

## ***Organismo e determinazione: il corpo nella dottrina della scienza di Fichte***

Giovanni Cogliandro  
cogliandro@gmail.com

### **ABSTRACT**

The essay is focused on J.G. Fichte's wide elaboration on the concept of body, mainly in the years from 1796 to 1799. The point of view of transcendental philosophy is analyzed as a possible alternative both to the reductive empiricism and to the different forms of idealism, by means of the concept of *articulated* and *organized* body. Further, I propose these concepts as useful tools for the analysis of some contemporary theories of perception (e.g., McDowell's and Brandom's).

### **KEYWORDS**

Trascedental philosophy, Fichte, body, mind, perception

### **1. Introduzione**

La dottrina della scienza<sup>1</sup> accoglie l'istanza di una libertà originaria, istanza radicale e caratterizzante del pensiero moderno; ne contesta tuttavia radicalmente l'intrinseca riduzione ad arbitrio nell'orizzonte dell'immanenza. L'impegno filosofico di Fichte e dei suoi seguaci anche contemporanei è invece quello di condurre questa libertà radicale alla sua origine. Per Fichte, come anche per Kierkegaard, solo la scelta assoluta dell'Assoluto libera il soggetto e lo realizza nella sua infinita dignità di uomo.

La questione del corpo è stata sempre centrale nella filosofia, nella teologia e nella spiritualità, con alcune peculiarità storiche<sup>2</sup>. Nel definirsi dei pro-

---

<sup>1</sup> *Wissenschaftslehre*, d'ora innanzi WL.

<sup>2</sup> Solo per fornire un esempio caro allo scrivente, nella storia della teologia cristiana di frontiera riveste un ruolo rilevante Francesco Zorzi, pensatore tra i più originali del XVI secolo, le cui opere sono ricche di contributi originalissimi all'approfondirsi del rapporto tra la teologia francescana e la *qabbalah*. In questa originale e breve stagione di pensiero tra le tante notazioni che sotteraneamente influenzeranno il pensiero occidentale seguente si rafforza la riflessione sul fatto che il quale il corpo umano sia la condizione essenziale perché

blemi relativi al corpo nella *devotio moderna*<sup>3</sup> le dottrine ascetiche moderne in un certo senso sono i prodromi della dottrina etica della corporeità nella interpretazione che ne fornisce la filosofia trascendentale fichtiana. Nelle evoluzioni che si susseguirono nelle diverse scuole di pensiero teologico protestante ebbe sempre un ruolo la presenza e l'assenza della corporeità, come ben documentato da Griffero<sup>4</sup>. Lo studio della corporeità spirituale raggiunge poi livelli altissimi nella spiritualità persiana nell'interpretazione della corporeità spirituale che dà Corbin<sup>5</sup>, interpretazione che risente dello spiritualismo francese a sua volta influenzato, in Maine de Biran e Bergson, dalla esperienza della dottrina della scienza.

Fichte si distingue da buona parte degli altri filosofi perché non vede la corporeità come un qualcosa che accomuna l'uomo agli altri esseri viventi ma, sin dal principio della sua analisi, come un tratto distintivo della razionalità finita degli umani. Anche in quanto corpo, l'uomo non è un animale, o perlomeno non del tutto. Lo studio sulla corporeità non passa quindi, per Fichte, attraverso un'analisi dell'elemento del corporeo in quanto corpo: né in quanto oggetto materiale, né in quanto corpo di un essere vivente.

Questo modo di procedere ovviamente risulterà ostile alla filosofia che dal punto di vista della dottrina trascendentale viene definita filosofia "dogmatica" e che può essere rappresentato in maniera eminente da J. Locke e in particolare dal suo *Essay concerning the human understanding* (1690), che sostiene l'esistenza di cose in sé che lasciano traccia su un intelletto non spiegato nel suo sensibilizzarsi e generano le concettualizzazioni. Nel procedere trascen-

---

Gesù possa essere *simul et semel* divino e terreno. La corporeità umana, descritta da Zorzi in modo da riportarne le parti a ciascuna delle dieci *sefiroth* - non è interpretata soltanto come condizione essenziale alla missione terrena e redentiva del Dio incarnato, bensì come l'insieme degli *instrumenta* attraverso i quali il Dio padre e creatore esplica la propria relazione con il creato. Si veda al riguardo la traduzione italiana di F. Zorzi, *L'armonia del mondo*, a cura di Saverio Campanini, Bompiani 2010.

<sup>3</sup> Due testi molto influenti al riguardo sono Michel de Certeau, *Fabula mistica: la spiritualità religiosa tra il XVI e XVII secolo*, Bologna, Il Mulino, 1987; M. de Certeau, *Politica e mistica: questioni di storia religiosa*, Milano, Jaca Book, 1975.

<sup>4</sup> T. Griffero, *Il corpo spirituale. Ontologie "sottili" da Paolo di Tarso a Friedrich Christoph Oetinger*, Mimesis, Milano 2006. Si vedano anche, dello stesso autore, *I sensi di Adamo. Appunti estetico-teosofici sulla corporeità spirituale*, "Rivista di estetica", IXL (1999), n. s., 12, pp. 119-225; *Corpi spirituali*, in M. Ferraris-P. Kobau (a cura di), *L'altra estetica*, Einaudi, Torino 2001, pp. 147-205.

<sup>5</sup> H. Corbin, *Corpo spirituale e Terra Celeste. Dall'Iran mazdeo all'Iran sciita*, Adelphi edizioni, Milano 1986.

dentale è invece dal concetto che si generano le cose, in particolare è il concetto di fine ad incontrare il determinabile, un concetto di fine che viene progettato e che è quanto di più lontano vi possa essere da un'influenza sensibile.

Questa polarizzazione giustifica l'attualità e l'interesse per la dottrina della corporeità quale consegue dalla terza rielaborazione della dottrina trascendentale, che è appunto quella operata, dopo Cartesio e Kant, da Fichte. Contrariamente a quanto sostengono molti filosofi di matrice empirista, che accusano indifferentemente gli stili di filosofia trascendentali, oppure le diverse versioni della *analogia entis*, oppure persino la *univocatio entis* di essere dogmatici, tali stili non portano a una volatilizzazione del corpo, ma ad una diversa interpretazione del rapporto "nel" corpo fra l'io, la volontà, la libertà e il mondo. Dogmatismo è in questo caso il rimuovere livelli e interpretazioni della realtà alternativi al senso comune non coltivato e ipostatizzato *als ob* questo fosse l'unico lecito. Questionare tale legittimità è il compito della dottrina trascendentale sin dalle sue prime esposizioni.

## 2. *Attività e passività. Il corpo nella dottrina della scienza nova methodo*

Negli ultimi anni diversi contributi sono stati dedicati dagli studiosi della dottrina della scienza di Fichte allo studio del problema del corpo nella filosofia trascendentale e alle sue interazioni possibili con alcune problematiche contemporanee<sup>6</sup>. Secondo l'approccio interpretativo di base che condividiamo con questi studiosi, nessuna esposizione successiva della dottrina della scienza sostituisce la precedente, bensì la integra: per poter interpretare il tentativo fi-

---

<sup>6</sup> B. Bisol, *Körper, Freiheit und Wille. Die transzendentalphilosophische Leiblehre J.G. Fichtes*, Ergon, Würzburg 2011; Id., *La lettura fichtiana degli Aforismi filosofici di Platner: il problema del rapporto tra mente e corpo nelle lezioni jenesi su logica e metafisica*, in *Leggere Fichte*, a cura di A. Bertinetto, Napoli, Nella Sede dell'Istituto, 2009, pp. 143-56; D. Brezeale, T. Rockmore (a cura di), *Rights, Bodies, and Recognition. New Essays on Fichte's Foundations of Natural Right*, Ashgate, Alershot 2006; V. Lòpez Dominguez, *Die Idee des Leibes im Jenaer System*, in "Fichte-Studien", 16, 1999, pp. 273-296; M. Maeschalk, *Corporéité et éthique chez Fichte*, in "Tijdschrift voor Filosofie", 55, 1993, pp. 657-676; G. Zöllner, *Leib, Materie und gemeinsames Wollen als Anwendungsbedingungen des Rechts (Zweites Hauptstück: §§ 5-7)*, in J. C. Merle (a cura di), *J. G. Fichte. Grundlage des Naturrechts*, Berlin, Akademie Verlag, 2001, pp. 97-111.

chtiano è necessario conoscere o quantomeno abbracciare con lo sguardo l'insieme del progredire delle diverse esposizioni della dottrina della scienza. Il nostro saggio, si limita ad alcune osservazioni sulla struttura della trattazione della corporeità nella esposizione *Nova methodo* della dottrina della scienza (1796/99)<sup>7</sup>. Da qui si prenderà lo spunto per un confronto della prospettiva propria della dottrina della scienza in generale con alcune teorie contemporanee, per poi concludere con alcuni rilievi relativi ad alcuni scritti posteriori di Fichte, e poi nuovamente alla *Nova methodo*. Si ometterà di commentare la trattazione del corpo nella quasi contemporanea *Grundlage des Naturrechts* (1796), celebre testo sul quale già si sono diffusi vari e qualificati commentatori.

Non vi è una esposizione definitiva della dottrina della scienza, ma le successive redazioni del testo offrono diversi punti di vista sulla medesima verità, che però è sempre sfuggibile nella sua interezza. Se nel sistema enciclopedico hegeliano “il vero è l'intero”, è altrettanto certo che tale intero non è mai attuale per l'osservatore, cioè per l'attore-agente protagonista del sistema della dottrina della scienza. Come nella metafisica classica si riteneva impossibile l'esistenza attuale dell'infinito, così nella dottrina trascendentale la verità non è mai compiutamente conosciuta dal *Wissenschaftslehrer*, ma ciò che è oggetto di conoscenza pratica è il genetico dispiegarsi dei principi del reale.

Nella esposizione *nova methodo* si configura per la prima volta esplicitamente l'autonomia della metafisica nel sistema fichtiano: “La contraddizione fra dire e fare ancora sussistente nella prima esposizione aveva come primo ri-

---

<sup>7</sup> Di questa esposizione della dottrina della scienza non abbiamo l'autografo fichtiano: essa è inclusa nell'edizione dell'Accademia Bavarese delle Scienze, edita dalla *Fichte-Kommission* di Monaco a partire dal 1962 (*J. G. Fichte Gesamtausgabe der Bayerische Akademie der Wissenschaften*, Stoccarda, Frommann-Holzboog 1962-). In questa edizione sono edite le due *Kollegnachschriften* che la riportano: la prima, detta “Halle” (H) dal nome della biblioteca dove fu ritrovata è edita nel volume IV,2 delle opere; la seconda, detta “Krause” (K) dal nome del filosofo che la mise per iscritto, è edita nel volume IV,3. Della prima versione esiste una traduzione italiana, cui si farà riferimento nelle citazioni: J. G. Fichte, *Teoria della scienza 1798 “Nova methodo”* trad. di A. Cantoni, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano-Varese 1959. Nello stesso volume dell'edizione completa (GA IV, 3) alle pagine 151-196 vengono pubblicati quattro ampi frammenti di una copia della *Nova methodo* dovuta a Friedrich August Eschen (1776-1800, studente a Jena dal 1796) e relativa alla esposizione del semestre invernale 1796-1797, copia che è stata scoperta abbastanza di recente dai curatori della GA presso la città di Eutin nello Schleswig-Holstein. Tale testo, che non includiamo nella trattazione, rende ancora più ricca la pluralità di prospettive e di punti di vista propri della elaborazione *nova methodo*.

sultato la mescolanza di critica e metafisica all'interno della filosofia come sistema [...] L'accesso alla filosofia era assunto all'inizio e dedotto all'interno del sistema. Ne risultava che l'accesso alla filosofia era presentato in tre modi diversi: all'inizio del sistema, l'accesso è presentato come astrazione, ingiustificata ma in attesa di giustificazione; alla fine della seconda serie teoretica si giunge, nella storia pragmatica, alla coscienza filosofica, che coglie con l'astrazione il principio della filosofia; alla fine della seconda serie pratica si assume la consapevolezza che il punto di partenza di quest'astrazione è pratico ed è a sua volta un atto di libertà radicato nella praticità dello spirito. Ora tutto ciò è nell'attuale esposizione, radunato e raccolto insieme e, unito con l'indagine preliminare che definisce la filosofia, assume l'aspetto della critica come introduzione reale alla filosofia. La critica stabilisce com'è la filosofia, cioè delinea l'unica filosofia possibile e le offre il punto di partenza: dopo di che la filosofia può svolgersi tranquillamente, come vera e propria metafisica senza più contenere parti critiche, cioè può dedicarsi a quello ch'è l'unico suo compito, la deduzione dello spirito finito, senza più doversi preoccupare di stabilire la propria possibilità”<sup>8</sup>.

Solo in quanto l'io si rappresenta esso diviene qualcosa, cioè può essere pensato: “L'io rappresenta se stesso, accoglie pertanto se stesso nella forma della rappresentazione e solo allora è qualcosa, un oggetto; la coscienza ottiene in questa forma un sostrato che è, anche senza reale coscienza, e per di più viene pensato corporeamente”<sup>9</sup>. Questo divenire cosa è quindi condizione di pensabilità<sup>10</sup> dell'io per sé medesimo. L'io tuttavia non può porsi come cosa, ma ha da divenire cosa.

Il nuovo metodo seguito da Fichte porta al trovarsi dell'io come un qualcosa di radicato all'esterno di sé, nell'assolutamente esteriore costituito dall'invito (*Aufforderung*), concetto fondamentale del sistema fichtiano nelle

<sup>8</sup> Luigi Pareyson, *Fichte. Il sistema della Libertà*. Mursia, Milano 1976 (2a ed.); pp. 289-90.

<sup>9</sup> WL 1794, GA, I, 2, p. 260.

<sup>10</sup> Nella svolta che Fichte impone alla filosofia trascendentale si può riconoscere una molteplicità originantesi dal termine chiave "condizione di possibilità": essa diviene condizione di pensabilità se è un termine riferito alla rappresentazione; diviene invece condizione di visibilità se caratterizza il chiarore, come nella WL 1801/2, solo per fare alcuni esempi. Nell'uso di eccessive metafore (o presunte tali) sembrerebbe riscontrabile una certa debolezza del discorso fichtiano: va però notato come sia certo arduo cercare di esprimere nei termini creati dal pensiero ciò che rende possibile lo stesso pensare.

sue esposizioni successive al 1796. L'invito è infatti invito ad un agire determinato, ma proviene da ciò che sfugge totalmente a qualsiasi determinazione da parte dell'io: il "soggetto dell'invito" è sempre l'espressione di un genitivo oggettivo: il soggetto è invitato, non è mai fautore dell'invito, in quanto è solo in conseguenza dell'invito che è possibile iniziare l'attività di determinazione tra le essenze razionali, inclusa l'essenza che è il soggetto invitato. L'invito viene portato a tema in particolare nella esposizione *nova methodo* della dottrina della scienza: "Come di sicuro io mi trovo con un invito, con una sollecitazione, così io mi trovo anche realmente. Come ciò è ora possibile e in qual forma io mi trovo dunque? Nel pensiero sintetico descritto, dove sono uniti insieme soggetto e oggetto, nel momento centrale della coscienza intera io mi trovo come pensante un oggetto causato dal pensiero di fine. Io mi trovo a pensare a tutti e due nello stesso momento, perché nessuno dei due è possibile senza l'altro"<sup>11</sup>.

Posto dinanzi alle ben note accuse di astrattezza e acosmismo, Fichte replica con il ribadire in forme varie il radicamento estrinseco della autopercezione soggettiva nella sua filosofia, cioè con l'irriducibile alterità dell'invito. Il pensiero del reale, che si manifesta all'io come un molteplice già determinato, è possibile solo perché si è verificato un invito da parte di un altro essere ragionevole (*Vernunftwesen*). Non ci si limita più a presupporre lo sforzo di superare un ostacolo per dare inizio alla praticità dell'io, come sembrava essere nella esposizione del 1794 della dottrina della scienza o meglio non è questo il punto di vista originario in una prospettiva che sia coscientemente genetica (in senso trascendentale, mai temporale). Nel punto di vista superiore conseguito con l'esposizione *nova methodo* è solo in conseguenza di un invito che vi potrà essere un agire determinato, e geneticamente poi avverrà la scoperta di un ostacolo, seguita quindi da uno sforzo di superamento. Il soggetto e l'oggetto sono riuniti nel pensiero, che è originariamente solo sintetico: solo in conseguenza dell'esistenza di un'alterità può avvenire il riconoscimento della propria identità da parte del soggetto. È questo il senso metafisico dell'invito, che fa dipendere dalle categorie di relazione la causalità e la sostanzialità, com'è noto, e anche il principio di identità. Proprio una delle kantiane categorie di relazione, precisamente l'interazione (*Wechselwirkung*), diviene l'attore principale del radicale mutamento di prospettiva fichtiano. Se si era potuto tacciare l'io della esposizione del 1794 (detta anche *Grundlage*) di essere inconsistente nella realtà, in quanto le sue operazioni potevano essere frutto di

---

<sup>11</sup> J. G. Fichte, *Teoria della scienza 1798 "Nova methodo"*, trad. di A. Cantoni, cit., p 184.

un'astrazione dalle reali condizioni di esistenza dell'io e dei fenomeni a questo circostanti, ora il punto di vista della genesi del concreto si pone al centro di quello che potremmo definire la nuova drammatizzazione trascendentale, che ha per oggetto le vicende che conducono al configurarsi originario della capacità di determinare e alla *Wechselbestimmung*, la dinamica della determinazione reciproca che già funge da protagonista della *Grundlage*. La *Wechselbestimmung* è la dinamica fondamentale e costitutiva della *Grundlage*, enunciata nel terzo principio come operata dall'io, che determina l'oggetto in quanto lo rende divisibile come se stesso ed al tempo stesso ne è determinato in quanto si rende divisibile: la determinazione originaria è appunto una determinazione reciproca. Nella prospettiva della esposizione *nova methodo* si dimostra l'inscindibilità di ciò che l'io della *Grundlage* determina ed oppone. “*Kein Objekt ohne Subjekt*”, nessun oggetto senza soggetto, potrebbe essere questo infatti il motto relazionale della nuova esposizione della WL: “L'io deve precedere ogni esperienza, deve essere oggetto a se stesso, deve venire trovato; e questo lo si dimostra. Io mi trovo. Che cosa significa? Si tratta di questo. Qui ci atteniamo al primo concetto dell'io. *L'Ichheit* consiste nell'assoluta identità di ideale e di reale”<sup>12</sup>.

Questa identità è posta al centro, che è anche l'origine, dei movimenti che sono effettuabili dal pensiero – determinazione, a cui l'io si sente invitato. Ivaldo inserisce l'esposizione *nova methodo* nel contesto della meditazione pratica di Fichte e in funzione di questa ricostruisce l'intera opera<sup>13</sup>. Vi è un generale procedere unitario di teoria e pratica, non viene presa in considerazione la reciproca determinazione di io e non io che fonda quella distinzione. L'unità è data dalla coscienza concreta come coscienza di scopo ed il non io è un effetto della spontaneità della coscienza reale.

Gli ultimi paragrafi della prima parte della esposizione *nova methodo* sono dedicati alla localizzazione della coscienza reale, che avviene nello spazio tramite il riconoscimento di un corpo proprio, estensione sensibile del proprio volere prima determinato ma solo nella sua intenzionalità, nel suo movimento secondo un concetto di fine, non nella sua estensione ed effettività, tramite lo spazio appunto. Il procedere sintetico seguito da Fichte era iniziato con un invito alla riflessione così descritto nella versione *nova methodo* dell'anno

---

<sup>12</sup> Ivi, p 176.

<sup>13</sup> M. Ivaldo, *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*, Milano 1992, p 138.

1798/99 (nota con il nome del suo estensore, Krause): “Si pensi il concetto-io e si pensi insieme se stessi. Ognuno comprende che cosa significa, ciascuno pensa in ciò qualcosa, avverte la propria coscienza determinata in un certo modo, ossia che egli è consapevole di qualcosa. Si osservi adesso come si opera nel pensare un tale concetto”<sup>14</sup>.

È un lasciare operare il contenuto del pensiero (*Sachverhalt des Denkens*), la cui osservazione costituisce il procedere del metodo sintetico, mostrando la genesi del contenuto materiale della coscienza da cui si originerà il costituirsi del corpo per l’io.

“Il procedere filosofico è sempre sintetico, e l’aspetto euristico proprio a questo procedere proviene dalla constatazione che la sintesi non avviene tra dati trovati dalla riflessione, ma da un prodotto dell’immaginazione produttiva che pre-riflessivamente ha posto in forma di molteplice determinabile ciò che come unità era stato prodotto dall’intuizione intellettuale della propria attività. Il movimento parte quindi dall’atto spirituale: è questo che rende possibile la tematizzazione del contenuto materiale della coscienza. Dallo scopo si risale all’attività (*Thätigkeit*) dell’io che consente anche la concettualizzazione di questo scopo. L’io è oggetto dell’intuizione intellettuale: risalendo dall’evidenza originaria tramite il pensiero riflettente, si arriva all’agire che, concretizzazione primaria dell’attività originaria, si dispiega nel pensiero riflettente che opera nelle opposizioni trovate”<sup>15</sup>.

L’identità originaria (Io soggetto = Io oggetto) si trasforma in una individualità in complessa interazione con la molteplicità del determinabile, che sappiamo già essere dato dall’immaginazione produttiva nel suo oscillare. La sintesi viene raggiunta prima della compiuta esposizione del periodo sintetico, quando nella volontà pura si trova la radice di tutto l’oggettivabile, tramite la riconduzione ad essa di tutta la coscienza reale.

Il metodo sintetico nella *WL nova methodo* fornisce le premesse per i momenti che, a cavallo tra le due parti in cui viene tradizionalmente divisa dai commentatori, costituiscono l’esplicazione della volontà come corpo nello spazio, come forza nel tempo e, nella sua purezza, come radice della coscienza reale. Seguirà poi, dopo la sensibilizzazione dell’intelligibile, la costituzione dell’individualità tramite l’invito (*Aufforderung*). Il movimento circolare tro-

---

<sup>14</sup> *WL nova methodo*, manoscritto Krause, edito da Erich Fuchs in *Wissenschaftlehere nova methodo. Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798-99*, Hamburg 1982, pp. 28-29 (d’ora innanzi indicato con la sigla NM - K).

<sup>15</sup> Si veda la *WL nova metodo* in GA, IV,2, manoscritto di Halle (d’ora innanzi NM - H), pp. 107-108.



va così il suo compimento. Ogni oggetto riceve il suo posto nello spazio in relazione a chi rappresenta, e fuori di questa relazione non è possibile nessuna localizzazione. Ma ciò mediante cui deve essere determinato un altro oggetto nello spazio, deve esso stesso essere nello spazio. L'essere razionale pone dunque se stesso nello spazio come essere pratico che tende all'azione. Questo tendere all'azione, sentito internamente, che ottiene la forma dell'intuizione nell'atto di intuire l'oggetto (atto unito necessariamente con il sentire), è la misura originaria ed immediata di ogni localizzazione. Non è possibile porre qualcosa nello spazio senza trovarvi se stesso, ma non è possibile trovarvi se stesso senza porre un oggetto nello spazio.

Tramite il vedere sensibile è stato introdotto lo spazio e si è raggiunta nella *nova methodo* la sintesi tra determinante e determinato, poiché, in una azione reciproca (*Wechselwirkung*), qualunque posizione di oggetto nello spazio implica la conseguente autoposizione del soggetto nel medesimo spazio. Il porre oggetti nello spazio è l'atto del rappresentare, tramite cui viene attinto lo spazio che quindi non può mai essere vuoto, e viene posto assolutamente, in quanto di fatto viene posto unitamente al sorgere dell'attività rappresentativa, che rende possibile la determinazione, cioè il pensare: il pensare quindi presuppone lo spazio. Lo stesso spazio è la forma dell'intuizione: l'io si trasforma *per sé* in spazio o materia, cioè si percepisce come componente della realtà divisibile e determinabile. L'io, nel suo tendere all'azione, diviene infinitamente divisibile, come la materia e lo spazio, anche secondo quanto abbiamo considerato a proposito della immaginazione produttiva: infatti la tendenza all'azione può indirizzarsi verso la molteplicità dei modi di considerare il determinabile posto dal soggetto tramite l'immaginazione produttiva, quindi verso infiniti oggetti diversi o infinite porzioni di spazio: tutto questo dipende dal concetto di fine che guida il volere.

### 3. *Articolazione e organizzazione del corpo*

L'autorappresentazione in forma di corpo articolato (*artikulierter Leib*) rappresenta il connubio sintetico tra la tendenza all'azione, indefinita ed impossibilitata a limitarsi da sola, e la limitabilità propria del corpo come sensibile: “finché il mio tendere all'azione viene riferito alla limitatezza, è chiuso in sé e de-

terminato, e per un determinato *quanto*. Però da questo punto di vista io sono anche libero di procurare al mio tendere causalità o no. Lo spazio quindi in cui sono, dipende dalla mia volontà, e la materia che io devo essere, è il mio *corpo* (*Leib*), in quanto è articolato; la materia è pure libera come lo spazio.(...) Nella intuizione si trasforma nel corpo articolato il sistema della mia limitabilità e del mio tendere all'azione, nella loro unità sintetica, cioè perché il mio tendere all'azione è limitato"<sup>16</sup>.

L'unità sintetica che qui si crea è governata dalla legge della *Wechselwirkung*: vi è una concreta influenza della limitabilità sul sensibilizzarsi della tendenza indefinita all'azione. Di converso, è solo tramite la tendenza indefinita all'azione che la limitabilità può essere percepita dal soggetto che si trova a sentire così i limiti sensibili del suo corpo. Alla radice del sentire vi è sempre un agire o una tendenza all'azione (*Thätigkeit*) se si vuole risalire maggiormente; la passività del sentire deriva sempre dalla costituzione (*Verfassung*) ancepite della immaginazione produttiva che da una parte conduce la ragione ad autorappresentarsi come una ed a modellare la sua autopercezione originaria in tal maniera (oppure a modellarsi secondo la sua intuizione originaria, se si vuole essere più vicini alla lettera fichtiana), dall'altra nell'oscillare tra determinato e indeterminato produce la divisibilità che viene vista dalla stessa immaginazione come molteplice. Il corpo è infatti uno come estensione nel mondo reale del puro volere guidato da un concetto di fine, mentre è divisibile e molteplice per quanto riguarda la molteplicità che può essere da lui percepita come limitante. Nel manoscritto Krause della *WL nova methodo*, redatto l'anno seguente, Fichte introduce un'ulteriore nota: "Inoltre, devo assumere di essere capace di dividere questa materia nello spazio fuori di me, non meramente di essere capace di pensarla come divisibile. Non posso fare questo direttamente, semplicemente volendolo; invece devo operare indirettamente, attraverso alcuni stadi intermedi. L'unica materia su cui il volere puro sia capace di esercitare un effetto è il mio corpo, in quanto è *articolato*, non in quanto è *organizzato* (*mein Leib, in wiefern er articulirt, nicht in wiefern er organisirt ist*)"<sup>17</sup>.

Il corpo è *articolato* in quanto il sistema della limitabilità è pensato in unione con lo sforzo: con questo viene unificata la mia intuizione ed il mio sentire: mi intuisco come senziente in quanto intuisco un oggetto nello spazio e viceversa percepisco un oggetto nella misura in cui contestualmente percepisco

---

<sup>16</sup> NM-H, GA,IV,2, p 111; NM-K, p 120.

<sup>17</sup> NM-K, p 120.

sco la mia capacità di sentire. Tramite la concretizzazione del volere puro, che avviene con la spazializzazione dell'io in un corpo, viene così conseguita anche la prima sensazione di limitazione, in quanto per la legge della riflessione del primo tipo (determinazione per opposizione tra analoghe entità) può sorgere la percezione originaria della corporeità, quindi di una porzione definita di spazio che si trova a coincidere con l'estensione del soggetto, solo con l'opposizione di una porzione di spazio determinata che invece non fa parte del medesimo soggetto. Con la seconda forma di legge di riflessione (determinazione per opposizione tra parte e tutto) abbiamo invece l'inizio dell'intuizione dello spazio, che non è mai vuoto per noi (cioè non può essere pensabile come vuoto): con l'ausilio della seconda forma della legge di riflessione infatti sorge la sfera più ampia da cui si immagina tratto fuori il costituente della nostra materialità (in realtà è prodotto come molteplicità materiale dall'immaginazione produttiva).

Un corpo è invece *organizzato* in conseguenza della prima forma della legge di riflessione: “Io realizzo una copia interna della limitazione del mio organo esterno. “Io vedo un oggetto”: questo significa che vi è un certo spazio che non sono capace di penetrare, ed io descrivo l'area precisa che è occupata”<sup>18</sup>.

L'articolazione è la congiunzione tra l'intuizione esterna e la limitabilità, che consente al volere di divenire concreto. Invece nell'organizzazione, cioè nella ripartizione delle diverse sensazioni di limitazione all'interno del corpo costituito e nel loro riferirsi ad una porzione di questo, cioè a un organo, è all'opera solo la percezione. Per questo motivo il volere concreto può essere solo in un corpo in quanto articolato, in cui avviene l'interazione tra il volere e gli ostacoli, astraendo dalla ripartizione organica e determinando il rapporto tra esterno ed interno. Non sfuggiranno a tal proposito al cultore della filosofia contemporanea delle significative analogie tra la dottrina della corporeità quale si mostra nella dottrina della scienza e le elaborazioni della tarda filosofia di Deleuze e Guattari<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> *ivi*, p 168.

<sup>19</sup> In *L'Anti-Edipo*, e poi maniera particolare in *Mille Piani*, l'ultima opera scritta a quattro mani dai due originali pensatori francesi, si approfondisce la meditazione sul tema del corpo senza organi. Sarebbe opportuno riservare ben più di una nota a questa interessante correlazione, ci riproponiamo di dedicare uno studio ulteriore al soggetto dal punto di vista esclusivamente filosofico.

Questo è, in generale, il problema della sensibilizzazione dell'intellegibile, e a quest'ultimo appartengono sia il puro volere che l'intuizione indeterminata (che come intuizione intellettuale è identica al puro volere): "In un atto individuale di riflessione, un essere razionale si vede in due modi differenti o sotto due differenti aspetti. Da una parte, si vede come limitato; dall'altra si vede come attivo nella descrizione di questa limitazione. Il precedente è l'aspetto esterno, l'ultimo è quello interno; e come risultato, esso ascrive a se stesso un organo generale (un corpo) consistente in un organo esterno ed interno"<sup>20</sup>.

È il circolo tra limitazione e descrizione di questa limitazione che conduce l'immaginazione produttiva alla raffigurazione di ciò che sta al confine tra riproduzione (*Nachbild*) e pre-figurazione (*Vorbild*). Il corpo interno è infatti senza dubbio esplicitazione della volontà dell'io di agire sul reale molteplice, ripartendo la facoltà conoscitiva nei vari organi dell'apprensione, che però mai avviene senza un concreto fuoriuscire del puro volere tramite l'interazione col mondo sensibile, che sola consente qualsiasi percezione dei sensi. In altri termini: "il nostro corpo è la presentazione originale del nostro intero ed originale atto di volere, ma noi possiamo riflettere su di questo solo parte per parte. Come è possibile? Attraverso il mio puro atto di volere, il mio essere mi è dato tutto in una volta, ma io posso riflettere su questo solo una parte alla volta"<sup>21</sup>.

Non si ha quindi una intuizione completa del corpo, poiché non posso riflettere sul mio puro atto di volere come un intero. La riflessione è possibile solo nel molteplice, quindi la riflessione sul mio volere potrà avvenire solo nella presentazione che di questo viene data in forma intuibile nel mio corpo. Ancora una volta il corpo assume una connotazione ancipite e può essere considerato alternativamente come una parte del mondo sensibile e come una esplicitazione effettuale primaria del volere nel momento del suo tramutarsi in volere effettuale ed in agire non solo *per sé* ma anche *in sé*, in quanto viene posto al principio della genesi dell'oggettivazione tramite la considerazione che l'immaginazione produttiva dà del volere, volere che si indirizza a qualcosa suscettibile di essere divisibile all'infinito e quindi non è determinato. Si tratta ora di cercare di andare più a fondo nell'esplicitazione di come si espliciti questo passaggio mediato dalla costituzione organica e recettiva del corpo, che tuttavia trova nell'originaria articolazione del corpo la sua origine. L'articolazione infatti si è ormai chiaramente mostrata come la considerazio-

---

<sup>20</sup> *Dictata* relativo al paragrafo 14; NM-H, p 163.

<sup>21</sup> WL NM - Krause, p 161.

ne dell'attività corporea, mentre l'organizzazione sintetizza gli aspetti passivi della corporeità del suo costituirsi e operare, fino all'estremo della malattia e della morte.

Le rappresentazioni determinabili della serie reale, incluse o escluse dalla corporeità, sono generate dalla immaginazione produttiva. Queste rappresentazioni incontrano il pensiero, e si completa la sequenza dell'incontro tra molteplice e io: "Io sono conscio di un reale oggetto, ma solo in quanto lo scorgo determinando la mia forma sensibile. Della mia forza sensibile sono conscio in virtù del concetto di fine: del concetto di fine sono conscio a sua volta solo mediante il mio progettarlo, e di questo progettarlo sono cosciente solo mediante la mia attività"<sup>22</sup>. L'io si conosce in quanto forza sensibile, nella serie reale, e si limita perché la massa della sua attività determinante si ritragga e si possano scorgere le rappresentazioni dell'immaginazione produttiva. Vi è infatti una bipartizione dell'attività nella serie reale: l'attività determinante che delinea il corpo proprio a partire dalla fisicità in generale, e l'attività rappresentativa dell'immaginazione produttiva<sup>23</sup>. Tra queste due attività sussiste una radicale dipendenza reciproca, articolata secondo le tre categorie:

1. Il pensare è sensibilizzato tramite l'immaginazione e questa viene determinata dal pensare (*Wechselwirkung*).
2. Da questa determinazione segue la determinazione dell'io come forza sensibile, cioè come capace di produrre un molteplice che possa essere percepito e capace di esserne il sostrato (*Sostanzialità*).
3. Tramite il volere si dà un oggetto alla forza sensibile e questo oggetto viene determinato dal pensiero unitamente alla forza sensibile: in questo modo l'io conosce la sua causalità sul reale (*Causalità*).

Nella quintuplicità il momento centrale è connotato come oscillante (*schwebend*). Nella serie ideale questo costituisce l'opposizione tra esternalità invitante ed indeterminata, e l'io che si sente invitato ad agire in modo determinato. Nella serie reale l'oscillare è il movimento dell'immaginazione produttiva, che può fornire la molteplicità delle rappresentazioni proprio in quanto non ha punto stabile, cioè ricalca l'oscillare originario dell'io.

---

<sup>22</sup> WL NM-H, p. 202.

<sup>23</sup> A questo riguardo è utile rimandare allo studio di Fernando Inciarte, *Transzendentele Einbildungskraft. Zu Fichtes Frühphilosophie im Zusammenhang des transzendentalen Idealismus*, Bouvier, Bonn 1970.

L'oscillazione dell'io viene sensibilizzata tramite la forza sensibile: venendo a contatto con un oggetto, percependo una limitazione, l'immaginazione trova i margini della figura da delineare e la molteplicità sensoriale entra in funzione: questo processo si ripete con molteplicità indeterminata in ogni istante della coscienza temporale dell'io. Da questa nozione di una capacità di fornire le immagini si genera la costituzione del corpo, che è la prima determinazione della serie reale e che appare all'io, come ho già sottolineato, sotto due aspetti fondamentali: in quanto articolato ed in quanto organizzato.

L'io si trova nel mondo reale tramite la corporeità, che è stata fornita dalla delimitazione del prodotto dell'immaginazione produttiva in opposizione alla massa del determinabile reale, e determinata al suo interno in quanto organizzata: il processo di costruzione della corporeità, operata dall'io, è il modo in cui il corpo esiste per l'io, a prescindere dal suo darsi nel mondo reale: così si completa la serie sintetica, attraverso la genesi del corpo che obbedisce a leggi naturali, in cui si identifica un io che si dà dei doveri: "La limitatezza della libertà come tale è un dovere (*Sollen*), e la limitatezza di un essere è un essere obbligato di necessità (*Müssen*)"<sup>24</sup>. Il corpo che appare come necessitato all'io appare come corpo che deve essere prodotto dall'io, così come la determinatezza del dovere morale appare come una determinatezza che deve essere prodotta dall'io. In conclusione, nell'oscillare che è il fulcro della quintuplicità, "io mi trovo come tale né limitato né illimitato, ma solamente libero, determinabile all'infinito da me stesso, e mediante tale predicato dell'io ogni essere, ogni sussistere, ogni essere statico ne restano esclusi"<sup>25</sup>.

La comprensione dell'attività 'praticoteoretica' come esplicitazione della vita passa attraverso la compiuta comprensione della dinamica di determinazione resa possibile dalla vita: "Da ciò segue che la forza, considerata sotto i due aspetti, tanto come principio dell'essere, quanto come principio della propria interna autodeterminazione, sia materialmente e qualitativamente *libera: determinabile all'infinito*, per la produzione proprio dell'effetto voluto. (Inteso chiaramente: il qualitativo è l'unità organica di un molteplice: uno di questi molteplici è qualcosa di diverso, del tutto diverso. Forza di determinare assolutamente ognuno di questi molteplici. Quale è il primo e il più basso.) Da questo derivano molte cose: la organizzazione e la articolazione del corpo umano si fonda in ultimo su questo principio"<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> WL NM-H, p 227.

<sup>25</sup> Ibidem.

<sup>26</sup> GA II,13,316.

Il determinarsi e il porre l'essere sono due facce della stessa medaglia, cioè la libertà intesa come capacità infinita di determinarsi (agire) e come capacità di determinare (conoscere). Tali sono le due forme di manifestazione dell'assoluto, comprese dal punto di vista della dottrina della scienza. Il passo oscuro che segue nel testo (l'avverbio "chiaramente" sembra quasi ironico) esplicita la connessione di qualitativo e quantitativo, che metafisicamente è un trapassare della quantità in qualità, in quanto ogni qualità è la somma di diverse unità intesa come organismo. Questo viene esemplificato, ancora una volta, con l'esempio della differenza fra articolazione e organizzazione nel corpo umano: il corpo appare come articolato in quanto estraentesi dalla massa del molteplice indeterminato, quindi a seguito della seconda forma della legge di riflessione. Il corpo appare quindi determinato al suo interno, oggetto di una attività da parte del pensiero: sotto questa forma il corpo è oggetto dell'agire del pensiero. Il corpo appare invece come organizzato in conseguenza della prima forma della legge di riflessione, cioè nella contrapposizione con un altro corpo e nella delimitazione delle funzioni dei singoli organi. Sotto questa forma il corpo non è più oggetto dell'agire del pensiero, bensì ne è lo strumento. È determinato, non più determinabile, poiché la rappresentazione che l'io ne ha è ormai definita e la sua genesi è compiuta. Cosa viene aggiunto a questa distinzione nelle versioni tarde della dottrina della scienza? Si ha una generalizzazione: ogni unità organica, non solo quella del corpo, assume una qualificazione, poiché viene sempre identificata e determinata tramite l'opposizione di questa a un'altra; quindi ogni entità organizzata è qualificata in tal modo. La forza, determinabile all'infinito ad opera della libertà, in quanto principio della propria autodeterminazione, viene *organizzata* (può cioè essere considerata come organismo, quindi come orientata verso un fine) tramite la opposizione di diversi scopi. Essa viene invece *articolata* (cioè considerata come articolazione) in quanto principio dell'esistere in generale, e in questo modo l'essere viene conosciuto dal concetto come articolato *ab origine*.

L'organizzazione del molteplice avviene tramite l'azione, l'articolazione tramite la forza determinante verso un fine. La forza intuisce l'unità e la realizza: l'unità viene data concettualmente ma realizzata concretamente tramite l'*Anschauung* che viene congiunto con lo *Überschauen* in questa operazione. La determinazione avviene tramite un processo riflessivo e concreto che viene

denominato nel sistema berlinese 1810-14 *figurare* (*Bilden*). *Il figurare è la determinazione della manifestazione dell'assoluto.*

La dottrina della scienza individua così una dottrina dell'essere, la metafisica possibile<sup>27</sup>. Oggetto della dottrina della scienza è il darsi della libertà come manifestazione dell'assoluto: essa viene determinata quindi non più secondo una opposizione (primo tipo di riflessione) ma come parte di un insieme di manifestazioni organico (secondo tipo di riflessione, la relazione parte/tutto: questo secondo tipo di riflessione è proprio dello schematismo della manifestazione, quindi della dottrina della scienza superiore). Non si indaga la possibilità della libertà in un mondo dato, ma si dimostra come la libertà si dia in un mondo solo se questo viene considerato come articolato spiritualmente e non soltanto come organizzato fisicamente. L'articolazione spirituale è la determinazione dei diversi livelli di manifestazione, l'organizzazione fisica è la disposizione di elementi fisici dati per conseguire lo scopo morale prefissato: mentre l'articolazione è del tutto libera, l'organizzazione e quindi la visione di un qualcosa come organico presuppone un mondo esistente e uno scopo prefissato. I due modelli di organizzazione e articolazione, elaborati nella Dottrina della scienza *nova methodo* per descrivere i due possibili modelli di corporeità, sono utili per comprendere questa nuova visione dell'essere e della libertà che consente di definire la posizione della libertà e dell'essere nella dottrina morale. Entrambi sono manifestazioni della vita e questa è ciò che è il vero totalmente altro della dottrina della scienza. Nella dottrina morale la vita entra

---

<sup>27</sup> Sui temi metafisici che in Fichte giocano un ruolo centrale, segnandone il distacco dai kantiani pretesi "ortodossi", si veda quanto afferma Cesa, in particolare riguardo alla comprensione dell'essere nella dottrina della scienza: "L'essere, ovvero l'Assoluto, appare come una totalità sussistente ed insieme dinamica. Fichte respinge più volte ogni forma di emanatismo, e preferisce parlare di "emanenza". In altri termini, egli vuole che "l'essere come essere" sia anche "estrinsecazione"; più di una volta parla anche di "creazione" – concetto che peraltro, come risulta da tutto il contesto, non vuol designare affatto una "arbitraria" "creazione dal nulla" (espressione, anche questa, adoperata da Fichte per designare la libertà). [...] Il sapere non può penetrare direttamente nell'essere. Esso stesso però è non soltanto pensiero, ma anche vita: come pensiero esso coglie la struttura formale, come vita è l'estrinsecazione dello stesso essere. L'essere non è certo una idea regolativa: è lo "è", l'assoluto, e non di rado Fichte lo chiama anche "Dio". L'intellezione di esso, nei modi e nelle tappe proposti da Fichte, non è un processo semplicemente cognitivo; è anche un appropriarsi dell'esistere reale. In questo modo l'intelletto si spoglia progressivamente della propria particolarità, e da ultimo si identificherà con l'Assoluto." C. Cesa, *Temie metafisici*, in Cesa, *J. G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, Il Mulino, Bologna 1992, pp. 81-99, pp. 96-97.



come vita del concetto: se la fisica è lo studio della vita solo apparente, non compresa in quanto vita, allora la dottrina morale è la metafisica in quanto comprende la vita in quanto vita. Schelling nel suo sistema parte dall'organico, presuppone il mondo, quindi può solo descrivere una vita apparente e il suo tentativo di unire i due mondi è fallace. Muovendo dalla manifestazione della vita si può comprendere invece l'articolazione della vita nel concetto e fornire una vera metafisica<sup>28</sup>.

Il corpo è la concretizzazione di una forza sensibile che può avere due condizioni di visibilità: questa viene ripartita tra un organo interno ed un organo esterno, da porre in relazione l'uno all'altro, in maniera tale che ciò che può accadere con l'uno non possa accadere con l'altro: "qualunque cosa io percepisca, tutti gli oggetti, sono nulla di più che qualcosa che ostacola la mia (esterna) efficacia; ma solo se la mia efficacia è presente per me posso sapere che qualcosa la limita. La mia efficacia non mi è presente tramite l'organo esterno; invece, è copiata dall'interno. (la mia efficacia è limitata solo per l'organo esterno, per virtù della reciproca interazione di entrambi)"<sup>29</sup>.

La complessa sintesi dialettica che Fichte vuole compiere può essere così riassunta: ogni molteplice determinabile (oggettività) è qualcosa che limita l'attività del soggetto, che qui diviene efficacia esterna (*äussere Wirklichkeit*). Questa efficacia avviene tramite l'organo esterno, ma non può essere da questo percepita. È qui all'opera di nuovo la *Wechselwirkung*, che si manifesta nel reciproco rendersi possibile di organo esterno ed interno: il primo esiste solo come copia dell'interno che solo esplica il puro volere, il secondo è costituito

---

<sup>28</sup> Così veniva invece determinata in chiave pratica la metafisica nella *Dottrina della scienza* 1794-5: „Se dunque la dottrina della scienza dovesse proprio avere una metafisica, nel senso di una pretesa scienza delle cose in sé [...] essa dovrebbe rimandare alla sua parte pratica. Solo questa [...] parla di una realtà originaria; e se alla dottrina della scienza si dovesse rivolgere la domanda: or dunque, come sono fatte le cose in sé? Essa non potrebbe rispondere altrimenti che: come noi dobbiamo farle.” (GA I,2,416) Nella parte teoretica di questa esposizione si aveva a che fare con il *conoscente*, nella parte pratica l'oggetto della ricerca è il *conosciuto*, nel suo dinamismo costitutivo. Si confronti la nota precedente per vedere come a partire dalla *Dottrina della scienza nova methodo* questo procedimento riceva la propria unità praticoteoretica.

<sup>29</sup> NM-K, p 164 (le parti tra parentesi sono tratte come integrazione chiarificatrice dal manoscritto di Halle, NM-H, p 160).

come organo solo dal sussistere di un qualcosa di esterno che lo limiti e lo renda momento di passaggio tra puro volere e determinabilità. La realtà o l'effettività di entrambi sorge solo nella reciprocità.

La limitazione ed il volere sono uniti in ogni percezione e questo è altrettanto vero dell'atto originario di riflessione, che consiste nel riflettere sullo stesso atto di volere. Il volere "appare come un fare, e il mio atto di volere è insieme possibile e impossibile: è possibile internamente, ma impossibile esternamente. Internamente ed esternamente qui si riferisce al mio organo interno ed esterno, che sono nient'altro che la mia forza o energia, viste sotto differenti aspetti"<sup>30</sup>.

Il verbo usato per indicare il fare, *thun*, vuole indicare con la maggior ampiezza possibile la concretizzazione dell'attività, svuotandola però dell'intenzionalità con la quale la comune immagine la associa. Il volere stesso si rivela come radice del potere e della limitazione, a seconda della sua interna collocazione, nell'organo interno o esterno. Così è completa la spiegazione del sorgere della riflessione da un'attività che si sensibilizza originariamente semplicemente in quello che non è semplice estensione quantificabile: il divisibile è la radice della quantificabilità. Vi è un riferimento interno a questa estensione, che è stato denominato organo interno, il quale costituisce il sorgere della differenza qualitativa tra due diverse partizioni di un divisibile non più considerabile come neutro. La riflessione sorge nel mutuo originarsi dell'organo esterno ed interno, il che comporta l'autoreferenza dell'immaginazione produttiva, che incorpora il molteplice in quello stesso corpo che si origina come semplice (nel senso di unitario) estensione presensibile del volere. L'operare dell'immaginazione produttiva trasforma questa semplicità intuibile intellettualmente (come volere puro) in sorgere dell'intuizione sensibile, passando per lo stadio intermedio dell'autointuizione sensibile, concetto che così trova la sua giustificazione e collocazione sistematica. L'organo interno effettua quest'autointuizione sensibile che è il primo approccio geneticamente manifestantesi alla molteplicità, non ancora sentito come un patire una sensazione in quanto l'articolazione da cui si origina direttamente l'organo interno non ha ancora lo *status* di determinabile che è invece proprio di ciò che può essere riferito all'organo esterno.

Vi è una terza via nella possibile considerazione della relazione (categoria suprema in Fichte) sussistente tra concetto ed essere: "Che esista un concetto, che non può essere pensato come concetto di fine, che dà origine ad un essere

---

<sup>30</sup> NM-K, p 164.

(obiettivo, dato). (...) Io rifletto, e io ottengo quindi un concetto. ( l'atto di riflessione stesso diviene un concetto) Con questo concetto, e come condizione del medesimo, mi viene assegnato anche il compito di limitare la mia libertà esterna. Ottengo questo concetto solo intraprendendo un atto di riflessione”<sup>31</sup>. Il concetto sorto dalla riflessione, o il concetto di riflessione in generale, non può essere concetto di fine, in quanto sorge unitamente al suo contrario, o meglio è il concetto del sorgere unitamente di due opposti. Questo avviene se si pensa il riflettere come un atto, ed in quanto atto, come guidato da un concetto di fine. Si vede quindi che l'intenzionalità che è propria del concetto di fine non si rivolge su un oggetto, ma verso il sorgere nella *Wechselwirkung* di due opposti, la libertà del volere determinato ed il determinabile in generale, primo frutto dell'immaginazione produttiva.

#### 4. Spazio dei concetti e determinazione della spazialità corporea

Nel procedere della genesi trascendentale viene in qualche modo presupposto un essere, in quanto il concetto di fine si rivolge a qualcosa che viene immaginato come esterno, quindi non verrebbe prodotto dall'immaginazione. Ciò che sembra quindi necessario per non presupporre un essere è la presupposizione non di un fine (*Zweck*) ma di un compito (*Aufgabe*), in questo caso il compito di limitare la propria stessa libertà esterna. Quindi il riferimento alla limitazione in generale che si incontra spesso nell'argomentare fichtiano si concreta o si organicizza nel compito di limitare l'organo esterno. Quel che si deve limitare in conseguenza di un concetto è il mio organo esterno che è posto in quanto ostacola per mezzo mio (e previene l'effettuarsi di qualcosa), mentre l'organo interno riproduce ciò che l'organo interno non realizza. Afferma Fichte: “Questa è la difficoltà: è stato detto che io riproduco internamente quello che non posso fare esteriormente. Posso però riprodurre solo ciò che già esiste. Tuttavia in questo caso devo riprodurre interiormente qualcosa che non posso realizzare esternamente. Come ottengo la conoscenza di questo non potere (*Nichtkönnen*)?”<sup>32</sup>. Dalla risoluzione di questo problema proviene la compiuta definizione del compito di limitarsi: è il riconoscere che sempre l'organo

<sup>31</sup> NM-K, p 170; le parti tra parentesi sono varianti della copia di Halle (NM-H, p 168).

<sup>32</sup> Il prosieguo dell'argomento in NM-H, p 169.

esterno dipende da un organo interno superiore che trasmette a questo la limitazione necessaria. È una sequenza di *Vorbilder*, di immagini che non derivano in alcun modo dalla ricognizione di un prodotto dell'immaginazione produttiva, il che le renderebbe *Nachbilder* di un determinabile. È invece l'inizio dell'organizzazione del determinabile, la sua riconduzione ad unità sintetica che avviene tramite il percepire organizzato. Ciò che non veniva colto dall'unità sintetica dell'appercezione della Critica della ragione pura è proprio quest'organizzazione del determinabile, che quindi non è una semplice estensione di molteplicità, ma un qualcosa di sempre riferibile ad un organo determinato tramite il compito della limitazione.

Il compito della limitazione è un atto del volere che lo stabilisce secondo un particolare concetto di fine che è quello di potersi indirizzare su un molteplice determinabile. Fichte dà l'esempio di una persona che desidera riprodurre le parole di qualcun altro, udirle, realizzarne un *Nachbild* secondo l'organo esterno; a questo scopo non parla, cioè non è la natura a limitarlo, ma è lui stesso a doversi limitare se vuole realizzare la percezione, la riproduzione del molteplice percepito<sup>33</sup>.

Nella dinamica del procedere del pensiero ogni determinato presuppone un determinabile e la pura volontà non proviene dal pensare ma è il contenuto dell'intuizione intellettuale, quindi si trova prima del sorgere del pensare, che sempre avviene secondo la legge di riflessione. Tuttavia tramite l'immaginazione produttiva l'io applica la riflessione a se stesso, considerandosi come organicamente ripartito. In questa maniera, più oscillante che circolare, si ha la possibilità di pensarsi come volere puro nell'identità dell'attività ritornante su se stessa o come insieme organico e in questa autoriflessione il volere si indirizza con un concetto di fine al determinarsi per divenire agire. È una possibile spiegazione dell'errore dogmatico di considerare come derivata dalle sensazioni la nostra determinazione ad agire, vera illusione trascendentale nel senso kantiano sopra esposto. Con essa si compie in realtà un errore di valutazione nei riguardi della potenzialità della nostra ragione: in questo caso l'illusione trascendentale attribuisce alla ragione un eccesso di capacità conoscitiva (l'insieme del determinabile in sé) e trascura l'attività che è sempre da presupporre perché vi sia la particolare forma di passaggio dall'in sé (presunto) al per sé (unica realtà) che costituisce la percezione.

Su questa illusione trascendentale si basa la *communis opinio* dell'esistenza non solo delle cose in sé, ma anche della sussistenza della capaci-

---

<sup>33</sup> cfr NM-H, p 169.

tà di percepire senza una reciproca interazione tra l'organo interno ed esterno che costituiscono il nostro corpo come estensione sensibile del volere, quindi dell'intuizione intellettuale. Tale disposizione dogmatica è uno stile di pensiero che non riguarda solo il summenzionato Locke e alcuni suoi emuli come Nicolai. Quello di cui abbiamo tratteggiato i contorni è anzi un confronto che può offrire una chiave di lettura anche di alcuni snodi fra i più significativi del pensiero contemporaneo. La filosofia di McDowell, per esempio, potrebbe essere interpretata come un modo per porre in questione tale atteggiamento a partire da Sellars e Evans, incrociando il rapporto liminare tra mente e mondo con le tematiche della determinazione proprie della filosofia trascendentale. Che la sua filosofia si orienti quindi decisamente verso una rivisitazione enfatica dell'hegelismo sarebbe, in questa prospettiva, un'occasione perduta.

La limitatezza esterna può essere pensata dall'io solo unitamente al compito di limitarsi: questa è una intuizione esterna del mio potere inteso come limitarmi o come definire la limitazione, che è invece interna in quanto viene riprodotta dall'organo interno. È con questo compito che viene dato anche l'organo esterno, che quindi non viene trovato come dato (*gegeben*) ma sorge con il porsi dell'io. Non ha quindi esistenza in sé, ma solo per me, in quanto viene da me determinato, quindi può essere pensato solo per me, per non ricadere nell'illusione trascendentale che illecitamente ci conduce a presupporre l'esistenza in sé del corpo: questa illusione è alla base del procedere cartesiano nel presupporre la divisione tra corpo in sé e anima in sé. Tale errore è più grave appunto perché presuppone il loro essere *in sé*: solo tramite un uso inconsapevole della riflessione si può avere l'illusione dell'esistenza di cose in sé e come già date anche nella loro determinazione reciproca (*Wechselbestimmung*), come opposte assolutamente. In una concezione dualistica, da descrivere solo per consentire al pensare comune una figurazione, l'organo interno è ciò che viene definito anima, organico principio vitale nel suo articolarsi tra l'intuizione intellettuale ed il molteplice, mentre l'organo esterno è il corpo: tuttavia in una considerazione trascendentale questi sono la stessa cosa<sup>34</sup>. Con la consueta originalità l'attività praticoteoretica all'opera nella dottrina della scienza mostra come alcuni dualismi siano inconsistenti, mentre altri vadano rafforzati nella loro polarità. La divaricazione abissale tra *in sé* e *per sé* è quindi una polarità da affrontare in tutta la sua profondità, così come alterne

---

<sup>34</sup> cfr NM-K, p 171; NM-H, p 170.

vicende caratterizzano il rapporto filosoficamente problematico tra anima e corpo, oggi diventato il vero e proprio nodo gordiano del *mind-body problem*.

A questo punto del generale progresso di sensibilizzazione del volere reale resta un ultimo problema da risolvere prima di procedere alla esplicazione dell'individualità, problema che viene così esposto con dovizia di particolari da Fichte: "Dal punto di vista pratico, ciò che è primario è l'originario, puro volere. Il volere puro si esprime concetti di fine, concetti non nel senso che abbiamo tentato di spiegare sopra, (concetti di fine che presuppongono la conoscenza di un molteplice), ma mediante concetti di fine che semplicemente esistono, come primari e imponendo assolutamente se stessi (su di noi. Noi siamo determinati da tali concetti.) Un concetto di questo tipo, che è un noumeno, è realizzato sensibilmente nella forma di un organo interno ed esterno e, (come potremo vedere) nella forma di un mondo sensibile. Così il filosofo trascendentale raggiunge un terreno sicuro. Si deve basare la spiegazione su concetti *assoluti*, concetti che non presuppongono altri per la propria spiegazione. (Si vuole spiegare le determinazioni della coscienza sulla base di cosa è intellegibile. Concetti di questa sorta sono ciò che è intellegibile, ed esplicano le determinazioni della coscienza). Questi concetti assoluti sono i concetti di un fine, che tuttavia mi appaiono come qualcosa di obiettivo, per questo riposa nella mia natura che io ritengo di raggiungere questi concetti. (Nessun concetto riposa in me in forma finita e completa, come qualcosa che io devo cercare quando ne ho bisogno.) Sarebbe semplice controsenso affermarlo. Un concetto sorge solo in quanto lo faccio (ed io esisto solo in quanto produco il concetto) Dire che "questo si impone a me" significa che il compito di produrre questo concetto è contenuto nella mia natura interna, da quando comincio a riflettere. (Se io esisto, certo io produco questo concetto mediante la riflessione) Io devo riflettere quindi, se voglio avere una qualche coscienza!"<sup>35</sup>. Questo è il problema della radice concettuale della limitazione, in quanto rende possibile la percezione. La limitazione è resa possibile dal puro volere, radice della coscienza reale in generale: questo puro volere si esplica tramite concetti di fine alla coscienza (che non include il volere in quanto puro, poiché deriva da questo), concetti che però non indirizzano il volere verso un molteplice, come al fine di agire (*handeln*), ma ritornano sul corpo, in quanto unica manifestazione sensibile del volere che questi stessi concetti guidano. In questa maniera si genera la differenza tra i due organi, che è una differenza che

---

<sup>35</sup> NM-K, pp. 171-2; le parti tra parentesi sono esplicazioni ulteriori contenute in NM-H, in generale punti in cui la lezione è discordante (cfr GA, IV, 2, 171).

non può essere conosciuta sensibilmente, in quanto è questa stessa differenza che genera la sensibilità. È invece una differenza intellegibile, che sorge come abbiamo visto tramite il pensiero riflessivo e presuppone un'intuizione immediata al suo sorgere.

In questa differenza abbiamo il luogo della concettualità, in cui tramite opposizione primaria tra i due aspetti della medesima intuizione corporea (interno ed esterno), sorge il concetto che è organicamente assoluto: non presuppone alcunché di esterno cui essere riferito, come i concetti che si formano riferendosi al molteplice della percezione, ma sorge da una opposizione organica ed interna. Possiamo risalire ancora di più nel motivare l'affermazione che non vi è intuizione senza concetto e viceversa: perché l'io possa esistere deve aggiungersi all'intuizione corporea la concettualizzazione di questo in due organi interno ed esterno e se non vi fosse questo concetto la sola intuizione senza determinazione non consentirebbe di affermare che l'io esista. Tramite il solo concetto di fine l'attività originata viene determinata pur non essendo mai quiete: questo rende particolarissimo il concetto di fine, che è l'unico concetto a non sorgere nella quiete. Tramite questo concetto arriviamo a comprendere come i concetti non si trovano ma si creano: se non si creassero i concetti, non vi sarebbe né modo di affermare l'attività dell'io, né di conseguenza vi sarebbe coscienza alcuna. È interessante il significativo parallelo che questa dottrina fichtiana ha ancora una volta con la posizione di Deleuze e Guattari, stavolta sul tema del compito della filosofia, che sarebbe appunto principalmente, se non esclusivamente, quello di creare concetti<sup>36</sup>. Dal concetto di fine – e prima ancora dal compito della limitazione – sorge la coscienza reale e prima ancora sorge la possibilità del pensiero tramite il sorgere di concetti riferiti all'interna differenza tra organi. Poi, tramite l'oscillare dell'immaginazione produttiva tra due opposti qualunque che sempre sorgono nel movimento del pensare, viene prodotto il molteplice che potrà essere percepito dall'organo esterno. Anche la limitatezza viene così da me imposta: se io mi trovo limitato (esteriormente), riproduco internamente questa limitatezza, facendo qualcosa che esteriormente non posso fare. Quindi: "Io ho conoscenza di questo non potere (*Nichtkönnen*), di questa limitazione, solo in

---

<sup>36</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia* (1991), a cura di Angela De Lorenzis, Einaudi, Torino 1996. Per i due filosofi la filosofia è creazione di concetti che il filosofo non possiederà mai, ma di cui sarà l'"amico".

quanto sono consapevole che assegno questa limitazione a me stesso”<sup>37</sup>. Qui il procedere di Fichte sembra ellittico: sembrerebbe che l’unica possibilità di avere coscienza della limitazione sia che l’io abbia la certezza di assegnarla da se stesso. La nostra ipotesi è che l’io, sapendo di essere l’unico cui è possibile determinare la limitazione, in quanto la sua esistenza consiste di concetti, sorgenti dalla riflessione determinante, deduce che l’unico modo in cui la limitazione può essere incontrata è che questa sorga dall’*Aufgabe* originaria di limitarsi, costitutivo dell’io come pensante appunto. Quando agli organi del corpo si sostituisce il prodotto dell’immaginazione produttiva, che dall’oscillare tra gli organi ha preso la forma del suo movimento, si ottiene l’ultimo passaggio, lasciato da Fichte implicito: l’unica conoscenza della limitazione ci viene data dal nostro porla, in ottemperanza al nostro compito, inteso come *concetto di fine originario*. Determinare il compito proprio significa essere in grado di determinare il proprio concetto di fine, spostando l’asse della determinazione reciproca tra corpo e mente alla determinazione reciproca tra contenuto concettuale e sua necessaria determinazione a priori. Tale problema è stato riproposto recentemente in più contributi da John McDowell, sopra menzionato in merito al rapporto problematico tra determinazione e corporeità, artefice insieme a Brandom negli anni ‘90 di una feconda rivisitazione della filosofia hegeliana. Tale rivisitazione ha mostrato la sua importanza per via della attenzione al rapporto tra i concetti e i contenuti di coscienza. McDowell nella sua produzione filosofica si trova ad affrontare in diverse occasioni le tematiche della sensibilità e della corporeità, in connessione con la necessaria definizione dello uno *spazio dei concetti*. McDowell afferma che solo nella prospettiva trascendentale la recettività risulta essere una suscettibilità all’impatto di una realtà soprasensibile non riducibile all’esperienza empirica. Nella normale esperienza conoscitiva del soggetto la ricettività non sussiste se non come esperienza di una spontaneità, o come sarebbe preferibile affermare, di una *attività*. Ci si potrebbe però domandare, muovendo da posizioni filosofiche diverse da quella trascendentale, quale tipo di spontaneità sia quella all’opera in una esperienza immediata e involontaria, ad esempio l’impatto di un corpo esterno sul nostro. Il problema è quello, trattato sia nella *philosophy of mind* sia nella odierna ricerca fenomenologica, della intenzionalità degli stati mentali. Per limitarci al secondo di questi due ambiti, nella fenomenologia tale intenzionalità è ciò che caratterizza gli *Erlebnisse*, ed è ciò che li rende atti. Nello spazio delle ragioni postulato da Sellars e McDowell si situa il contesto motivazionale

---

<sup>37</sup> NM-K p 172; NM-H p 171.



che fa sì che sussistano i nessi motivazionali che rendono tutti i vissuti delle quasi azioni. La visione proposta da McDowell può essere ribaltata, con una necessaria e proficua rivalutazione degli apporti della dottrina della scienza e più in generale di una rinnovata filosofia trascendentale, che intreccia le fondamentali questioni della determinabilità e della corporeità. La filosofia trascendentale e il suo contenuto praticoteoretico, pur nella diversità delle sue diverse riproposizioni, che spaziano da Maimon a Fichte, da Cohen fino a Lauth, è stata ancora solo accennata nei suoi possibili sviluppi. Dal punto di vista trascendentale la concettualità non è all'opera: il contenuto soprasensibile che viene ricevuto non necessita di una determinazione, in quanto già è determinato. Solo essendo già determinato, infatti, il contenuto soprasensibile può essere esterno allo spazio concettuale: senza una determinazione il contenuto soprasensibile non potrebbe in alcun modo esistere *per* il soggetto, quindi anche il contenuto dell'*intellectus archetypus* rimarrebbe oscurato, per via della cecità della intuizione non concettuale che si rivolge senza concettualità all'esterno. La capacità concettuale è infatti equivalente alla capacità di determinare un contenuto, e per questo motivo senza la capacità di determinare (o la capacità concettuale) non si avrebbe una percezione interna dello scorrere delle unità del tempo. Si avrebbe la percezione più volte discussa dai filosofi dello "scorrere" del tempo in generale, che, seguendo sempre il nostro autore, si può anche attribuire a chi non è dotato di spontaneità. Tuttavia la percezione di unità determinate di tempo è la prima applicazione della concettualità determinante alla forme pure a priori dell'esperienza. È quindi il primo contatto tra lo spazio delle ragioni e la descrizione trascendentale della forma del contenuto soprasensibile. È il primo contatto nel senso che non vi è alcuna temporalità senza presupporre questo primo contatto. Il mondo empirico è indipendente dal soggetto cosciente, ma non dal fatto del suo operare determinante. Per il soggetto determinante il mondo empirico è indipendente dal suo operare, per il soggetto che si riflette nella sua attività determinante il mondo empirico non è più indipendente in quanto non vi è nulla di percepibile che non sia discreto, cioè determinabile, e solo la capacità spontanea di determinare/concettualizzare rende capace il soggetto di far sussistere per sé qualcosa di determinato.

Per questo motivo sembra anche discutibile affermare, come fa McDowell, che "Kant comes within a whisker of a satisfactory escape from the o-

scillation. He points the way to undermining the central confusion in the Myth of the Given. According to the Myth of the Given, the obligation to be responsibly alive to the dictates of reason lapses when we come to the ultimate points of contact between thinking and reality; the Given is a brute effect of the world, not something justified by it. But in fact the obligation must be in force all the way out to reality”<sup>38</sup>.

Il mito del dato è l’errore in cui secondo McDowell cadono Evans<sup>39</sup> e Peacocke<sup>40</sup> (assieme a una legione di altri pensatori) quando presuppongono un contenuto non concettuale, quindi pongono dei limiti alla spontaneità. Secondo questi pensatori vi è un confine tra il contenuto spontaneamente organizzato (e quindi concettuale) e il contenuto empirico bruto fornito dalla sensibilità. Questo valeva anche prima di Kant nel dibattito tra leibniziani e lockeani, tra sostenitori della predominanza dei concetti e tra empiristi. Kant con la sua duplicazione del punto di vista sembra aver definitivamente superato questo problema, ma secondo McDowell la sua soluzione non è soddisfacente.

### 5. *La serie reale e l’immaginazione produttiva: la genesi dei corpi*

La serie della determinazione e della riflessione, più in generale la filosofia, inizia con qualcosa di impensabile, di inconcepibile compiutamente, con qualcosa che si può indicare come la sintesi originaria dell’immaginazione, oppure con un contenuto di pensiero originario, quello che negli ultimi anni la filosofia di lingua inglese denomina “contenuto non concettuale”, che veniva così descritto nella dottrina della scienza: “Quindi il primo atto, con cui inizia la filosofia, non è pensabile ed intuibile. Solo in quanto avviene la divisione di ciò che forma il primo atto, si diviene coscienti di qualche cosa. In breve, penso in modo reale, se io mi sento costretto e determinato: ma questa coazione deriva dal fatto che io stesso mi sono determinato”<sup>41</sup>. La coscienza inizia con questa divisione originaria, che richiama significativamente le osservazioni di

---

<sup>38</sup> J. McDowell, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge/. Mass. and London, 1994, p 42.

<sup>39</sup> G. Evans, *The Varieties of Reference*, Oxford University Press 1982 (ed. By J. McDowell).

<sup>40</sup> Ch. Peacocke, *A Study of Concepts*, MIT Press, 1992; cfr. anche *Thoughts: An Essay on Content*. Blackwell 1986 (Aristotelian Society Series n. 4).

<sup>41</sup> WL NM-H, p 225.

Hölderlin nel suo noto frammento *Urtheil und Seyn*<sup>42</sup>: la divisione originaria tra soggetto ed oggetto sorge unitamente al giudizio, che appunto è questa *Ur-teilung*. Secondo Hölderlin il legame tra soggetto e oggetto equivale all'essere: tale essere non è tuttavia identità, e in particolare l'autoposizione del soggetto (io sono io) non unifica l'io soggetto e l'io oggetto della predicazione in modo da non rendere possibile la *Urteilung*. Anzi è proprio questa *Urteilung* a consentire l'autocoscienza, l'opposizione originaria che consente il riconoscimento e la fuoriuscita dall'assolutezza dell'intuizione intellettuale. È l'autocoscienza a consentire la coscienza, che sorge dalla riflessione, cioè dalla divisione originaria. Fichte approfondisce ulteriormente la descrizione genetica, affermando che solo con la partizione originaria è possibile dare inizio allo scorrere temporale, cioè scindere l'attività ritornante su di sé in atti discreti: prima non è possibile neanche distinguere il primo atto. Nel testo cui si fa riferimento, nel concetto di partizione, secondo Hölderlin vi è già il concetto di rapporto reciproco tra soggetto ed oggetto, quindi la loro non indipendenza: così anche la serie reale non è indipendente dalla serie ideale, ma si determina unitamente a questa.

Fichte, come abbiamo già sottolineato, pone la *Wechselwirkung* come categoria prima, e aggiunge: “La categoria dell'azione reciproca è sintetizzante e analizzante insieme: essa non è un dato, ma si produce da sé”<sup>43</sup>. Da questa autoproduzione della causalità reciproca deriva sia la serie ideale, che si origina dalla determinazione del pensiero di uno scopo, come anche la determinazione dell'oggetto del volere, modalizzato a partire dallo scopo determinato; l'oggetto del volere è equivalente alla determinazione dell'atto sensibile. Ogni oggetto viene pensato a partire dal soggetto o, espresso in termini di filosofia trascendentale, “ogni coscienza è un'autocoscienza; a questa si unisce un'altra coscienza a ragione della mia coscienza stessa”<sup>44</sup>. Il soggetto in quanto deter-

---

<sup>42</sup> Hölderlin, *Urtheil und Seyn*, in *Aufsätze, Sämtliche Werke (GrStA)*, vol IV, p 216-7. Si ritiene che questo testo risalga all'aprile del 1795, ispirato dall'ascolto delle lezioni di Fichte a Jena e contestualmente in reazione al *Vom Ich* di Schelling, scritto qualche mese prima. A giudizio di Hölderlin la prima esposizione della *Wissenschaftslehre* conteneva infatti una nozione ambigua di *substantia*, da cui Schelling aveva dedotto l'eguaglianza tra identità ed essere. Sul confronto tra Hölderlin e Fichte si veda Violetta Waibel, *Hölderlin und Fichte 1794-1800*, Schönningh, Paderborn 2000.

<sup>43</sup> WL NM-H, p 219.

<sup>44</sup> Ivi, p 194.

minante precede sempre nell'esistenza l'oggetto, in quanto questo è un determinato: questa è la deduzione della forma dell'oggetto. Si deve adesso determinare il contenuto di tale pensiero reale, in opposizione al concetto di fine.

Il pensiero reale non deve rappresentare solo se stesso come quello ideale, ma deve essere la rappresentazione di un sentire. Il pensiero reale deve riprodurre un oggetto, e questo oggetto è il sentire. L'io esce da se stesso, poiché viene spinto a uscire da sé: ma non può uscire tramite il sentire, che è interno all'io medesimo. Il modo in cui esce da sé risponde al sentire, che è sempre interno, ma si configura come una forza, una forza sensibile: "un concetto di fine per potersi riferire ad un oggetto sensibile: questo è la forza sensibile"<sup>45</sup>. Come il concetto di fine portava al determinarsi dell'io a partire dalla massa razionale, così il concetto di fine porta adesso l'io a determinare il proprio oggetto in opposizione alla massa sensibile. Il primo oggetto che però l'io incontra è il proprio corpo. L'io non si identifica con il proprio corpo, ma identifica il proprio corpo con la propria forza sensibile, che equivale all'agire sensibile determinato<sup>46</sup>. Il corpo è l'intuizione della causalità dell'io, così come si manifesta nel mondo sensibile. Dal corpo trova fondamento il reale, inteso come causa della sensibilità e oggetto della forza sensibile: "Il concetto qui dedotto è quello di fondamento della realtà. Una cosa viene realizzata perché questa unificazione precede nel pensiero sensibile, e la relazione esposta qui è la relazione di causalità"<sup>47</sup>.

Ancora una volta si allude alla base architettonica della *Wissenschaftslehre*, che verrà esplicitata per la prima volta a conclusione della *WL nova methodo*: la categoria di relazione è il fondamento della causalità, e solo da questa procede la sostanza reale, intesa come percezione generalissima. La percezione deriva da una unificazione: la fase della scomposizione analitica della coscienza viene seguita dalla fase successiva della sua ricostruzione sintetica. La rico-

---

<sup>45</sup> *ivi*, p 197.

<sup>46</sup> È chiara la contrapposizione con la filosofia dell'identità tra soggetto e oggetto, quale sarebbe stata esposta da Schelling nella *Darstellung meines Systems der Philosophie* nel 1801 e quale iniziava già a delinarsi nella corrispondenza tra Fichte e Schelling. Il fulcro di questa evoluzione del pensiero schellinghiano è l'identificazione della ragione pura con la rimozione della differenza, pretesa come solo intellettuale, tra soggetto e oggetto. Tale differenza era secondo Schelling l'ultimo *Schein*, l'ultima illusione portatrice di errore nella quale cadeva la dottrina della scienza. Su questo nodo fondamentale della filosofia post-kantiana si veda il ricco saggio di Reinhard Lauth, *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795-1801)*, Karl Alber Verlag, Freiburg-München 1975.

<sup>47</sup> *WL NM-H*, p 197.

struzione sintetica ha inizio proprio con l'esposizione della serie reale della quintuplicità, che è il fulcro di questa bipartizione. La scomposizione analitica ha a suo fondamento le osservazioni del filosofo e culmina nel riconoscimento dell'invito ad un'agire determinante, che è quindi anche il fondamento delle distinzioni analitiche. La realtà si inizia a condensare a partire dalla relazione di dipendenza di ogni sentire nei confronti del concetto di fine sensibilizzato. A questo punto si può definire che cosa sia in generale una categoria per la *Wissenschaftslehre*: "le categorie sono le specie e i modi, descritti prima, della mediazione della coscienza immediata con quella mediata, i modi come l'io può sortire dal puro pensiero di se stesso per arrivare al pensiero di un'altra realtà. Non sono per altro semplicemente ciò che unisce il molteplice, ma piuttosto sono i modi di mutare il semplice in un molteplice"<sup>48</sup>.

Come rileva lo stesso Fichte, Kant non dà una definizione precisa delle categorie, ma si limita ad utilizzarle. Al principio della *Critica della ragione pura*, nella *Analitica trascendentale*, libro primo, cap. III, sez. III, si legge come le categorie "hanno altresì i loro concetti derivati, altrettanto puri; questi non possono affatto venire tralasciati in un sistema compiuto della filosofia trascendentale: in un saggio semplicemente critico, tuttavia, io posso accontentarmi di farne solo menzione". Intento primario della WL è proprio quello di essere un sistema compiuto, quindi si fornisce una definizione di categoria che consenta anche di esporre i concetti derivati dalle suddette categorie. Le categorie sono tre (reciprocità, causalità e sostanza) e corrispondono alle tre categorie di relazione della *Critica*, disposte in ordine inverso. Possiamo spingerci ad affermare che una delle intuizioni metafisiche fondamentali di Fichte è che *non vi sia sussistenza senza relazione*; questo principio della dottrina della scienza può trovare formulazione altrettanto efficace (ovvia l'analogia con le posizioni di Jacobi e Buber) che non vi sia oggetto senza soggetto. Tutto ciò ha come conseguenza la peculiare nozione relazionale della corporeità nella filosofia trascendentale, nozione che abbiamo cercato di tratteggiare a partire da quanto esposto nella *WL nova methodo*, e che meglio si mostra se messo a paragone con alcune posizioni della filosofia contemporanea.

Questo punto di vista consente l'oltrepassamento del criticismo, e, come si vede, non si arriva necessariamente a posizioni proprie dell'idealismo assoluto, ma si ha una radicalizzazione di ciò che è proprio l'opposto dell'assoluto, cioè

---

<sup>48</sup> Ibidem.

la relazione, di cui è esplicitazione la quintuplicità, struttura fondamentale della dottrina della scienza, struttura compiuta e aperta al tempo stesso<sup>49</sup>. Le tre categorie forniscono i modi in cui si può conseguire la realtà, che dipende dalla forza sensibile dell'io, a sua volta originatasi nella serie ideale a partire dall'invito di un altro. Le tre categorie sono inoltre i soli tre modi in cui il semplice si muta in molteplice: tramite la relazione il semplice si mostra come sempre implicato con un altro in generale (sia soggetto che oggetto), tramite la causalità si intravede come la radice della esistenza sempre rimanda ad altro, tramite la sostanza si riconosce come questa non possa mai esaurirsi nella realtà o nell'idealità. Per quanto riguarda l'idealità, si è già affermato che ogni coscienza è autocoscienza, per quanto riguarda la serie ideale bisogna affermare che l'io si vede come molteplice secondo leggi determinate, facendo così sorgere il molteplice sensibile. La tesi fondamentale, in vari modi ripetuta nella dottrina della scienza *nova methodo*, è che solo tramite l'attività determinata si può percepire una realtà fisica. Esemplificando, non vi è mai coscienza immediata di una cosa, sia essa una statua o una lettera dell'alfabeto, ma vi è una coscienza del toccare o dello scrivere, da cui si costruisce l'oggetto (a partire dalla relazione instaurata, derivando una causalità ed ipotizzando una sussistenza esterna). È questa la critica mossa dalla dottrina della scienza alle filosofie dogmatiche ed empiriste di ogni tempo, e anche al sistema della Critica kantiana, che, sin dal suo famoso *incipit* "Che ogni nostra conoscenza incominci con l'esperienza, non vi è alcun dubbio", connota l'esperienza come passività, e la pone come originaria percezione di una externalità con cui stabilire un rapporto, che non può però mai essere un pieno svelamento, in quanto l'inintelligibilità del noumeno è la chiave di volta della critica. La dottrina della scienza ribalta questo atteggiamento che rimane monistico, ponendo la relazione come principio originario, relazione che il *Wissenschaftslehrer* cerca di indagare, senza però esaurirla, poiché innumerevoli sono le sue possibili esposizioni. Questo va detto per ribadire come la dottrina della scienza non fa propria una visione di piena rivelazione della realtà, come invece sembra prefiggersi la sistematica idealista coeva: essa si pone come obiettivo continuo e sempre attuale il pieno disvelamento dell'attività dell'io, nelle sue molteplici

---

<sup>49</sup> Sul complesso tema della quintuplicità nella dottrina della scienza rimandiamo a quanto esposto in G. Cogliandro, *Die Dynamik der Fünffachheit in der Wissenschaftslehre nova methodo*, in *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung* (Hrsg von E. Fuchs, M. Ivaldo, G. Moretto), Frommann-Holzboog 2001, pp. 167-198.

ed infinite modalità, dal costituirsi originario della corporeità alla pluriforme attività praticoteoretica del soggetto ormai determinato nei suoi scopi<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> Ringrazio il prof. Marco Ivaldo e il prof. Stefano Semplici per il loro contributo a rendere questo saggio più ricco e più leggibile, e in generale per la loro vicinanza e le numerose conversazioni che, come ormai è nostra consuetudine da tanti anni, continuano a intrattenere con l'autore.