



# Sulla ontologia di Fichte

## *On Fichte's ontology*

**Marco Ivaldo\***

Universidade "Federico II", Napoli, Itália

---

### **Riassunto**

In questo articolo vengono messi in evidenza gli elementi fondamentali dell'ontologia di J.G. Fichte. A mio avviso Fichte apre un nuovo campo epistemologico, cioè costruisce la sua comprensione dell'essere nella forma di un'ontologia della coscienza o del sapere, che si differenzia tanto da una gnoseologia, quanto da una metafisica oggettivistica. L'essere si presenta perciò come un correlato della coscienza e come esistenza della coscienza stessa. In Fichte possiamo trovare una comprensione dell'essere che è, nello stesso tempo, plurale e unitaria. La mia analisi dell'ontologia fichtiana si concentra in particolare sulla seconda esposizione della dottrina della scienza del 1804.

**Parole-chiave:** Ontologia. Epistemologia. Essere. Vita. Conoscenza. Coscienza.

---

\*MI: Doutor, e-mail: marcoivaldo@tiscali.it

## **Abstract**

*In this paper will be highlighted the fundamental features of J.G. Fichte's ontology. The paper claims that Fichte opens a new epistemological field, i.e., he engender a comprehension of Being in the way of a consciousness or knowledge's ontology which is differentiated either from gnosiology or from a objectify metaphysic. The Being presents itself, thus, as a correlate of consciousness, as consciousness source and as existence of consciousness itself. In Fichte it's possible to find a comprehension of Being that is, in the same way, plural and unitary. My analysis of Fichte's ontology is focused mainly on the second presentation of Wissenschaftslehre from 1804.*

**Keywords:** *Ontology. Epistemology. Being. Life. Knowledge. Conscience.*

---

## **Introduzione**

Un diffuso pregiudizio nei confronti della filosofia di Fichte è che essa non avrebbe una concezione adeguata dell'essere. Il suo "idealismo" rappresenterebbe una posizione semplicemente negatrice del "realismo" di una filosofia dell'essere. Quella fichtiana sarebbe una filosofia dell'assoluta "soggettività", che attribuirebbe all'essere, ridotto a "oggettività", una posizione soltanto derivata e subordinata. Su questa linea interpretativa è breve il passo per classificare la dottrina della scienza come un capitolo della storia della "dimenticanza dell'essere" - un capitolo particolarmente significativo perché racconterebbe della completa riconduzione e riduzione dell'essere alla forma dell'io o della soggettività. Già Jacobi nella sua *Lettera a Fichte* aveva potentemente anticipato questi motivi: la filosofia di Fichte come filosofia della soggettività assoluta rivelerebbe in definitiva un'essenza nichilista.

Questo pregiudizio è stato però messo in discussione dalla più recente ricerca su Fichte. Mi limito a richiamare una affermazione di Claudio Cesa, che esprime anche il senso di questo mio contributo: "L'aspirazione di fondo di Fichte consisteva nel produrre una "emendatio intellectus" che consentisse l'eliminazione delle forme false di

---

essere (di quelle forme, cioè, nelle quali l'essere è "morto") per aprire la strada alla intellesione - o, per segnare un livello anche più alto, al sapere - dell'essere" (CESA, 1992, p. 96).

La "dottrina dell'essere" (*Lehre vom Sein*) di Fichte è il tema di un notevole studio, abbastanza recente, di Johannes Brachtendorf (1995). Questi muove dalla distinzione della tradizione scolastica universitaria fra la *metaphysica generalis*, o ontologia, che indaga i caratteri dell'ente in generale, e le *metaphysicae speciales*, ovvero la teologia, la cosmologia e la psicologia, che investigano ciascuna un tipo specifico di ente. La teologia in particolare ha come tema l'ente "sommo". Brachtendorf solleva la questione se la connotazione di "prima filosofia" convenga in Fichte alla ontologia, come voleva Christian Wolff, oppure alla dottrina dell'ente sommo, cioè alla metafisica. Alla luce di una ricostruzione della teoria dell'essere elaborata in tre esposizioni della dottrina della scienza - il *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* del 1794-5, la *Dottrina della scienza nova methodo* del 1796-9, e la *Dottrina della scienza 1812* - Brachtendorf risponde che Fichte inclina decisamente per il primato della metafisica sull'ontologia, in quanto la sua dottrina della scienza identifica l'essere con uno specifico essere, ovvero con l'essere-uno, l'essere assoluto. Una tale concezione dell'essere sembra però contestabile in quanto essa risulterebbe "riduzionista". Essa non consentirebbe di rendere ragione della forma d'essere propria della sfera "fattuale". La conclusione di Brachtendorf è che "di fronte alla dottrina della scienza di Fichte deve in ogni caso essere tenuto fermo l'assunto di una ontologia generale, che comprenda tutte le sfere dell'essere" (BRACHTENDORF, 1995, p. 386), dato che soltanto una tale ontologia generale consentirebbe di acquisire una concezione organica della struttura della realtà, preparando così la base per l'indagine metafisica: "Non è la metafisica che deve precedere l'ontologia, ma l'ontologia la metafisica".

La tesi che cercherò di illustrare in questo studio si differenzia dall'approccio di Brachtendorf, che tuttavia resta per me molto istruttivo. Si può intendere il carattere fondamentale dell'ontologia fichtiana, non se la esaminiamo sulla base della differenza fra ontologia e metafisica, ma se muoviamo dall'assunto che questa ontologia

è una epistemologia, e che questa epistemologia va intesa non come una riflessione sulla natura e i metodi della conoscenza scientifica (*Wissenschaftstheorie*), ma come una comprensione della realtà nel suo manifestarsi reale. Formulando la cosa in estrema sintesi: la dottrina dell'essere è in Fichte una dottrina del sapere, ma – *insieme* – questa dottrina del sapere è in via intrinseca una dottrina (del sapere) dell'essere. Ontologia e epistemologia (nel significato chiarito) procedono insieme.

### Il campo epistemologico

Sulla linea aperta da Kant la filosofia di Fichte non può venire intesa come una teoria della soggettività, che si opporrebbe a una precedente ('metafisica', 'dogmatica') teoria della oggettività. La dottrina della scienza è una teoria, o meglio è una pratica riflessiva che verte sugli atti costituenti della relazione soggetto-oggettiva, ovvero di ciò che Fichte chiama sapere (*Wissen*). Nella *Dottrina della scienza 1804* (seconda esposizione<sup>1</sup>) troviamo l'asserzione seguente, che a mio giudizio delinea felicemente la nuova apertura di campo che la filosofia di Fichte introduce, e che – seguendo una indicazione di Siemek (1984) e Lauth (1965, 1989, 1994, 2004) – chiamo: campo epistemologico:

Ognuno che soltanto voglia riflettere può rendersi conto che ogni essere presuppone un *pensiero* o *coscienza* di esso, che perciò il semplice essere è sempre soltanto l'una metà di una seconda [metà], cioè del pensiero di esso, perciò il membro di una disgiunzione originaria e più elevata, che svanisce soltanto per colui che non rifletta oppure che pensi in modo superficiale. L'unità assoluta non può venire situata né nell'essere, né nella coscienza che gli si oppone, né nella cosa, né nella rappresentazione della cosa, ma nel [...] principio dell'assoluta *unità* e *inseparabilità* di entrambi, che è insieme [...] il principio della loro disgiunzione, principio che vogliamo designare come sapere puro, sapere in sé (FICHTE, 1962, II/8, p. 13-15).

<sup>1</sup> Segnalo una sua edizione in lingua italiana: FICHTE, 2000.

Con ciò viene affermato che la filosofia trascendentale – di cui la dottrina della scienza è espressione dopo la critica della ragione di Kant – non è una dottrina dell'essere, separato dalla coscienza, e nemmeno è una dottrina della conoscenza, separata dall'essere. E' la comprensione unitaria e differenziata della coscienza, intesa non come sola coscienza rappresentativa, o teoretica, ma – riprendendo una espressione di Pareyson (1994)– come relazione all'essere, relazione ontologica. Si tratta di una relazione pre-categoriale e meta-soggettiva, che si articola in schemi o progetti di comprensione dell'essere, designati dal tardo Fichte: immagini. Una tale relazione in atto viene chiamata *sapere*. La dottrina della scienza è in tal senso teoria del sapere, ovvero – se si afferra questo termine secondo il suo etimo – “epistemologia”. Per esprimere lo spostamento di piano che la dottrina della scienza come filosofia trascendentale introduce nella storia dell'ontologia, si può designarla anche come “ontologia del sapere”, non perciò una nuova gnoseologia, e nemmeno una metafisica ontica, ma una comprensione riflessiva delle pratiche costituenti dell'essere del sapere e del sapere dell'essere. Si deve pertanto distinguere l'essere-cosciente (*Bewusst-Sein*) dalla coscienza rappresentativa (*vorstellendes o subjektives Bewusstsein*) o anche dalla consapevolezza (*Bewusstheit*, LAUTH, 1997, p. 44 s.): l'essere-cosciente è l'unità trascendentale dinamica di essere oggettivo e di coscienza soggettiva, e come tale è principio formativo in atto dell'esperienza - e l'esperienza è a sua volta il risultato in divenire, determinato e aperto insieme, di questa relazione soggettivo-oggettiva.

L'inizio della *Nachschrift Halle* della *Dottrina della scienza 1813* afferma che questa dottrina “esiste per vedere il sapere uno e universale nella sua origine, per vederlo provenire da ciò che non è sapere, che è principio e non principiato” (FICHTE, 1962, IV/6, p. 273). La dottrina della scienza, la filosofia trascendentale, è conoscenza genetica, regredisce alla genesi del fatto della coscienza, cioè alla genesi dell'esperienza, per ricostruire le pratiche del suo venire in essere. Essa non coincide con una descrizione dei fatti della coscienza, che per Fichte ha soltanto una funzione introduttiva alla comprensione genetica. Nemmeno si identifica con ciò che Fichte chiama talvolta, nel contesto di questi anni berlinesi, ‘dottrina dell'essere’. L'essere è ciò che è saputo, perciò

l'essere è un lato dell'unità trascendentale, cioè della relazione costituente – anche se, come vedremo, può venire predicato secondo vari significati, non solo in quello della oggettività. L'altro lato dell'unità trascendentale è il pensiero, cioè la soggettività. L'unità dell'essere e del pensiero, la soggetto-oggettività, è il sapere come unità apriorica e attiva, o meglio performativa (*bildend*), è il sapere come unità in divenire della molteplicità delle immagini in quanto comprensioni vissute e riflesses del reale.

È precisamente *questo* sapere il tema di quella pratica della riflessione autocritica che Fichte chiama dottrina della scienza. Coloro che propongono una dottrina dell'essere invece che una dottrina della scienza, ovvero che avanzano una teoria dell'essere senza elevare alla coscienza il loro stesso comprendere, non riflettono sull'immagine dell'essere che *essi stessi sono*, sul loro pensiero dell'essere. Questa critica di Fichte, rivolta in particolare a Spinoza, potrebbe valere per ogni ontologia fondamentale, anche post-kantiana, che pretenda di costituirsi senza una espressa mediazione epistemologica. Invece, abbiamo essere o realtà sempre solo nel medio (*Durch*) del sapere, cioè attraverso pratiche intuitive e discorsive, nell'orizzonte dell'unità trascendentale, che è atto, non fatto, e che come tale è l'apertura del campo (trascendentale) di determinazione e di semantizzazione della "cosa", nella pluralità delle sue possibili configurazioni (*Bildungen*).

In questo senso si può dire che la fichtiana ontologia del sapere è una ontologia dell'atto, compreso come il principio di quella relazione oggettivo-soggettiva che il sapere in se stesso è (FISCHBACH, 2002). Non viene affatto ipostatizzato un 'soggetto' creatore dell'oggetto', un 'io' creatore del 'reale', ma nemmeno viene ipostatizzata una 'realtà' della quale l'io sarebbe semplice rispecchiamento o prodotto. Piuttosto vengono messi a tema il *senso* della relazione soggetto-oggettiva, e le forme – sentimentali e intellettive, pratiche e teoretiche, desiderative e conoscitive – del suo apparire, cioè del 'fenomeno' o esperienza.

In ogni declinazione del nostro 'essere aperti al mondo' – in quella che Fichte chiama "veduta ordinaria della vita", oppure

“esperienza” – sono sempre all’opera prestazioni dell’essere-cosciente, di differente natura – ad es. pratico-desiderante, estetico-immaginante, pratico-volontaria, teoretico-rappresentativa. Il nostro spontaneo ‘essere aperti al mondo’, l’aver esperienza di questa o quella “cosa”, anche di “noi” stessi, è reso possibile ed è mediato da prestazioni differenziate dell’essere-cosciente (*Bewusst-Sein*), che – come ho già evidenziato – non è solo la coscienza rappresentativa. La filosofia trascendentale muove da questa evidenza fenomenologica elementare: nessuna “cosa” - per noi - se non nel medio dell’essere-cosciente. Certamente la coscienza abituale, ordinaria, non riflette su questa ‘situazione epistemica’ nella quale originariamente si trova. Ora, questa coscienza ordinaria – presa a sé – non sbaglia se omette di osservare che il suo ‘avere la cosa davanti a sé’ è una *sua* determinazione. Invece, una filosofia che *non* prendesse in considerazione riflessivamente questa ‘situazione epistemica’ cadrebbe in quello che Fichte chiama ‘dogmatismo’, che resterebbe tale anche se si presentasse come ‘filosofia scientifica’. Come ho già richiamato, dal profilo di una filosofia trascendentale l’ontologia deve venire elaborata attraverso la comprensione epistemologica, mediante la riflessione sulle pratiche performative (*Bildungen*) che configurano il nostro sapere di ciò che è o deve e può essere.

La filosofia trascendentale è allora la ricostruzione degli atti costituenti dell’esperienza umana del ‘reale’ – atti che in quest’ultima restano per lo più non-consapevolizzati in via esplicita –, ovvero è la ricostruzione a livello di principi (o genesi) del nostro originario essere-rapporto con una alterità. Quest’ultima per un verso si presenta come un fattore a posteriori indeducibile che ci urta o sollecita, e per l’altro verso emerge *per noi* soltanto attraverso il medio di tali prestazioni costituenti. Si comprende – come ha accentuato Pareyson (1976) – che la filosofia trascendentale non estende *materialiter* il nostro sapere-di-esperienza, quale esso si dà volta a volta nella vita. Piuttosto essa regredisce ai principi, o alla genesi, del sapere-di-esperienza. Questo esiste e si articola in una pluralità di forme – cioè di saperi e di pratiche –, delle quali la filosofia di tipo trascendentale evidenzia le condizioni di possibilità. Perciò la filosofia non coincide affatto con l’intero dell’esperienza, ma è l’esperienza (solo) in stato di riflessione. Non si tratta

però di una qualsiasi riflessione, ma della riflessione – e auto-riflessione – che regredisce alle condizioni di possibilità, cioè alle azioni pratico-teoretiche costituenti, dell'esperienza reale.

### **Idealismo/realismo**

Sulla base di questo punto di vista vorrei avanzare qualche considerazione sul tema realismo/idealismo. Per la filosofia trascendentale, secondo la figura che ho adesso tratteggiato di essa, il realismo si oppone completamente all'idealismo – che oggi viene designato nei dibattiti filosofici anche con 'costruzionismo' – soltanto *se e in quanto* idealismo e realismo si comprendono come dottrine filosofiche che enfatizzano (in maniera unilaterale) uno dei due poli dell'unità trascendentale di soggetto e oggetto: il realismo enfatizzerebbe l'oggetto e porrebbe il soggetto come puro rispecchiamento dell'oggetto; l'idealismo enfatizzerebbe il soggetto e farebbe dell'oggetto il prodotto dell'intelligenza. *Invece* il realismo della coscienza ordinaria, ad esempio la coscienza spontanea dell'esistenza di cose fuori di noi, non confligge affatto con la comprensione trascendentale della coscienza, la quale ne avanza, come ho appena sottolineato, piuttosto la ricostruzione genetica. A sua volta la filosofia trascendentale non si identifica con l'idealismo – ovvero lo ammette a condizione soltanto che sia un idealismo trascendentale pratico (FICHTE, 1962, I/4, p. 186). La *Dottrina della scienza 1804* (ma non soltanto questa esposizione) opera in questo senso una critica del realismo e dell'idealismo in quanto essi si costituiscono e si pretendano – a diversi livelli di complessità – come dottrine esaustive e onnicomprehensive.

Una filosofia trascendentale non pensa affatto che l'esperienza sia – come ho già rilevato – una escogitazione dell'io oppure un semplice prodotto di 'schemi concettuali'. Ciò che noi chiamiamo esperienza è il risultato, in divenire, di una relazione soggettivo-oggettiva in atto, che è a sua volta articolata nella disgiunzione fondamentale di teoretica e pratica, a seconda che sia esperienza dell'oggetto oggettivo (cosa), o dell'oggetto soggettivo (idea o ideale). Nell'esperienza abbiamo

sempre un esperente, un esperito e un atto dell'esperire. Quest'ultimo non è solo l'atto puntuale del rappresentare qualcosa, ma è l'energia in atto dell'*intelligere*. L'esperienza non è una nostra creazione, è un fatto, la fattualità originaria. La dottrina della scienza si domanda della genesi di questa fattualità, ossia mette in evidenza – come ho parimenti accennato – le leggi e gli atti mediante i quali l'esperienza viene in essere. Risponde alla domanda: *come*, in virtù di quali prestazioni conoscitive e pratiche abbiamo esperienza del questo e del quello, di qualcosa o di qualcuno, come abbiamo esperienza dell'altro.

Si comprende perciò che nel nostro sapere ed esperienza, nella fattualità originaria, si dà un lato oggettivo, cioè l'oggetto-oggettivo (cosa) o l'oggetto-soggettivo (rappresentazione). Ma tale oggettività è tale, nel nostro avere-esperienza, solo in quanto è correlata a una soggettività, la quale per parte sua è tale solo in quanto correlata a una oggettività. L'unità trascendentale è l'unità variamente modulata, cioè dinamica, di soggetto e oggetto, della quale la filosofia ha da cogliere il principio, la genesi. Come Fichte accentua, noi siamo (soltanto) gli 'storiografi' dello spirito umano.

Con questo non si afferma affatto che l'oggetto non esista in sé, al di là del nostro determinato comprenderlo (es. descriverlo, volerlo, desiderarlo). Si afferma invece che il nostro comprenderlo *come in sé* è un modo di operare dell'unità trascendentale, è cioè un riconoscimento, che non può che venire attuato in un giudizio. Non è che l'in sé dipenda nella sua inseità da un per noi; l'inseità dell'in sé è tuttavia affermabile per noi solo nella forma di un pensiero necessario, e questo pensiero, o giudizio, è una determinazione dell'unità e della relazione trascendentale.

Si vede da ciò che l'apertura trascendentale è intrascendibile, nel senso che ogni contenuto oggettivo si presenta come un suo contenuto, nella figura di un'immagine, di uno scopo, di un valore, di una idea. D'altro lato, e insieme, l'apertura trascendentale è trascendenza, 'spazio della trascendenza'; opera infatti il riconoscimento del contenuto secondo l'essere o l'essenza del contenuto stesso, senza identificare sé con esso. La realtà si presenta *alla e nella* coscienza; ma la coscienza è sempre coscienza *di* qualcosa che viene colto come determinazione

del reale, o dell'essere. Quest'ultimo è anche se nessun io empirico lo pensa, ma si manifesta solo in una coscienza e per essa. Dire che *l'ens* è il *primum cognitum* dice che l'ente è il primo conosciuto di un conoscente, cioè dice che l'ente è conosciuto *nella* relazione trascendentale. Ciò però non equivale affatto a dire che l'ente è solo in quanto è conosciuto. L'ente è il primo conosciuto nell'*in quanto* della relazione trascendentale, o dell'unità trascendentale.

### Figure dell'essere

Come è noto Fichte distingue la seconda esposizione della *Dottrina della scienza 1804* in due parti fondamentali: la "pura dottrina della ragione e della verità" (FICHTE, 1962, II/8, p. 243) e la "dottrina della apparizione (*Erscheinung*) e della parvenza (*Schein*), vera e fondata sulla verità" (FICHTE, 1962, II/8, p. 228). Ora, è interessante che queste due parti, alethologica e fenomenologica, della filosofia abbiano come tema due figure dell'essere: la prima verte sul "puro essere interiore a sé (*in sich*)", la seconda concepisce *questo* stesso essere "nella sua apparizione (*Erscheinung*) originaria" (FICHTE, 1962, II/8, p. 259). A queste due figure dell'essere potrebbe venire aggiunta una terza, illustrata all'inizio della trattazione e che abbiamo già più volte incontrato: l'essere come il polo oggettivo della coscienza soggettiva, come il correlato oggettivo del pensare soggettivo nell'unità del sapere puro. Potremmo in definitiva distinguere tre predicazioni dell'essere: l'essere (*Sein*) come puro essere in atto, l'essere esteriore o esistenza (*Existenz, Dasein*) dell'essere, l'essere come correlato del pensare nell'unità trascendentale dell'essere-cosciente (*Bewusst-Sein*). Ciò significa che l'essere si presenta secondo una pluralità di significati, che tuttavia vengono ricondotti a un significato fondamentale, come vedremo, o a un principio (*Grundsatz*). La dottrina della scienza non oppone comprensione di una pluralità dei significati dell'essere e determinazione di un primo significato dell'essere. Attraverso la via della indagine epistemologica, cioè attraverso lo svolgimento analitico-sintetico dell'unità trascendentale, essa evidenzia una unità fondamentale e una pluralità coesa di significati dell'essere.

## L'essere come correlato intenzionale

La prima forma d'essere su cui attira la nostra attenzione la seconda esposizione del 1804 è l'essere come oggettività, correlato alla soggettività del pensare nell'unità del sapere puro. Già a partire dalla *Prima introduzione alla dottrina della scienza* (1796) la filosofia trascendentale evidenzia che questa figura dell'essere non può assurgere a fondamento dell'esperienza. Il principio dell'esperienza della cosa è invece l'atto, ovvero l'unità in atto di cosa (*Ding*) e rappresentazione (*Vorstellung*), di essere e di coscienza rappresentativa. D'altra parte l'oggetto, la cosa non deve affatto venire scambiata con ciò che Fichte chiama l'"unità assoluta", ovvero l'"assoluto". L'essere oggettivo non è l'assoluto, ma è sempre soltanto un relativo, il membro di una dualità, il correlato di una apertura intenzionale nel suo attuarsi. Come tale esso assolve certamente una funzione specifica nella costituzione dell'esperienza, che è sempre esperienza di qualcosa, ovvero di una determinatezza oggettiva. Non è però il principio dell'esperienza sul piano epistemologico, sia perché l'essere oggettivo è solo un lato dell'unità, sia perché (conseguentemente) l'essere oggettivo non è affatto il *principio* di questa unità soggetto-oggettiva stessa, principio che la dottrina della scienza di Jena chiama 'egoità', o 'intelligenza', o 'ragione', o 'azione in atto' (*Tathandlung*), o 'intuizione intellettuale', o 'volontà pura'.

Ho accennato che l'essere oggettivo e il pensare soggettivo (o coscienza rappresentativa) sono le due polarità di una unità, che Fichte designa come sapere puro, ovvero anche: "assoluto legame di [essere oggettivo e pensiero soggettivo]", "puro sapere in sé e per sé" (FICHTE, 1962, II/8, p. 21). Ora, per un verso questo sapere puro è "unità assoluta", cioè è il principio dell'unità qualitativa dell'esperienza. Per l'altro verso però tale unità non si identifica con l'unità assoluta in un senso assoluto, non è (ancora) l'unità dell'assoluto stesso. Fichte sottolinea ad esempio che l'intellezione del sussistere per sé del sapere costituisce "la suprema evidenza fattuale", ma aggiunge che la dottrina della scienza vuole introdurre "assolutamente l'evidenza genetica e da questa soltanto dedurre l'evidenza fattuale". Il sapere puro mantiene il carattere della fattualità – benché si presenti come suprema evidenza

fattuale - perché esso è “costruzione”, è “unificazione” di distinti, realizzata dal lavoro della riflessione formativa (dal *Bilden*<sup>2</sup>), sicché esso resterebbe affetto da una certa dualità. Fichte pensa allora che l’unità assolutamente assoluta non può essere il sapere puro, ma che tale unità deve affermarsi oltre il costruire ‘dialettico’, al di là di quell’attività del distinguere e dell’unire che rappresenta l’essenza del sapere come tale.

Si presenta in questa determinazione del sapere puro come (soltanto) suprema evidenza fattuale che richiede una genesi, una differenziazione che caratterizza decisamente la dottrina della scienza di Berlino, e che esprimerò ispirandomi liberamente a una lettura di Jean-Christophe Goddard (1999). Fichte, in questo momento del suo cammino, mette a fuoco una differenza fra un principio primo-primario dell’apparire (cioè l’assoluto) e un principio primo-secondario (cioè la soggetto-oggettività) dell’apparire stesso. Altrimenti detto: la filosofia di Berlino sia nella fase iniziale che nella fase tarda disloca l’egoità a principio *secondariamente* primo del fenomeno, e avanza un principio *primariamente* primo del fenomeno stesso, designato come assoluto, essere, vita, uno, luce, Dio, *singulum* ecc. Il sapere puro, la soggetto-oggettività, vengono a loro volta compresi come apparizione o immagine di questo principio primo-primario – un’apparizione o immagine agente e performativa, che si realizza in forme di comprensione e che costituisce il principio primo-secondario dell’apparire. Non posso ora approfondire questo punto cruciale del pensiero di Fichte<sup>3</sup>. Mi limito a ricostruire come questa differenziazione ci aiuti a pervenire al significato fondante dell’essere come *esse in actu*.

È innegabile – nel senso di: fenomenologicamente evidente – che senza il sussistere del sapere puro non sarebbe spiegabile il darsi dell’esperienza vivente come legame - concreto, determinato e infinito - di soggettività e oggettività. Tuttavia la sussistenza del concepire mediato - del *Durch*, termine che esprime l’essenza del sapere come mediatezza e dialetticità - non è ancora quella che Fichte chiama in questo contesto

<sup>2</sup> Ho trattato di questo tema nella comunicazione, “*Bilden als transzendentes Prinzip nach der Wissenschaftslehre*” tenuta al IX Fichte-Kongress della Internationale Fichte-Gesellschaft, Madrid, 8-11 settembre 2015.

<sup>3</sup> Rinvio su questo a: Furlani (2004); Rametta (2012); Zöllner (2013); d’Alfonso-Ivaldo (2014); Ivaldo (2014).

“la pura sussistenza per sé”, non è ancora la vita, l’unità in atto di essere e vita, quell’unità che viene nominata anche come l’assoluto. Un passaggio decisivo della esposizione del 1804 è che per elevarsi a questo pensiero dell’unità assoluta dell’essere e della vita –all’“essere in sé” come quell’“essere che per essere non necessita di alcun altro essere”–, è necessario liberarsi pensando dal momento della proiezione, dall’“intera forma esteriore dell’esistenza”, la quale coincide con il “concepire” in quanto mediazione e porre-in-relazione (*Durch, logos*). Ora questa deposizione della “forma esteriore” non è affatto un *sacrificium intellectus*; né l’intellezione richiesta è una intuizione immediata e diretta dell’essere che abbandona il punto di vista epistemologico dell’auto-comprensione del sapere dell’essere. Si tratta piuttosto di un auto-compimento della riflessione che è insieme una auto-sottrazione consapevole del riflettere. È un affermare che è consapevole in atto del limite di ogni affermare, è un dire che rinvia sempre a un non-poter-dire. Fichte chiama questo pensiero anche: “pensare puro” e autonomo (FICHTE, 1962, I/9, 68 ss.). Si comprende da ciò che la mediazione epistemologica non viene mai posta da lato nella dottrina della scienza, ovvero che quella di Fichte è una ontologia trascendentale, in cui il sapere, condotto nella riflessione al massimo grado di astrazione, accompagna sempre l’affermazione ontologica attraverso una dialettica di posizione e deposizione di se stesso.

Il pensiero qui in gioco riguarda una realtà (la vita, l’essere) che costituisce noi stessi in quanto esseri-di-riflessione, tanto che si può dire che il nostro intero “esistere” è come tale *Seinsbezug*, relazione all’essere. Allo stesso tempo però questa realtà è celata al nostro concepire e sottratta alla nostra capacità linguistica da una distanza, che si presenta incolmabile dal nostro punto di vista di esseri-riflettenti. Il concepire e il linguaggio includono infatti la mediazione e l’oggettivazione, che precisamente è ciò che deve venire deposto nel pensare. Fichte scrive a questo proposito: “la prima applicazione di ogni lingua, la oggettività [...] deve venire annientata nell’intellezione assoluta”. “Soltanto in quanto si rinuncia non semplicemente per finta, ma nel fatto e in verità a questa sostanzialità e oggettività [del linguaggio] si perviene alla ragione” (FICHTE, 1962, p. 231). Il pensiero richiesto

consiste perciò nell'atto di astrarre *pensando* da quella relazione oggettivante che è l'essenza stessa del concepire e del dire.

### L'essere come actus

Passiamo ora alla cosa stessa[...]. Ora, in una tale astrazione dalla relazione che cosa è questo puro essere? Possiamo forse rendercelo più chiaro, e ricostruirlo? Io dico di sì, e la stessa astrazione che ci si è imposta, ci viene in aiuto. Esso è assolutamente da sé, interiore a sé (*in sich*), mediante sé, e questo sé non deve essere preso come un opposto, ma in modo puramente interiore con la raccomandata astrazione, come esso può certamente venire colto e come sono intimamente consapevoli di coglierlo. Per esprimerci in maniera scolastica, è costruito come un *actus [essendi]* e ancora un *esse in mero actu*, cosicché entrambi essere e vita, e vita e essere si compenetrano assolutamente, confluiscono l'uno nell'altro, e sono la stessa cosa, e questa medesima interiorità [è] l'uno e unico essere (FICHTE, 1962, II/8, p. 229).

Troviamo in questo testo una caratterizzazione di quello che ho chiamato il principio primo-primario dell'apparire, e che rappresenta per Fichte il significato principale dell'essere, e il contenuto fondante dell'ontologia trascendentale: l'astrazione pensante dalla relazione dà – o meglio è – il pensiero del “puro e semplice essere”. Ma che cosa significa qui ‘essere’? Non sempre è facile intendere che cosa Fichte comprenda per ‘essere’. Egli accentua però continuamente che occorre avere un concetto vivente e non un concetto morto dell'essere, e che proprio in quest'ultimo si trova la fonte principale di ogni successivo errore. Abbiamo visto che per giungere al pensiero, o intellezione, dell'essere è necessario praticare la relazione, cioè il sapere, e negare la relazione stessa in quanto fattore oggettivante, ovvero astrarre consapevolmente da essa. Il “puro e semplice essere” è perciò – direi – ‘fuori’ dalla relazione, pur essendo attinto ‘attraverso’ la pratica del porre-in-relazione. Formulando altrimenti la cosa: il puro e semplice essere è esente dall'opposizione dentro e fuori di sé. Questo non significa affatto che il “puro e semplice essere” sia la realtà più povera di determinazioni, che Hegel colloca all'inizio della dottrina dell'essere nella *Scienza della*

*logica* (Hegel, 1986, p. 82-83). Fichte vuol dire che se con la relazione, cioè con il costruire e concepire, sono sempre date una limitazione e una (relativa) negatività – il soggettivo e l’oggettivo sono l’uno il *non* dell’altro e si limitano reciprocamente nella costituzione dell’esperienza –, nel ‘puro e semplice essere’ la realtà è invece nella sua massima attualità (*energeia*), concentrazione, auto-sussistenza. Questa attualità viene caratterizzata come “da sé, interiore a sé, mediante sé”, cioè attraverso preposizioni che non rinviano a un sostrato ma esprimono una attualità riflessiva. L’essere – ciò che Fichte chiama l’assoluto – è da sé (*von sich*), e non da altro; è interiore a se stesso (*in sich*), originaria inclusenza (come dice Janke, 1993, p. 114 ss.) che non ha niente all’esterno di sé; è mediante sé (*durch sich*), pura auto-sussistenza.

Tra essere e atto esiste identità, cosa che viene espressa da Fichte caratterizzando esplicitamente l’essere con una espressione della tradizione: *actus*. L’essere non è una ‘sostanza’, o un sostrato, dotati dell’attributo dell’agire, né consiste primariamente in una ‘essenza’ che viene trasferita nell’esistenza di fatto. L’essere è atto, pura attualità di essere, ovvero: *esse in mero actu*. Fichte nega che l’essere puro possa venire assunto come un “essere sostantivo”, non perché all’essere difetti l’auto-sussistenza, come si è visto, ma perché “l’intero essere sostantivo è oggettivo” (FICHTE, 1962, II/8, p. 231) e come tale risultato della elaborazione del concepire e della mediazione del linguaggio. *L’esse in actu* può venire assunto soltanto come “essere verbale”, o meglio: la parola essere deve venire declinata come un verbo vivente, allorché si tratta del principio primo-primario dell’apparire.

Da qui la co-appartenenza, anzi la coincidenza di essere e vita. “Essere e vita, e vita e essere si compenetrano assolutamente, confluiscono l’uno nell’altro, e sono la stessa cosa”. Ciò viene espresso anche così: “L’essere non può essere, verbaliter, esse, in actu, senza [essere] immediatamente *nella vita stessa* [...]. Per altro verso, ciò che immediatamente vive, è l’esse, perché soltanto l’esse vive” (FICHTE, 1962, II/8, p. 231). Fuori dall’essere niente può essere, fuori della vita niente può vivere. L’unità di essere e vita, l’assoluto, non ha nulla fuori di sé, né ha senso dire che l’assoluto “esca da sé”, ché in questo caso l’unità si duplicherebbe negandosi come unità assoluta: “Quest’unico essere e

vita non può assolutamente essere fuori di sé né può venire ricercato [fuori di se stesso], e fuori di esso non può assolutamente essere niente” (FICHTE, 1962, II/8, p. 231). Con altra formulazione: l’essere “esiste interamente come una unità indivisibile, che non può essere fuori di sé, né può mai uscire da sé per farsi duplicità” (FICHTE, 1962, II/8, p. 231).

All’inizio della sedicesima conferenza la *Dottrina della scienza 1804* riassume il proprio “principio fondamentale” con questa formulazione: “L’essere é assolutamente un *singulum* chiuso in se stesso dell’essere immediatamente vivente, che non può mai [essere] fuori di sé” (FICHTE, 1962, II/8, p. 243). L’unità di essere e vita, l’unità dell’atto d’essere e dell’atto della vita, è l’essenza dell’essere - una essenza che non precede formalisticamente l’essere di fatto, ma coincide con l’atto stesso dell’essere (*esse ut actus*). Perciò l’essere è “*singulum*”, non una essenza astratta e formale, ma un’unità e unicità concreta dell’essere e della vita. Esso non può assolutamente avere ‘altro’ fuori di sé: nessuna vita può esistere ‘fuori’ dalla vita vivente. Il *singulum* è perciò inclusenza originaria (Janke), ovvero - per usare le parole stesse di Fichte - il *singulum* è “chiuso in se stesso”. Tuttavia tale auto-chiusura non è affatto opposta all’apertura. L’essere, la vita, è sì “interiore a sé”, è in sé compiuto - e in questo senso è trascendente ogni manifestazione e relazione. Ma l’essere non soltanto è in sé, ma esiste (*ist da*), ovvero si manifesta senza duplicarsi e smarrirsi. L’essere è perciò il principio primo primario della relazione, cioè del suo apparire, e di ogni relazione e apparire possibili.

### **L’essere nell’apparizione, l’esistenza**

Nella dottrina dell’apparizione, o fenomenologia, viene messo a tema l’essere “nella sua apparizione originaria” (FICHTE, 1962, II/8, p. 259). Per esprimere la differenza fra il tema della dottrina della verità e quella della dottrina della apparizione viene anche avanzata - come ho accennato - la distinzione fra “essere”, o “essere interiore”, per la prima, ed “esistenza” (*Existenz*), o “essere esteriore”, per la seconda (FICHTE, 1962, II/8, p. 251). L’“essere esteriore”, l’esistenza, viene designato anche con il termine *Dasein*. Questo termine esprime “la vera

essenza interiore dell'esistenza (*Existenz*)" (FICHTE, 1962, II/8, p. 399): l'esistenza è l'essere in quanto è "qui" (*ist da*), si manifesta, si rivela.

Si presenta così il terzo significato dell'essere: l'essere esteriore, che non coincide con l'essere come correlato oggettivo e che deve venire distinto dall'essere interiore. Certamente non si tratta di significati incommensurabili, che introducano una equivocità. Vi è un significato primario, espresso dal 'principio fondamentale': l'essere come unità originaria di essere e vita, *esse in mero actu*, attualità pura. Gli altri due significati esprimono due declinazioni relativamente autonome del significato primario. L'essere oggettivo è la 'cosa', il correlato del pensiero soggettivo, è il prodotto di una disgiunzione che la coscienza, nel suo agire pratico-teoretico, introduce nell'essere – o più esattamente *nell'apparire dell'essere* –, distinguendo e correlando oggetto e soggetto. L'essere esteriore, l'esistenza, o l'esserci è invece la 'esteriorizzazione', l'apparizione dell'essere, quella apparizione che la coscienza – intesa però come essere-cosciente, relazione ontologica, non come coscienza personale o autocoscienza – è e realizza in sé. L'esistenza (*Existenz o Dasein*) è l'esteriorità non oggettivistica dell'essere, ovvero l'esistenza è pura, non oggettivante relazione all'essere, come sottolinea potentemente la *Dottrina della scienza 1805* di Erlangen.

Per approfondire l'ontologia dell'esistenza, cioè lo statuto dell'essere come apparizione, mi riferisco ad alcuni concetti della dottrina della scienza della tarda fase berlinese, che sviluppano in maniera particolare proprio quella che – con il linguaggio della *Dottrina della scienza 1804-II* – può chiamarsi la fenomenologia della dottrina della scienza. Tesi fondante di Fichte è – come abbiamo visto – che l'essere che costituisce il fondamento primo-primario dell'apparizione non può essere un "morto concetto" - un oggetto inteso come una 'cosa'–, ma deve essere ciò che "è in se stesso schietta vita", ciò che è senza divisione e modificazione, ed è *tale* non è perché privo di determinazioni, ma perché è l'originario come perfetta "auto-sussistenza" (*Selbstständigkeit*). L'essere-cosciente, il sapere puro, è precisamente apparizione o immagine di questo principio primo-primario, e in tal senso è principio primo-secondario dl fenomeno. Ora, nell'apparire l'originario non diventa a sua volta apparire esaurendosi in esso, ma rimane *in se stesso* – da

sé, interiore a sé, mediante sé –, cioè nella sua insuperabile differenza. Se l'essere vivente, il *singulum*, si risolvesse senza residui in apparizione, esisterebbe *soltanto* manifestazione; ma questa, svincolata da ciò che manifesta, sarebbe manifestazione di niente, ovvero *non* sarebbe manifestazione. Una riduzione dell'essere ad apparizione implica l'annullamento dell'apparizione come tale. Qui è istituita la versione della 'differenza ontologica' propria di una filosofia di tipo trascendentale: il sapere puro – se è – è qualcosa soltanto “in un *sensu relativo*”, e l'unico modo di esprimere questa essenza relativa del sapere senza contraddire il principio dell'essere come *singulum* dell'essere e della vita è di asserire: il sapere – la forma esistenziale – è soltanto *in quanto* apparizione, immagine, schema dell'essere vivente. Va del pari sottolineato tuttavia che il sapere puro è immagine *dell'essere*: anche se quest'ultimo rimane nella sua differenza e non si riduce al suo apparire, il 'contenuto' del sapere è l'essere. Certamente la 'forma' dell'essere rimane assolutamente separata dalla forma del sapere; però l'essere appare, si exteriorizza senza uscire da sé, e *questo* fatto (fattualità originaria) è il sapere, il quale ha per contenuto l'essere differendone totalmente di forma, o essenza: il sapere *non* è l'essere per essenza, non è l'assoluto, è l'essere *in quanto* (*als*) apparizione, è l'essere-immagine. L'esistenza dell'essere vivente ha perciò lo statuto dell'immagine (*Bild*), immagine a sua volta produttiva di immagini.

L'immagine è l'essere *fuori* dell'essere. Vediamo in che senso. L'essere che si afferma *al* pensiero puro ed autonomo e *in* esso, esclude assolutamente che possa esistere qualcosa 'fuori' di sé. Leggiamo nella *Dottrina della scienza*<sup>1812</sup>: “Solo uno è, e al di fuori di questo uno non è assolutamente niente” (FICHTE, 1962, II/13, p. 61). Fichte accentua che non si deve prendere nessuna proposizione della dottrina della scienza come se potesse contraddire l'affermazione: niente è fuori dell'essere. Ma questa affermazione suscita subito questa domanda: “Niente fuori dell'essere. Come è possibile allora un mondo?” (FICHTE, 1962, II/13, p. 53). Ora, la risposta a questa domanda può assumere per Fichte due strade. La prima strada – che potrebbe venire considerata come la strada di una ontologia non-trascendentale, una metafisica ontica alla Spinoza – concede all'essere fattuale – ovvero a ciò che per la dottrina

della scienza è solo apparizione – “l’essere secondo la forma”, cioè la stessa essenza dell’essere come tale. Questo conduce però a una sostanzializzazione della sfera dell’apparire, che scambia l’apparire per l’essere, e viceversa, e che in definitiva smarrisce entrambi. Fra essere e apparizione non sussisterebbe differenza ontologica. La seconda strada, quella trascendentale, rifiuta invece assolutamente all’essere fattuale l’“essere secondo la forma”, rifiuta cioè all’essere fattuale “l’essere nel modo in cui questo viene enunciato dell’assoluto”, e vi sostituisce un’altra *forma d’essere*. Esprime il punto d’avvio della seconda strada (filosofico-trascendentale) questo passaggio: “Che cos’è [l’essere fattuale]? Sostituisci un’altra forma. – *Fenomeno* (apparizione, *Erscheinung*)” (*Dottrina della scienza* 1811, FICHTE, 1962, II/12, p. 168). L’essere fattuale è apparizione, immagine, schema, e più precisamente: è *soltanto* apparizione, immagine, schema dell’essere vivente. Il concetto di immagine, come possiamo percepire, consente a Fichte di padroneggiare la tensione tra il principio dell’unicità dell’essere (= fuori dall’essere niente) e la necessità di rendere conto della molteplicità dell’esperienza. Verrebbe da dire: la tensione tra monismo e pluralismo. L’idea di fondo può venire formulata così: l’essere è unico, ma non univoco. È unico, perché non esiste ‘altro’ fuori di esso che lo limita; non è univoco, perché può venire predicato secondo due significati (ometto adesso il significato dell’essere oggettivo): può venire predicato come l’“assolutamente da sé, in sé, mediante sé” – ovvero secondo il principio fondante – e come l’essere nell’immagine e in quanto immagine (l’essere *ab alio*).

L’immagine non è l’essere in sé, è l’essere nella sua apparizione. D’altro lato l’essere dell’immagine si risolve completamente nell’esser-relazione all’essere. Sicché “fuori” dell’essere è soltanto l’apparizione dell’essere, precisamente: ‘fuori’ dell’essere è l’essere *come apparizione*, la sua espressione, il suo schema – ‘al di fuori’ dell’essere è la sua immagine (immaginante, performante). L’esserci dell’essere è in definitiva l’essere come immagine.

Questa ha una struttura autoriflessiva: è apparizione che appare a se stessa. Si istituisce attraverso (*durch*) una relazione di differenza con ciò che è non-immagine, cioè con l’essere. D’altro lato, e insieme, *per essere immagine* l’immagine deve mostrarsi in quanto (*als*) tale, cioè

in quanto *non*-essere e pura immagine, altrimenti essa verrebbe a coincidere con l'immaginato, cioè con l'essere, e non apparirebbe più alcuna immagine come tale<sup>4</sup>. Si vede perciò che l'essere è presente nell'immagine come un oltrepassare inesauribile, e che l'immagine è presentificazione dell'essere proprio in quanto essa è non-essere. La differenza fra essere e immagine consente di pensare l'immanenza dell'essere nell'immagine; ma la presenza dell'essere nell'immagine avviene nel modo della trascendenza, dell'oltrepassamento.

Essere e immagine (apparizione) devono perciò venire pensati come forme "assolutamente opposte". Tuttavia, e insieme, l'apparizione – se è – è apparizione dell'essere; in caso contrario – come ho già sottolineato – essa sarebbe niente, ovvero *non* sarebbe. L'essere è assolutamente essere, non immagine; l'immagine è puramente immagine, non essere. Verrebbe da dire: l'essere è sempre l'altro dall'apparire, anzi è altro dal *suo stesso* apparire. Però, se vi è apparire, ciò accade perché l'essere appare. Certamente, nel fenomeno, l'essere non si manifesta secondo la forma sua propria: l'essere non pone fuori di sé la sua propria essenza, ma rimane in se stesso come l'Uno essere. Tuttavia l'essere appare nel fenomeno, e in quanto (*als*) fenomeno, secondo la forma del fenomeno stesso, ossia come originaria capacità (*Vermögen*) d'essere apparizione dell'essere. Orbene, il contenuto di una tale forma fenomenica non può che essere lo stesso essere vivente – non esistendo altro contenuto sostanziale che l'essere – sicché deve esser detto che nello schema "c'è il contenuto dell'essere". Il contenuto, non la forma: *il contenuto in un'altra forma*. Nello schema non c'è l'assoluto *cometale*; nello schema c'è l'assoluto solo *in quanto* si manifesta in esso; nello schema c'è, o meglio lo schema è (solo) apparizione dell'essere e della vita nella loro originaria unità e unicità. L'ontologia trascendentale non è una comprensione diretta dell'assoluto, ma ne è comprensione indiretta, cioè attraverso il suo schema, o immagine, o riflesso, afferrati come l'essere nell'apparire, cioè come l'esser-qui dell'essere. E dato che l'immagine immaginante e performante esprime l'essenza del sapere

---

<sup>4</sup> Cfr. Bertinetto (2010).

puro, l'ontologia di Fichte resta da cima a fondo ontologia del sapere, ontologia trascendentale, ovvero ontologia come epistemologia e, allo stesso tempo, epistemologia come ontologia.

## Riferimenti

Bertinetto, A. *La forza dell'immagine*. Milano: Mimesis, 2010.

Brachtendorf, J. *Fichtes Lehre vom Sein*. Eine kritische Darstellung der Wissenschaftslehren von 1794, 1798/99 und 1812. Paderborn-München-Wien-Zürich: Ferdinand Schöningh, 1995.

Cesa, C. J. G. *Fichte e l'idealismo trascendentale*. Bologna : Il Mulino, 1992.

D'Alfonso, M. V; Ivaldo, M. Fichte 1810-1814. Theoretical Philosophy. *Rivista di storia della filosofia*, 2014.

Fichte, J. G. *Dottrina della scienza. Seconda esposizione del 1804*. D'Alfonso M. V. (A cura di). Milano: Guerini, 2000.

Fischbach, F. *L'être et l'acte. Enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*. Paris: Vrin, 2002.

Frulani, S. *L'ultimo Fichte*. Milano: Guerini, 2004.

Hegel, G. W. Wissenschaft der Logik. In: G. W. Hegel, *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. vol. V.

Ivaldo, M. *Fichte*. Brescia: La scuola, 2014.

Jacobi, F. H. *Brief an Fichte*. Hamburg: Perthes, 1799.

Janke, W. *Vom Bilde des Absoluten*. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes. Berlin-New York: de Gruyter, 1993.

Lauth, R. *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*. München-Salzburg: Pustet, 1965.

Lauth, R. *Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie*. München-Salzburg: Pustet, 1967.

Lauth, R. *Con Fichte oltre Fichte*. M. Ivaldo. (A cura di). Torino: Trauben, 1984.

Lauth, R. *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx e Dostojewski*. Hamburg: Meiner, 1989.

Lauth, R. *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit*. Fichte und sein Umkreis. München-Neuried: Ars una, 1994.

Pareyson, L. *Fichte, Il sistema della libertà*. Milano: Mursia, 1976.

Pareyson, L. Essere e libertà. Il principio e la dialettica. *Annuario filosofico*, 1994. v. 10. p. 11–88.

Rametta, G. *Fichte*. Roma: Carocci, 2012.

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

Zöller, G. *Fichte lesen*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2013.

Recebido: 16/09/2015

Receveid: 09/16/2015

Aprovado: 14/11/2015

Approved: 11/14/2015