sapere in quanto proiezioni immaginali (138). La comprensione della provenienza dei termini dal figurare (v. *Bilden*) consente di qualificare questi da componenti presunte autosufficienti a mere cristallizzazioni derivate.

**Gesehen:** «il visto»

Nella Dottrina della scienza 1813 indica l'anteriorità del termine visto a detrimento del movimento figurativo che lo pone in quanto figurato (139). In questo senso è alla base della modalità di visione dogmatica nel suo non

avvedersi del figurare (v. *Bilden*) che genera le immagini del concetto e dell'intuizione, dunque i cardini della rappresentazione (v. *Vorstellung*).

**Gesicht:** «visione»

Si tratta del vedere che intercetta il carattere produttivo e principale dell'intelletto (147). Tale visione, strettamente legata al “vedere articolato” (v. *Ersehen*), non suppone in alcun modo un atto di apprensione immediato. Al contrario, tale veduta implica il cogliere l'assoluta identità del comprendere a partire dalla duplicità e dalla scissione che tale identità non può che comportare.

**Gewöhnliches Bewußtsein (wirkliches Wissen):** «coscienza abituale», «sapere effettivo»

Coscienza abituale e sapere effettivo (o empirico) non indicano che il vedere comune nella sua incapacità di dischiudere l'intellezione (v. *Einsicht*), ciò che lo induce a non scorgere la scaturigine delle immagini dal figurare (v. *Bilden*), esponendosi al pericolo del dogmatismo (135).

**Hiatus:** «iato»

Indica il risultato della mancanza di immagine della connessione (v. *Zusammenhang*) tra la semplice immagine e l'essere-immagine (135), o se si vuole tra concetto ed intuizione in quanto entrambe immagini dell'intuizione (v. *Anschaungsbilder*). Lo iato è esito della forma dell'intelletto (v. *Verstandesform*) nella sua tendenza ad occultare l'istanza produttiva e principale (148).

**Höheres Bild:** «immagine superiore»

Indica l'immagine del punto di unità (v. *Einheitspunkt*) ricercata dalla dottrina della scienza. L'immagine superiore (139) consente di rivelare la natura immaginale dell'immagine e dell'essere, o per meglio dire permette di radicare la scissione tra i due termini nella connessione (v. *Zusammenhang*) unitaria posta dal figurare (v. *Bilden*). Disporre di una simile immagine è esclusiva proprietà della dottrina della scienza. Ciò significa che l'io non dispone immediatamente di una tale immagine (168), ma deve produrla a partire dal sapere trascendentale. Solo allora l'io potrà riconoscersi in quanto esso stesso immagine del figurare.

**Ich:** «io»

Capitale elemento all'interno dell'itinerario argomentativo della dottrina della scienza, l'io accorpa molteplici valenze semantiche. Innanzi tutto esso può esprimere la coscienza empirica e, in tal senso, è inevitabilmente contrapposto al non-io (168). Assunto in termini trascendentali, esso è primariamente appercezione (138), ossia esprime la correlazione soggetto-oggettiva alla base della rappresentazione (v. *Vorstellung*). Può essere determinato nei termini della “forma-io” (149; 168) se si vuole accentuarne lo

statuto riflessivo, il suo essere in primo luogo unità analitica. Ciò lo connette indissolubilmente alla nozione di “appercebbilità” (167) quale modulazione della riflessibilità (v. *Reflexibilität*). Infine, l’io esprime la destinazione della dottrina della scienza, la quale offrendo l’immagine superiore (v. *höheres Bild*) consente al soggetto di cogliere il suo essere portatore del concetto (168), immagine del figurare.

**Letzte Analyse:** «analisi ultima»

È il metodo della dottrina della scienza, conformemente al quale è necessario scomporre (v. *Zerlegung*) le componenti costitutive del sapere effettivo (134)

**Prinipsein (Principheit):** «essere-principio», «principalità»

Esprime l’istanza poetico-produttiva dell’intelletto nel suo essere apparizione del Principio. Non è possibile scorgere tale valenza produttiva immediatamente, giacché l’essere-principio è senza immagine (147). La dottrina della scienza offre infatti una tale immagine della “principalità” (155) per il tramite della mediazione del concetto, in particolare del concetto puro (v. *reiner Begriff*) quale immagine del carattere principale dell’intelletto in riferimento all’intuizione. A partire dal concetto puro, l’essere-principio deve essere colto quale fondamento dell’esistenza (163) in quanto “immagine X” (v. *Bild X*).

**Reflexibilität:** «riflessibilità»

Si tratta dell’intrinseca, strutturale disposizione dell’apparizione ad apparire a sé. Nella Dottrina della scienza 1813 è connessa alla comprensibilità (v. *Verständlichkeit*) per indicare la componente ricorsivo-riflessiva del comprendere (160). Più puntualmente, la riflessibilità è equivalente allo schematismo (164) nella misura in cui quest’ultimo è la ricostruzione degli snodi ontologico-epistemologici della costituzione dell’esistenza (v. *Dasein*) in virtù dell’intelletto.

**Reflexion:** «riflessione»

Associata al movimento del meditare (v. *Besinnung*), la riflessione indica la facoltà che porta a compimento la riflessibilità (v. *Reflexibilität*), rendendo comprensibili gli schemi a partire dalla divaricazione in immagine ed essere (165). Non a caso, l’essenza della riflessione, la sua legge fondamentale (166), è disgiungere l’essere dalla riflessione di modo che sia possibile detrarre il primo e far emergere la strutturale disposizione dell’apparizione ad apparire a sé, quindi ad essere comprensibile.

**Reflexionsbegriff:** «concetto di riflessione»

Si tratta del concetto in quanto suscettibile di essere esercitato in termini ricorsivo-riflessivi (161). Il concetto di riflessione consiste infatti nell’implementazione del gradiente riflessivo sotteso al concetto puro (v.

*reiner Begriff*), implementazione atta a compiere l'auto-comprensione dell'intelletto in quanto principio delle immagini. Anziché esporsi al rischio di un assorbimento nell'obiettività (162), rischio presente nel concetto puro, il concetto di riflessione consente di riconoscere le immagini figurate in quanto poste dall'intelletto. In questo senso è indissolubilmente congiunto all'operatore dell'"in quanto" (v. *Als*) nel suo permettere di dedurre non soltanto l'intuizione, ma anche il concetto.

**Reiner Begriff:** «concetto puro»

Il concetto puro consiste nell'immagine dell'intelletto colto in quanto principio possibile dell'intuizione (158). L'esercizio di tale concetto permette di riconoscere nel termine presiedente all'intuizione nient'altro che il figurato dell'intelletto e, con ciò, inaugura il percorso della puntuale deduzione, in sede di applicazione (v. *Anwendung*) del contenuto del comprendere, delle componenti costitutive del sapere effettivo.

**Schematismus:** «schematismo»

È il processo di costituzione dell'esistenza in virtù dell'intelletto quale apparizione dell'assoluto (163). Lo schematismo è sotteso necessariamente ad ogni coscienza effettiva. Compito della dottrina della scienza è realizzare lo schematismo (164), vale a dire rendere intelligibile il processo di costituzione del sapere empirico. Parte dalla disgiunzione in immagine ed essere, disgiunzione concomitante con l'uso della riflessione (v. *Reflexion*) in quanto facoltà atta a rendere accessibile la struttura riflessibile dell'apparizione (v. *Reflexibilität*).

**Sein:** «essere»

La nozione può indicare, a seconda del contesto, tanto l'assoluto quanto la sua ipostatizzazione. Nel primo caso indica il Principio in quanto in sé, da sé, mediante sé, ciò che nella tarda filosofia di Fichte è anche espresso con "vivere". Nel secondo caso, al contrario, è dell'ordine del figurato in quanto riposante su di sé: benché immagine, il dogmatico lo confonde con l'unica realtà possibile a causa della mancanza dell'immagine della connessione (v. *Zusammenhang*) tra la semplice immagine e l'essere-immagine.

**Seynslehre:** «dottrina dell'essere»

Definisce il sistema di pensiero antitetico all'idealismo trascendentale (v. *transzendentaler Idealismus*). La dottrina della scienza non è né può essere una dottrina dell'essere se non a causa di un profondo fraintendimento, fraintendimento dovuto alla mancanza di riflessione (v. *Besinnung*). L'esponente più illustre della dottrina dell'essere è Spinoza (133).

**Soll:** «Deve»

Nozione di capitale importanza nel pensiero fichtiano successivo alla "disputa sull'ateismo", il "Deve" esprime sia il carattere problematico-

categorico del sapere trascendentale della dottrina della scienza, sia l'inter-na legge dell'apparizione. Nella Dottrina della scienza 1813, per esempio, tale legge prescrive in maniera non meccanica di condurre l'apparire ad apparirsi, o se si vuole l'intelletto a comprendere se stesso (164).

***Transzendentaler Idealismus***: «idealismo trascendentale»

Si tratta del sistema di pensiero trascendentale nel suo essere la pura eliminazione dell'essere (v. *Sein*). Esso si contraddistingue per l'impiego della facoltà della riflessione (v. *Besinnung*) in quanto arte in base a regole (133).

***Verstand***: «intelletto»

Indica il sapere risultante dal vedere della genesi dell'assoluto. La deduzione dell'intelletto nelle sue componenti è il compito della dottrina della scienza (134) in quanto sapere genetico-trascendentale. Per meglio dire, il compito della dottrina della scienza è il comprendersi del comprendere, laddove tale raggiunta comprensibilità è l'intelletto. Una volta dimostrata l'intima contraddittorietà dell'ipotesi del sapere comune vertente sull'estraneità tra intelletto ed apparizione, Fichte qualifica l'intelletto nei termini del principio dell'esistenza (144), ciò che condurrà alla trattazione dello schematismo.

***Verstandesform***: «forma dell'intelletto»

La forma dell'intelletto (139), cui è dedicata la prima sezione della Dottrina della scienza 1813, lungi dall'essere dissociata dall'apparire, ne è indissolubilmente congiunta. Non a caso, è a partire dalla forma dell'intelletto che è possibile dedurre la costituzione dell'esistenza (v. *Dasein*) nel suo stesso non disporre dell'immagine della connessione (v. *Zusammenhang*) in cui consiste il versante unitario dell'immagine superiore (v. *höheres Bild*).

***Verständlichkeit***: «comprensibilità»

Indica l'esito del comprendersi del comprendere in cui consiste l'intelletto (134). Si tratta del più elevato concetto a partire dal quale la dottrina della scienza coglie il sapere quale schema, apparizione dell'assoluto. Associata alla riflessibilità (v. *Reflexibilität*), esprime la costitutiva disposizione dell'intelletto a comprendersi in quanto apparizione dell'assoluto.

***Vorstellung (vorstellen)***: «rappresentazione»

Per quanto non venga mobilitata nella sua pregnanza che nell'ultima parte della trattazione concernente lo schematismo (168), la rappresentazione è implicitamente presente in tutta la Dottrina della scienza 1813, indicando il sapere effettivo. La rappresentazione è infatti rintracciabile nella sezione circa la forma dell'intelletto (v. *Verstandesform*) quale modalità di visione insufficiente a causa della sua incapacità di cogliere l'immagine della connessione (v. *Zusammenhang*) tra immagine ed essere. Conseguentemente, la dottrina della scienza deve dedurla, ma per farlo

non può che dischiudere l'intellezione (v. *Einsicht*) dell'immagine superiore (v. *höheres Bild*) in quanto sapere originario.

**Zerlegung:** «scomposizione»

La scomposizione è la metodologia della dottrina della scienza in quanto analisi ultima (v. *letzte Analyse*) che il sapere promuove su di sé. Si tratta di scomporre il sapere effettivo al fine di cogliere il nucleo soprasensibile del sapere (135), che così si scopre schema dell'assoluto. Per il tramite della scomposizione è possibile pervenire ai costitutivi elementi del comprendere, non da ultimo l'elemento della comprensibilità (v. *Verständlichkeit*). Per il tramite della scomposizione intrapresa dalla dottrina della scienza, l'intelletto (v. *Verstand*) giunge a comprendere se stesso (134).

**Zusammenhang:** «connessione»

Si tratta dell'immagine superiore (v. *höheres Bild*) assunta nel suo versante unitario, quale legame espresso dalla preposizione sostantivata "mediante" (v. *Durch*). È la vivente connessione tra immagine ed essere in quanto figurati (v. *Gebildet*), scopo del concetto puro (v. *reiner Begriff*) nel suo esprimere la valenza produttiva del figurare (v. *Bilden*). Se l'immagine della connessione non viene colta ci si espone al rischio del dogmatismo nel suo concepire essere ed immagine quali reciprocamente estranei (138).

La Dottrina della scienza 1813 è l'ultima esposizione organica del sistema filosofico di Fichte. Quest'opera accorpa in sé tanto la coerenza dello sviluppo del pensiero del filosofo, quanto la sua indubbia creatività in termini concettuali. Non a caso, in quest'opera Fichte introduce uno strumentario concettuale a tutti gli effetti inedito, una costellazione di nozioni che implementano il carattere complesso e costitutivamente articolato della "dottrina dell'immagine" in cui consiste la sua tarda filosofia trascendentale. Nel concetto di immagine, infatti, sono vicendevolmente implicate tanto l'istanza produttiva, genetica, del pensiero, quanto la sua istanza ricorsiva e riflessiva. Detto altrimenti, il gesto trascendentale si inaugura a partire dalla messa in forma riflessiva dell'immaginazione. Due movenze – riflessione ed immaginazione – che testimoniano di un pensiero che, inauguratosi dalla decostruzione del dogmatismo, si sintonizza con l'assoluto e, intercettandone il dinamismo, espone i rapporti che legano il Principio alla soggettività. In simile esposizione, però, la dottrina della scienza si trasfigura essa stessa, passando dall'essere sapere all'essere forma di vita rischiarata. Il trascendentale, così, si compenetra con la vita da cui aveva preso le mosse: esso diviene insomma saggezza.

GIACOMO GAMBARO (Padova, 1990) si è laureato all'Università di Padova con una tesi sui rapporti tra logica trascendentale e dottrina morale nell'ultimo pensiero di Fichte. In aggiunta, ha conseguito il dottorato di ricerca in filosofia con una tesi intitolata *Corporeità e piacere nel pensiero della differenza sessuale*. I suoi principali ambiti di ricerca sono la filosofia trascendentale di Kant e di Fichte, il rapporto tra trascendentalismo ed immaginazione e, non da ultimo, la questione dell'immaginario contemporaneo a partire dal pensiero femminista.

ISBN 978-88-94885-75-0



9 788894 885750

