



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

INDIRIZZO: FILOSOFIA E STORIA DELLE IDEE

CICLO: XXVII

**TEORIA DELLA COSCIENZA E FONDAZIONE DEL SAPERE.
UN CONFRONTO TRA LA *WISSENSCHAFTSLEHRE* DI J.G. FICHTE
E LA *SCIENCE DE L'HOMME* DI P. MAINE DE BIRAN**

Direttore della Scuola : Ch.mo Prof. Francesca Menegoni

Coordinatore d'indirizzo: Ch.mo Prof. Fabio Grigenti

Supervisore :Ch.mo Prof. Gaetano Rametta

Dottorando : Giacomo Petrini

INDICE

Introduzione

- 1. Tema e obiettivi del lavoro 1
- 2. Novità e difficoltà della presente ricerca 10

Sezione Prima, Storica.

Itinerari speculativi a confronto: verso la scoperta della libertà come principio unitario della filosofia teoretica e pratica

- Capitolo I.** Contesto e genesi della *Wissenschaftslehre* jenesi di J.G. Fichte 15
 - 1. La ragione dogmatico-determinista 19
 - 1.1. Fonti remote 19
 - 1.2. Il determinismo di C.F. Hommel 28
 - 1.3. Il concetto di determinismo per il giovane Fichte 33
 - 1.3.1. Descrizione 33
 - 1.3.2. Conseguenze morali e *Bewusstseinstheoretisch* 37
 - 2. Il «misticismo» della ragione in F.H. Jacobi. Opposizione tra determinismo e *Freiheits-* o *Glaubensphilosophie* 47
 - 2.1. Prima dello *Spinozismusstreit* 47
 - 2.2. Jacobi su Spinoza e Kant 50
 - 2.3. Osservazioni conclusive 58
 - 3. Fichte lettore di Kant 62
 - 3.1. Dalla separazione di fenomeni e noumeni al problema della ragione teoretica e pratica 63
 - 3.2. Un primo tentativo di dimostrare la praticità della ragion pura: *VCO*, §2 69
 - 3.3. Scienza della libertà e teoria trascendentale delle facoltà razionali. I primi commentari a Kant 72
 - 4. *Eigne Meditationen* e *Practische Philosophie* (1793-1794): una dottrina della scienza *ante litteram* 75

4.1. Questioni di metodo	77
4.2. Nuclei teorici fondamentali	80
4.2.1. Egoità e coscienza	80
4.2.2. Deduzione delle categorie	85
4.2.3. La dottrina dello sforzo [<i>Streben</i>] in quanto chiave di volta del sistema	88
4.2.3.1. Concetto e fenomenologia dello <i>Strben</i>	88
4.2.3.2. Categorie dello <i>Streben</i> . Conclusione	95
Capitolo II. Maine de Biran dall' <i>Idéologie</i> all'elaborazione di una nuova <i>science de l'homme</i>	101
1. Annotazioni di contesto: la filosofia secondo Condillac e l' <i>Idéologie</i>	105
1.1. Basi epistemologiche dell' <i>Idéologie</i> in Condillac. Analisi delle idee, teoria dei segni e concezione della filosofia come metodologia universale del sapere	105
1.2. Destutt de Tracy. Per una critica della ragione secondo i criteri dell' <i>Idéologie</i>	111
1.2.1. Coordinate di metodo	111
1.2.2. Teoria dell'effort e deduzione genetica. Problemi legati all'ipotesi di un primato della dimensione pratica della coscienza in Destutt de Tracy	116
1.3. Filosofia e medicina: Cabanis	124
2. Maine de Biran dai primi lavori ai <i>Mémoires sur l'influence de l'habitude</i>	130
2.1. Gli scritti giovanili e il primo Journal intime: tra Confessions e progetto scientifico	130
2.1.1. Frammenti minori	130
2.1.2. Gli appunti del <i>Vieux Cahier</i>	133
2.1.3. Gli abbozzi sulla semiologia	141
2.2. I primi contatti con gli <i>Idéologues</i> e i <i>Mémoires sur l'influence de l'habitude sur la faculté de penser</i> (1800, 1802)	143

3. Le origini della filosofia biraniana: dall' <i>Habitude</i> alla <i>Décomposition de la Pensée</i>	152
3.1. Revisione critica del <i>MIH</i> e carteggio con Destutt de Tracy. L'allontanamento di Maine de Biran dall' <i>Idéologie</i> e la «conversione» al biranismo	152
3.2. Struttura e contenuti del <i>Mémoire sur la décomposition de la pensée</i> . Conclusioni generali	158

Sezione Seconda, sistematica: Metodi e contenuti della prima *Wissenschaftslehre* e della *science de l'homme* a confronto

Capitolo III. La filosofia in quanto forma di sapere concernente i fondamenti del sapere in generale. Considerazioni epistemologiche e metodologiche	169
1. La «critica» della filosofia in Fichte	173
1.1. Origine di essa dai fraintendimenti del metodo trascendentale	173
1.1.1. Premessa ed <i>excursus</i> : i due fronti dell'opposizione al criticismo	173
1.1.2. Enesidemo-Schulze e i significati del <i>Ding an sich</i>	180
1.2. Il dogmatismo di K.C.E. Schmid e la domanda della filosofia	187
1.3. Il nesso tra la filosofia ed il sistema delle scienze nella <i>Begriffsschrift</i> .	190
1.4. Riflessione e intuizione intellettuale come strumenti della <i>WL</i> .	192
1.5. Astrazione, sperimentazione ed artificialità del discorso filosofico. Distinzione tra gli <i>Standpunkte</i> della filosofia e dell'esperienza o coscienza naturale	195
1.6. Opposizione tra dogmatismo e filosofia trascendentale, ed elevazione dal primo alla seconda. Sulla dialettica dei sistemi idealisti e realisti in <i>GWL</i> .	200
2. L'epistemologia di Maine de Biran	209
2.1. Definizione del compito della filosofia	210
2.2. Specificità dell'oggetto e del punto di vista dell'indagine filosofica	214
2.2.1. Analisi dei <i>faits du sens intime</i>	214
2.2.2. Distinzione tra fattualità interiore ed esteriore o empirica. Conseguenze della confusione tra le prospettive corrispondenti	220
2.3. Astrazione, riflessione e causalità. Ancora sulla separazione tra filosofia e scienze	225

2.4. La dialettica dei sistemi in Maine de Biran	227
2.5. Appendice. Sul problematico intreccio tra metafisica, psicologia ed antropologia nel pensiero biraniano: un'aporia	234
Capitolo IV. Egoità, appercezione e sapere di oggetti. Il ruolo costitutivo del «volere puro» per la coscienza teoretica	239
1. Premessa. Teorie dell'egoità e della coscienza tra il XVIII e il XIX secolo	242
1.1. Una fonte comune: Leibniz. Nota sulla psicologia wolffiana	242
1.2. Locke, Hume e Destutt de Tracy. Prime repliche alla <i>bundle theory</i> : T. Reid e J.B. Merian	245
1.3. Antropologia e <i>Vernunftkritik</i> . Cenni sui due livelli dell'appercezione in Kant	250
2. Fichte. Teoria dell'Io e genesi dell'oggettualità empirica come dialettica tra libertà e limitazione	258
2.1. Prima fase: 1794-1795	259
2.1.1. Quadro teorico generale. Struttura dell'Io, <i>Streben</i> e <i>Sollen</i> nella <i>Grundlage</i> pratica	259
2.1.2. Prodromi della dottrina dei costitutivi pratici del sapere teoretico. «Deduzione della rappresentazione» e <i>Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre</i>	266
2.2. Seconda fase: 1796-1799	269
2.2.1. La «sintesi quintuplice» nella <i>WL nova methodo</i>	269
2.2.2. Appendice: il <i>System der Sittenlehre</i>	279
3. Maine de Biran. Analisi del <i>Mémoire</i> di Berlino	283
3.1. Ragioni della particolare importanza di questo testo	284
3.2. Appercezione immediata e coscienza	286
4. Conclusioni	293
Bibliografia	297

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI

Le edizioni di riferimento delle opere citate sono riportate in bibliografia.

1. Scritti di J.G. Fichte

BdG = *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*

BdM = *Die Bestimmung des Menschen*

BFR = *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die Französische Revolution*

BWL = *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*

CM_M = *Collegium über die Moral*, Nachschrift von Mirbach

EE = *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*

EM = *Eigne Meditationen über ElementarPhilosophie*

GEWL = *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre, in Rücksicht auf das theoretische Vermögen*

GWL = *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. Als Handschrift für seins Zuhörer*

NB = *Neue Bearbeitung der Wissenschaftslehre*

PP = *Practische Philosophie*

SB = *Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie*

SL = *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*

VCO₁, *VCO₂* = *Versuch einer Critik aller Offenbarung*, prima e seconda ed. (1790 e 1793)

VLM_H, *VLM_K* = *Vorlesungen über Logik und Metaphysik, Nachschriften Höijer e Krause*

VnD = *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*

WLn_{mH}, *WLn_{mK}* = *Wissenschaftslehre nova methodo. Nachschriften Halle e Krause*

ZDF = *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens, die sie bisher unterdrückten*

ZE = *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*

2. Scritti di P. Maine de Biran

AI = *De l'aperception immédiate. Mémoire de Berlin*

EFPS = *Essai sur les fondements de la psychologie*, 2 voll.

MDP = *Mémoire sur la décomposition de la pensée*

MIH₁, *MIH₂* = *Mémoires sur l'influence de l'habitude sur la faculté de penser*, prima e seconda versione (1800, 1802)

RPhM = *Rapports du physique et du morale de l'homme. Mémoire de Copenhague*

RSPs = *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*

3. Scritti di altri autori

EI = A.L.C. Destutt de Tracy, *Éléments d'Idéologie*, 5 voll.

GD = F.H. Jacobi, *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*

KpV = I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*

KrV A, *B* = I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, edizioni 1781 e 1787

KU = I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*

SB₁, *SB₂*, *SB₃* = F.H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, edizioni 1785, 1789 e 1819

Introduzione

1. Tema e obiettivi del lavoro

Il presente studio è finalizzato ad istituire un articolato confronto storico e sistematico tra le classiche esposizioni della «dottrina della scienza» (da ora in avanti *WL*) elaborate da Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) nel periodo di insegnamento all'università di Jena, tra il 1794 e il 1799, e la filosofia della coscienza di Pierre Maine de Biran, limitatamente alla fase intermedia del suo itinerario filosofico. Collochiamo orientativamente l'arco temporale che qui interessa tra il 1804, anno della prima stesura del decisivo *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, e il triennio 1817-1819, in cui vedono la luce gli unici due testi pubblicati in vita dall'autore insieme al giovanile *Mémoire sur l'influence de l'habitude sur la faculté de penser*, ovvero i due articoli *Examen des leçons de philosophie de M. Laromiguière* ed *Examen de la doctrine de Leibnitz*.¹

La base per una lettura comparata è fornita dalla generale corrispondenza tra l'intento fichtiano di edificare una teoria delle «leggi dell'agire necessario dello spirito umano», capace di spiegare e fondare la struttura dell'esperienza nel suo complesso, e il radicale rinnovamento della psicologia proposto da Maine de Biran a partire dall'assunzione della libertà del volere come principio «iperfisico», «soprasensibile» o *noumenico*, determinante se stesso con assoluta spontaneità e perciò non spiegabile, nella *totalità* dei suoi aspetti, per mezzo della legalità che governa con meccanica necessità la natura materiale. Tale principio è adottato dal filosofo di Bergerac come base unitaria in grado di fondare inseparabilmente una teoria della coscienza e dell'azione. In termini più specifici, il comune punto di

¹ Se gli interpreti concordano sul *terminus a quo*, a motivo dell'indubbia innovazione rappresentata dal citato *Mémoire* rispetto agli scritti precedenti, per quanto riguarda il *terminus ad quem* è più difficile indicare una data precisa. Ci siamo qui formalmente attenuti alla scansione proposta nelle lezioni di G. AMENDOLA su *Maine de Biran*, Casa Editrice Italiana, Firenze 1911 (un testo che, ad onta della sua antichità, può non risultare irrilevante come introduzione generale al pensiero del francese) perché concorda con la cronologia delle opere primarie a cui si è fatto riferimento. Benché il più tardo tra i lavori di una certa estensione qui esaminati, le annotazioni sui *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, sia datato intorno al 1815, la grande mole di appunti su autori classici e contemporanei raccolta nei tre volumi di *Commentaires et Marginalia* inclusi nell'edizione critica risalgono agli anni immediatamente successivi, e non rivelano, a quanto si è potuto constatare, sensibili differenze teoriche o tematiche rispetto ai testi precedenti.

partenza è costituito dall'interpretazione del celebre motivo kantiano di un «primato della ragion pratica» non in senso assiologico, ma come l'esigenza di attribuire a forme di attività spontanea dello spirito, riconducibili in ultima istanza (attraverso modalità e regole che si tratterà di esplicitare) ad una *volontà* concepita in senso originario, anteriore al momento fenomenico della deliberazione o scelta concreta tra motivi, un ruolo *costitutivo* rispetto alla dimensione teoretico-conoscitiva dell'esperienza, sviluppando così la suggestione di una «telematologia» (Crusius) in quanto «filosofia pratica universale» (Wolff). La realizzazione di questo progetto consente quindi, nella prospettiva dei due autori in esame, di superare la tradizionale suddivisione della filosofia in *teoretica* e *pratica*, mostrando la discendenza dei due ambiti da un unico principio. L'unificazione auspicata costituisce un tema di primaria importanza nell'ambito della filosofia tedesca e francese intorno alla *Jahrhundertwende*, declinato nei due paesi in modi differenti ma non privi di punti di contatto. Nel contesto della *Kant-Forschung* dell'ultimo ventennio del Settecento, il problema citato riguarda primariamente l'unità teoretica del *sistema* della ragione; così, ad esempio, la dottrina della rappresentazione di K.L. Reinhold e lo scetticismo metacritico di S. Maimon sorgono, rispettivamente, dal tentativo di risolvere i dualismi in cui è rintracciato il *punctum dolens* del criticismo (intuizione/pensiero, sensibilità/intelletto, fenomeno/noumeno) e dalla convinzione di una loro insolubilità. La stessa ricerca fichtiana, come si evidenzierà nel Cap. I, prende le mosse dall'esigenza di conciliare l'opposizione tra le due «legislazioni» della natura fenomenica e della ragion pura pratica, a salvaguardia della libertà dell'agire morale. L'alternativa è l'idea di un'umanità prigioniera della *scissione* tra la sterile cogenza di una speculazione astratta, incapace di tradursi in azione, e i più profondi *interessi* legati, in ciascun individuo, al sentimento della propria libertà e dignità, insopprimibile per mezzo di argomentazioni concettuali. A questo si lega l'auspicio di una filosofia nuova, non solo coerente sul piano teoretico, ma capace di offrire all'uomo saldi principi per leggere il divenire storico e orientare il proprio agire nel presente. Orbene, simili esigenze, relative ad una filosofia anzitutto pratica e applicabile alla concreta realtà storico-sociale, guidano in Francia le ricerche degli *Idéologues*, non a caso costantemente impegnati nel coniugare con gli studi speculativi un'intensa attività politica e pedagogica. È però in Maine de Biran che

l'auspicata confluenza di teoresi e prassi assume un ruolo decisivo, tale da plasmare internamente i contenuti della teoria delle facoltà e determinare l'adozione di un punto di vista radicalmente nuovo. L'idea suggestiva di un «*sistema della libertà*», ovvero di una dottrina che non soltanto abbia a tema l'agire libero, ma lo elevi a principio unico e incondizionato, deducendo da questo l'intero complesso delle leggi che strutturano universalmente la nostra esperienza e conoscenza, può essere applicata in modo legittimo al pensiero di entrambi gli autori; si tratta però di stabilirne il preciso significato, individuando elementi di compatibilità e divergenza anche in considerazione dei contesti teorici profondamente diversi in cui essi maturano e operano.² In termini molto generali, emergeranno dal confronto tra i due progetti filosofici una globale affinità di intenti, una comune convinzione circa la necessità di un preliminare cambiamento nei *metodi* della ricerca, e una *compatibilità*, a livello di contenuti, tra le rispettive teorie dell'autocoscienza e della conoscenza, benché la diversa collocazione epistemologica dei due sistemi vieti di sovrapporre *tout court* i teoremi e i concetti dell'uno a quelli dell'altro.

Gli obiettivi specifici del presente studio dovranno essere diversificati in riferimento ai due autori, a motivo dell'abissale divario che li separa per quanto concerne l'influenza storico-filosofica delle rispettive dottrine e lo stato di avanzamento della ricerca secondaria.

A seguito della *Fichte-Renaissance* avviata nei primi decenni del secolo scorso, culminata nella definitiva demolizione del pregiudizio circa un'evoluzione logicamente necessaria «da Kant a Hegel», e grazie al decisivo impulso fornito alla ricerca nell'ultimo cinquantennio dalla *Gesamtausgabe* coordinata da R. Lauth, il complesso unitario costituito dalle prime esposizioni della *WL* e dalle opere dedicate allo sviluppo di singole parti del sistema (unitamente alla genesi e all'evoluzione di

² L'espressione *System der Freiheit* (la cui prima occorrenza è in Kant, AA III, p. 529) viene impiegata da Fichte per denotare la *WL* in un celebre passo dell'epistolario, qui tanto più importante perché, nelle righe successive, l'autore istituisce attraverso il medesimo concetto di libertà una connessione tra la *WL* e la Rivoluzione del 1789, indicando poi la Francia come patria ideale della propria filosofia: «Il mio è il primo sistema della libertà. Come quella nazione libera l'uomo dalle catene esteriori, così il mio lo libera dalle catene delle cose in sé e del loro influsso, che gli sono gettate intorno in tutti i sistemi precedenti [...], e lo pone nel suo primo principio come essere autonomo [*selbstständiges*]. È nato da un'interna lotta con me stesso, con tutti i pregiudizi radicati, negli anni in cui quella nazione ha conquistato con forza esterna la libertà politica. È nato non senza un aiuto di essa: il suo *valeur* mi ha elevato, e ha sviluppato in me l'energia necessaria a concepirlo. [...] Dunque il sistema appartiene già, in certa misura, a quella nazione» (GA III, 2, nr. 282.a. e b., pp. 298 e 300). La considerazione fichtiana della Rivoluzione Francese è peraltro articolata e ricca di elementi di critica; cf. ad es., nei due volumi citati alla nota successiva, rispettivamente i contributi di I. RADRIZZANI, *Die Wissenschaftslehre und die Aufklärung*, e B. BOURGEOIS, *Fichte et la révolution*.

esso, ricostruita attraverso commenti analitici anche di scritti minori) è stato ormai approfonditamente esaminato. È perciò disponibile una vasta mole di testi secondari, di cui ci siamo avvalsi per lo più in funzione di ausilio per la comprensione e interpretazione dell'arduo dettato fichtiano. Un confronto con Maine de Biran e, più in generale, con il coevo panorama filosofico francese, mira ad integrare la già approfondita (ma non ancora completa) ricostruzione del contesto in cui è sorta dapprima l'istanza, poi l'effettiva proposta di una rinnovata filosofia trascendentale, pur mantenuta secondo le intenzioni dell'autore nell'alveo della *Vernunftkritik* di Kant.³ Si intende quindi mostrare che i problemi fondamentali da cui l'idea stessa di una «dottrina della scienza» prende le mosse non sono appannaggio esclusivo del dibattito sorto intorno alla critica kantiana della ragione tra il 1781 e la fine del secolo, ma nascono da problemi speculativi e pratici che trovano, *mutatis mutandis*, significative corrispondenze nella Francia illuminista e rivoluzionaria, a sua volta aperta (come pure la Germania della precoce e tarda *Aufklärung*⁴) a influssi inglesi e scozzesi. Orbene, il pensiero di Maine de Biran costituisce senza dubbio uno degli esempi più notevoli, e come un *concentrato*, di questo ricco e complicato intreccio di influenze, rappresentando altresì un tentativo di coordinarle in una posizione tanto coerente quanto attenta all'intrinseca complessità e contraddittorietà della natura umana. Questa contestualizzazione, inoltre, corrobora ed arricchisce la stimolante linea di ricerca orientata a definire con precisione i rapporti tra la prima *WL*, la psicologia e l'antropologia, rilevando come una quantità di temi e concetti pertinenti a queste scienze (del resto soggette in quel periodo a sviluppi estremamente significativi, non da ultimo per opera degli *Idéologues*) vengano recuperati nel campo della *WL*, ovvero assunti a funzioni trascendentali dell'io, una volta spogliati del loro carattere empirico e contingente.⁵

³ Ci situiamo quindi alla confluenza tra le due linee di ricerca tracciate da due dei più importanti studi critici che si sono presi in esame: *Fichte und die Aufklärung*, a c. di C. DE PASCALE, E. FUCHS, M. IVALDO, G. ZÖLLER, Olms, Hildesheim 2004; e *Fichte et la France. Tome I – Fichte et la philosophie française: nouvelles approches*, a c. di I. RADRIZZANI, Beauchesne, Paris 1997. Da un contributo del curatore di quest'ultimo lavoro, *Maine de Biran: un Fichte français?* (ivi, pp. 107-139), abbiamo ricavato non già l'idea originaria, ma un significativo impulso alla realizzazione della presente ricerca.

⁴ Il riferimento è alla tripartizione presentata da M. WUNDT nella sua classica ricostruzione della storia dell'Illuminismo filosofico tedesco, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Olms, Hildesheim 1964.

⁵ Questa terza direzione di ricerca, dalla cui confluenza con le due precedenti nasce il nostro studio, è ben esemplificata dagli interessanti studi di F. FABBIANELLI, *Impulsi e libertà. "Psicologia" e "trascendentale" nella filosofia pratica di J.G. Fichte*, Pantograf, Genova 1998; *Antropologia trascendentale e visione morale del mondo. Il primo Fichte e il suo contesto*, Guerini e Associati, Milano 2000; "Antropologia", "Psicologia" e

Rispetto al caso di Fichte, la situazione delle ricerche critiche e della generale considerazione in cui si tiene l'opera di Maine de Biran è ben diversa. La singolare ambivalenza che si registra a questo proposito ci induce ad attribuire al filosofo una profonda influenza nella storia del pensiero francese almeno fino agli inizi del XX secolo, e una grande ricchezza di spunti teorici che permettono di istituire comparazioni con filosofi di tutt'altra provenienza – un'influenza profonda, si diceva, ma *sotterranea*, e una ricchezza che attende ancora in buona parte di essere scoperta. Da un lato, è universalmente attribuita a Maine de Biran un'importanza fondamentale nel passaggio dalla psicologia dei primi *Idéologues* (strettamente legata alla fisiologia e al sensismo di Condillac, ma pure influenzata indirettamente dalle tendenze materialiste dei precedenti *philosophes*)⁶ allo spiritualismo che per tutto il secolo seguente avrebbero fatto da contraltare al pensiero positivo. Troviamo così richiami più o meno espliciti alla teoria della coscienza di questo filosofo, con particolare riferimento al primato della volontà in quanto facoltà libera e creativa, in numerosi e importanti autori, da Cousin, Renouvier, Ravaisson, Lachelier e Boutroux fino a Bergson, Lavelle, Le Senne e ai teorici dell'azione e della libertà (Blondel, Lequier, Nabert).⁷ La complessità della filosofia di Biran è poi mostrata dalla divergenza tra le interpretazioni generali che ne sono state offerte, e da alcuni recenti tentativi di rintracciarvi anticipazioni relative a questioni e teoremi di natura

“*trascendentale*” nel pensiero di K.L. Reinhold e J.G. Fichte, in *Etica e Politica*, XII/2, 2010, pp. 47-60. A livello terminologico abbiamo peraltro cercato di evitare, ovunque possibile, formulazioni ambigue come «antropologia trascendentale» o «psicologia trascendentale».

⁶ Ci riferiamo qui essenzialmente a Destutt de Tracy e a Cabanis, tra tutti i membri del circolo di Auteuil i più influenti per Maine de Biran. È pur vero che all'interno dell'*Idéologie* si registrano, su temi di psicologia e filosofia della coscienza, molte posizioni diverse, alcune delle quali risultano assai più vicine al pensiero di Biran. In questo contesto, oltre a Laromiguière e Royer-Collard, ricordiamo in particolare Degérando, amico ed interlocutore epistolare del nostro filosofo, e a lui affine per una forte sensibilità religiosa e idee politiche piuttosto moderate, tali da fargli prendere le distanze dallo scontro aperto tra gli *Idéologues* e Napoleone. Degérando non manca poi di influenzare Biran anche sul piano filosofico, per mezzo della sua ricca monografia storiografica (1804) e dell'importante opera sui segni, in cui qualcuno ha voluto rintracciare l'atto di nascita della semiologia (così M. SANLORENZO nel lungo saggio introduttivo alla traduzione di parte del trattato, dal titolo originale *Des signes et l'art de penser considérés dans leurs rapports mutuels*).

⁷ Victor Cousin, attento studioso di Maine de Biran, pubblicò per primo i suoi scritti postumi, ancorché in forma assai incompleta. A Bergson si attribuiscono parole di ammirazione per il nostro filosofo («Maine de Biran! *Le métaphysicien*», ricaviamo la testimonianza dal citato articolo di I. RADRIZZANI), mentre a proposito dei fondatori della *philosophie de l'esprit* rimandiamo a C. CANULLO, *Coscienza e libertà. Itinerario tra Maine de Biran, Lavelle, Le Senne*, Edizioni scientifiche italiane, 2001. Alcuni commenti sulle «filosofie della libertà» di Jules Lequier e Jean Nabert, ancorché mediati da riferimenti a Fichte, sono infine presenti nella conclusione e nella prima appendice del lavoro di T. VALENTINI, *I fondamenti della libertà in J.G. Fichte. Studi sul primato del pratico*, Editori riuniti university press, 2012, pp. 355-356 e 363-392, insieme ad alcune indicazioni bibliografiche ulteriori.

fenomenologica.⁸ Dall'altro lato, la letteratura critica appare ancora estremamente esigua in rapporto alla profondità e alla statura filosofica dell'autore. Se si eccettuano pochi contributi relativamente recenti che mostrano un'indubbia rilevanza teoretica, come quelli di P. Montebello, F. Azouvi e R. Kühn,⁹ e se ancora si escludono le classiche ricostruzioni bibliografico-intellettuali, preziose e altamente informative ma assai generali nell'impostazione, nonché principalmente legate a interessi storico-filosofici (H. Gouhier, G. Funke), restano pochi lavori, in parte datati e tendenti a dilungarsi in caratterizzazioni psicologiche dell'*uomo* Biran. Orbene, una presentazione di quest'ultimo tendenzialmente incentrata sull'ipersensibilità e l'ipocondria che paiono emergere da alcuni luoghi famosi del *Journal intime* non può che risultare poco confacente ai fini di un esame oggettivo, asettico, serio ed approfondito dei contenuti strettamente filosofici della sua dottrina.

A fronte di questa situazione, l'obiettivo della presente analisi per quanto attiene a Maine de Biran è ambizioso. Si intende mostrare che un tipo di ricerca quasi esclusivamente limitato all'osservazione del suo pensiero all'interno della tradizione francese a partire da Descartes, nonché tendente in alcuni casi ad evidenziarne in primo luogo un certo carattere "esistenziale", personale e intimistico, non consente di afferrare completamente l'originalità e la rilevanza di una teoria della coscienza che, oltre a rivendicare per sé uno statuto rigorosamente *scientifico* e una peculiare sistematicità, trasfigura nel corso del proprio sviluppo la matrice antropologica e psicologico-empirica da cui prende le mosse, finendo per proporre metodi e teoremi che nulla hanno più a che fare con le dottrine degli *Idéologues*, ma paiono muoversi nella direzione della *Transzendentalphilosophie* di Kant e Fichte, pur senza mai varcarne le soglie. Si vuole insomma arricchire l'immagine storiografica di Maine de Biran, evidenziando da un lato la portata *europea* della sua filosofia, nella quale si riflettono temi e problemi non limitati al dibattito nazionale ma rispondenti alle più profonde esigenze speculative dell'epoca, e dall'altro mettendo in luce la necessità di

⁸ Quanto alla varietà di letture complessive, c'è chi ha considerato Maine de Biran un fenomenologo (M. HENRY), chi un esistenzialista (R. VANCOURT), chi un empirista trascendentale (P. MONTEBELLO), chi infine il sostenitore di un'ontologia realistico-aristotelica (B. BAERTSCHI), come indicato ancora da I. RADRIZZANI (cit.). Non sono poi mancati tentativi di collegare il suo pensiero con quello di Kant e, come vedremo, di Fichte. Su eventuali connessioni tra Biran e la fenomenologia di un Husserl o un Merleau-Ponty (quest'ultimo tra l'altro autore di un ciclo di lezioni su *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, 1947-1948), cf. la ricca introduzione di R. KÜHN alla traduzione tedesca del saggio berlinese di Maine de Biran, *Von der unmittelbaren Apperzeption. Berliner Preisschrift 1807*, Alber, Freiburg/München 2008, pp. 1-85.

⁹ Si veda, di quest'ultimo, *Pierre Maine de Biran. Ichgefühl und Selbstapperzeption*, Olms, Hildesheim 2006; inoltre F. AZOUVI, *Maine de Biran. La science de l'homme*, Vrin, Paris 1996.

ripensare la collocazione dell'autore in quanto pensatore *di frontiera*, legato a un contesto del quale avverte i limiti ma contemporaneamente impossibilitato ad acquistare, con le più avanzate posizioni teoriche di un Kant o un Fichte, una familiarità tale da permettergli di cogliere l'effettiva rispondenza di queste ultime alle istanze che muovono le proprie ricerche.¹⁰ In conclusione, scopriamo in Biran un pensatore la cui complessità, ricchezza e varietà di sfaccettature non potremmo presagire se ci limitassimo allo studio di buona parte della letteratura che lo concerne.

Il confronto con le prime *WL* fichtiane permette di evidenziare due aspetti generali, attorno a cui dovrà gravitare l'intero studio. (1) Si nota anzitutto, in entrambi gli autori, la presenza di un'articolata riflessione critica sui metodi e lo *status* epistemologico, anche in rapporto alla coscienza naturale, all'esperienza ordinaria e alle scienze oggettive, della ricerca filosofica in quanto particolare forma di sapere; in altri termini, si registra l'esigenza di configurare per la filosofia un nuovo tipo di scientificità *sui generis*. Tale riflessione è strutturale all'idea di una *philosophia prima* in quanto *epistemologia*, «ontologia del sapere» o scienza relativa ai fondamenti del conoscere in generale, chiamata necessariamente a tematizzare i *propri* procedimenti in vista di una successiva ricostruzione, per via deduttivo-genetica, del funzionamento e delle condizioni di legittimità del sapere-oggetto. A monte dell'analogia tra singoli aspetti teorici, il discorso metodologico si svolge nei due autori con modalità divergenti, la cui esplicitazione è essenziale per comprendere la fondamentale eterogeneità dei piani argomentativi su cui i due sistemi sono edificati. Chiariamo quindi fin dall'inizio che non è nostra intenzione *abbassare* la *WL* classica allo stesso livello della teoria biraniana dell'Io come effettiva appercezione e coscienza oggettuale. La ricerca fichtiana degli ultimi decenni ha evidenziato la profonda coerenza tra le prime esposizioni della *WL* e quelle più tarde, in cui Fichte abbandona la terminologia egologica (responsabile dell'universale fraintendimento che aveva indotto gran parte del pubblico a leggere la *WL* come un idealismo *soggettivo*), ed esamina nella sua purezza la struttura formale del sapere, in quanto «immagine» [*Bild*] di un Assoluto non traducibile in concetti e variamente

¹⁰ Che Biran stesso presagisca la particolarità della propria collocazione su un difficile e paradossale punto di incontro tra due tradizioni diversissime nel praticare e nell'intendere il lavoro filosofico, è confermato in modo indiretto dal suo apprezzamento per la teoria dell'appercezione di J.B. Merian, indicata appunto come giusta medietà ed equilibrio tra le due «scuole».

connotato per via metaforica. Ciò rivela che la *WL* non è *mai* una semplice teoria della soggettività o della coscienza, né mai intende l'Io umano come cornice particolare e insuperabile al cui interno soltanto il sapere può essere esaminato, bensì utilizza l'Io, nella sua prima fase, come specchio dell'universale forma logica, ricorsiva e autoriflessiva, che definisce il sapere. Questo non esclude però il fatto, altrettanto innegabile, che nella prima *WL* sia *presente* una teoria dell'Io finito, comprensiva di una deduzione a priori delle singole funzioni pratico-cognitive che definiscono, a un tempo, la realtà oggettuale in quanto fenomeno (essere *per l'Io*) e l'autocoscienza reale (essere *per sé* dell'Io), ancora come fenomeno. È chiaro del resto che la prima *WL*, in virtù di un'impostazione ancora inserita nell'alveo dell'«antropologia trascendentale» nei cui termini Kant legge la propria impresa critica, e sulla base della generale temperie filosofica che accomuna trasversalmente le più diverse scuole e correnti dell'età dei Lumi,¹¹ intende in qualche maniera parlare dell'*uomo*; circostanza confermata dai numerosi testi di argomento pratico (morale, giuridici, religioso, pedagogico o politico) che, gravitando intorno all'opera teoretica, ne consentono una più chiara intellesione.

Antropologia e teoria dei fondamenti del sapere sono attestate in Maine de Biran in proporzione inversa. Troviamo quindi in primo luogo un'analisi osservativa dei «fatti della coscienza», incentrata sulla separazione tra le due «vite» o «sistemi», afferenti nell'ordine alla sensibilità organica e all'appercezione riflessiva resa possibile dall'esercizio della volontà. La comparazione rivela in ogni caso che Biran fa propria l'esigenza critico-giuridica di una *legittimazione* del sapere per mezzo della sua deduzione *genetica* da un principio assolutamente certo (l'io), e situa in questo contesto la precedente disamina fenomenica. Il distacco dagli *Idéologues* del circolo di Auteuil si consuma in prima istanza proprio sul piano metodologico: come Fichte biasima la circolarità dei sistemi dogmatici, i quali intendono spiegare il sapere (ovvero il costituirsi di un mondo oggettivo per l'Io) *presupponendo* come assoluta proprio l'oggettualità che si tratta di costruire o far sorgere dinanzi al soggetto, così Maine de Biran rimprovera ai predecessori di aver adottato un punto di vista *esteriore*, modellato su quello delle scienze empiriche di cui, viceversa, si devono spiegare e giustificare le procedure. In sintesi, vediamo qui realizzarsi una profonda

¹¹ Il riferimento è al noto brano della *Logik Jäsche* (ricco di *loci paralleli* nelle altre *Vorlesungen*), dove le tre domande fondamentali della *Vernunftkritik* sono riunite nell'unica questione: «*che cosa è l'uomo?*»

rivoluzione nel modo di considerare il sapere filosofico, non più concepito come «*adaequatio*» contemplativo-passiva ad una realtà precostituita *in sé*, ma come autodeterminazione spontanea e creativa di un agire originario, obbligato comunque a dispiegarsi in base a regole precise. Il modello estrinseco-oggettivo di un pensiero *spettatore* è sostituito dall'idea di un pensiero che si *autocostruisce* e, mediante la filosofia, riflette *dall'interno* sul proprio operare.¹²

(2) Il secondo aspetto centrale nella comparazione è, come già accennato, la concezione dinamica dell'Io in quanto attività spontanea o volontà libera, non deducibile da principi ulteriori ma originaria ed evidente a se stessa, posta a fondamento di tutte le funzioni della coscienza (sia pratiche che cognitive). È evidente in particolare il parallelismo tra la dottrina biraniana dello «sforzo» [*effort*] e l'analogo concetto di «tensione» o sforzo [*Streben*] con cui Fichte definisce l'Io finito o pratico. In entrambi i casi, alla base della coscienza è posta un'originaria *dualità*, un'opposizione tra un agire e un ostacolo o resistenza che ne impedisce la piena realizzazione: nello scarto così prodotto tra la libertà del rappresentare ideale e il vincolo imposto all'attuazione concreta di un «concetto di scopo», i due autori rintracciano l'origine del duplice e inseparabile riconoscimento, da parte dell'Io, di sé come individuo determinato (*autocoscienza*) e di un mondo esterno, sottratto all'immediato controllo del proprio volere. In entrambi i casi questo «fatto» – *originario* dal punto di vista della coscienza medesima e della ricerca biraniana, non ancora trascendentale; *derivato*, in sede di *WL*, da principi a priori, non però effettuali – funge da punto di partenza unitario per la derivazione delle regole costitutive dell'esperienza: l'apparato kantiano di concetti, principi e intuizioni pure nel caso di Fichte, le «nozioni» (corrispondenti alle categorie) e di nuovo la spaziotemporalità per Maine de Biran. Nell'ambito della tavola di Kant, la categoria di *causa* ed *effetto* assume una rilevanza particolare in quanto radicata nel «fatto primitivo» dell'attività impedita con cui l'Io pone se stesso.

¹² Mentre la metodologia fichtiana si trova esaminata in molti studi, è anzitutto merito di P. MONTEBELLO (*La décomposition de la pensée. Dualité et empirisme transcendantal chez Maine de Biran*, Millon, Grenoble 1994) aver esplicitato, in tempi relativamente recenti, la complessità della riflessione biraniana sul filosofare medesimo, nei termini che approfondiremo in particolare al Cap. III. Un'anticipazione delle sue ricerche si trova comunque in P. FESSARD, *La méthode de réflexion chez Maine de Biran*, Librairie Bloud & Gay, 1938.

2. Novità e difficoltà della presente ricerca

La pertinenza di uno studio comparativo tra Fichte e Maine de Biran è già stata segnalata nel XIX secolo da importanti filosofi. Dopo Schelling, Cousin e Ravaisson, è stato Hippolyte Taine a coniare per Maine de Biran la denominazione, tanto evocativa quanto priva di rigore scientifico, di un «Fichte francese».¹³ Benché recuperata in tempi recenti da alcuni studiosi, questa suggestione non è mai stata sviluppata in uno studio monografico, principalmente a causa delle notevoli difficoltà che presenta. Si tratta infatti, come già rilevato, di raffrontare due pensatori con profonde differenze di *background*, le cui teorie egologiche presentano affinità certamente sorprendenti, ma che rischiano di rimanere confinate sul piano esteriore della terminologia. Una mera giustapposizione tra concetti chiave quali *riflessione*, *io* e *non-io*, *volontà*, *effort/Streben*, misconoscerebbe, al tempo stesso, i profondi elementi di sintonia per quanto concerne il senso generale dei due progetti filosofici, e le insuperabili differenze nei piani argomentativi: i primi andrebbero perduti, mentre in nome di luoghi testuali isolati si farebbe di Fichte uno psicologo e di Biran, alternativamente, un filosofo trascendentale.¹⁴ Ciò che accresce la difficoltà, e insieme rende più interessanti gli aspetti di somiglianza, è il fatto che nessuno dei due filosofi ha conosciuto in maniera diretta le ricerche dell'altro. Bisogna quindi tener presente, come un insuperabile limite oggettivo della ricerca e un invito alla cautela, che il confronto in questione può essere impostato solo nei termini della ricostruzione congetturale e *a posteriori* di un incontro mancato.

Orbene, al fine di evitare una frettolosa ed esteriore ricerca di analogie solo terminologiche, e per limitare quanto possibile l'aspetto ipotetico della comparazione, faremo precedere il confronto sistematico da una ricostruzione storica (Capp. I e II), volta a mettere in luce le somiglianze e le diversità di contesto più rilevanti in vista della distinzione di piani che occorrerà tener presente nella sezione sistematica, allorché esamineremo la definizione metodologica, formale o programmatica delle due ricerche (Cap. III) e la loro concreta realizzazione, con

¹³ Per riferimenti circostanziati ai luoghi in cui si trovano le dichiarazioni degli autori citati, in merito ad un'affinità tra Fichte e Biran, si rimanda al citato articolo di I. RADRIZZANI. Particolarmente emblematica l'opinione di Schelling, secondo cui «*Biran, hätte er länger gelebt, hätte er geendet wie Fichte*».

¹⁴ A questo rischio non è del tutto immune lo stesso Radrizzani, che al termine dell'articolo accosta, un poco incautamente, la dottrina di Biran al trascendentalismo definito da Fichte nelle *Platner-Vorlesungen*.

particolare riguardo per la teoria dell'Io e dei «costitutivi pratici della coscienza» (Cap. IV). L'indagine storico-genetica rivelerà peraltro un'interessante analogia nei percorsi attraverso cui i due autori giungono all'elaborazione dei sistemi: in entrambi i casi si parte dall'esigenza di superare le carenze di un *modello di razionalità* filosofico-scientifica incapace di tematizzare in un tutto coerente la realtà naturale e la dimensione morale dell'uomo, fondata sulla libertà.

In conclusione, l'intera ricerca è mirata a permettere di osservare la *WL* e l'antropologia biraniana come declinazioni diverse, per contesto e valenza epistemologica, di problematiche comuni, afferenti all'auspicata confluenza tra una fondazione del sapere in generale e l'edificazione di una *scienza della libertà*.

SEZIONE PRIMA, STORICA

**ITINERARI SPECULATIVI A CONFRONTO. VERSO LA SCOPERTA DELLA LIBERTÀ
COME PRINCIPIO UNITARIO DELLA FILOSOFIA TEORETICA E PRATICA**

Capitolo I.

Contesto e genesi della *Wissenschaftslehre* jenese di J.G. Fichte

Le origini dell'itinerario filosofico di J.G. Fichte, nel contesto della sua formazione giovanile presso la *Fürstenschule* di Pforta e le università di Jena e Lipsia, nonché dei più vasti interessi teologico-pastorali e politico-giuridici, sono oggetto di una ricca tradizione di studi critici a cui si riconosce il duplice merito di aver eliminato ogni zona d'ombra, compatibilmente con la relativa scarsità dei testi primari, e di aver segnalato i problemi a proposito dei quali non si possono avanzare che congetture più o meno plausibili; tra questi, l'esatta determinazione delle sue letture filosofiche, l'eventualità che egli abbia personalmente sostenuto una forma di determinismo e la possibilità o meno di suddividere in fasi distinte il suo percorso intellettuale negli anni Ottanta.¹ È quindi definitivamente acquisito che l'attività filosofica del nostro autore ha avuto inizio dal classico problema della compatibilità o meno tra un razionalismo rigidamente determinista e l'assoluta spontaneità implicita nel concetto di *Selbstbestimmung*, coincidente con la libertà nel senso più stretto o – se è lecito qui anticipare una terminologia adottata solo successivamente – trascendentale.² La rilevanza della questione speculativa è subordinata fin dall'inizio alle sue implicazioni pratiche: dal momento che la *Selbstbestimmung* sembra

¹ Citiamo qui alcuni studi dedicati a diverso titolo, almeno in una parte non trascurabile, al Fichte anteriore alla *WL*. Classici sono i lavori di W. KABITZ, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie*, Reuter & Reichard, Berlin 1902; X. LÉON, *Fichte et son temps*, vol. I (*Établissement et Prédication de la Doctrine de la liberté*), in part. Cpp. I-III; R. PREUL, *Reflexion und Gefühl. Die Theologie Fichtes in seiner vorkantischen Zeit*, de Gruyter, Berlin 1969. Si vedano inoltre la prima parte di H. HEIMSOETH, *Fichte*, Reinhardt, München 1923, e il vol. I di M. GUEROULT, *L'évolution et la structure de la Doctrine de la science chez Fichte*, Les Belles-Lettres, Paris 1930. Più recenti, lo studio di G. DUSO *Contraddizione e dialettica nella formazione del pensiero fichtiano*, Argalia, Urbino 1974, due lavori di A.G. WILDFEUER (*Vernunft als Epiphänomen der Naturcausalität. Zur Herkunft und Bedeutung des ursprünglichen Determinismus J.G. Fichtes*, in *Fichte-Studien*, Bd. 9, 1997, pp. 61-82; *Praktische Vernunft und System. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zur ursprünglichen Kant-Rezeption J.G. Fichtes*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999), e T. VALENTINI, *I fondamenti della libertà in J.G. Fichte. Studi sul primato del pratico*, Editori Riuniti university press, Roma 2012, limitatamente al cap. I (pp. 53-107). Per quanto concerne i primi anni della formazione di Fichte si rimanda alla ricostruzione storico-filologica operata da S. BACIN in *Fichte a Schulpforta. Contesto e materiali*, Guerini e Associati, Milano 2003.

² Si trova in una celebre nota del *BFR* la distinzione dei tre significati di *libertà*. I primi due, *trascendentale* e *cosmologico*, stanno tra loro in un rapporto di potenza e atto; nel primo, ugualmente valido per tutti gli enti razionali, la libertà è la «*facoltà di essere causa prima indipendente*», mentre il secondo, indicando «*lo stato nel quale effettivamente non si dipende da nulla fuori di sé*», è riferibile soltanto a Dio e rappresenta il fine astratto, non raggiungibile, della *Bildung*. Infine, la libertà *politica* è definita come «*il diritto di non riconoscere altra legge da quella che si è data a se stessi*» (p. 252). La nozione di libertà trascendentale ha naturalmente la sua fonte prima nella *Anmerkung* relativa alla tesi del terzo conflitto cosmologico in *KrV B*, pp. 476-478.

costituire un presupposto necessario per l'imputazione delle azioni, se non vi fossero alternative o correttivi al «fatalismo intelligibile» implicato dal determinismo ogni dottrina morale, giuridica e religiosa (in quanto fondata sulla fede in una giustizia retributiva ultramondana) si rivelerebbe dipendente da un'illusoria parvenza, e le basi della vita associata sarebbero messe in discussione.

Notiamo anzitutto che un conflitto tra riflessione intellettuale e libertà sorge, ed è comprensibile, solo allorché si presupponga un determinato concetto di razionalità, storicamente derivato da Spinoza e Leibniz e ricavato da un'enumerazione delle regole logico-formali del pensiero teoretico – in primo luogo i principi di non contraddizione e ragion sufficiente, quest'ultimo concepito in senso ontologico come impalcatura causale-necessaria della realtà e, al contempo, come fondamento esclusivo del sapere scientifico. La filosofia tradizionale offre a Fichte due possibili vie per risolvere il conflitto: Leibniz, Wolff e gli scolastici individuano nel concetto di determinazione una sottile varietà di sfumature, alcune delle quali non pregiudicano a loro giudizio la libertà dell'azione morale; i loro avversari – da Clarke a Lange, Rüdiger e Crusius, per finire con Jacobi – optano invece per una netta separazione di ambiti. Nessuna di queste vie può soddisfare il nostro autore, poiché a ben vedere nessuna risolve il problema: la prima lo nega, la seconda lo evita, ponendo una *crux desperationis* sulla richiesta di rendere logicamente concepibile l'interazione (la cui realtà è attestata dal *fatto* dell'agire intenzionale) tra i domini della natura e della libertà. L'aporia raggiunta manifesta quindi l'inadeguatezza del concetto di razionalità ad essa sottostante e, parallelamente, il fallimento del comune modo di intendere e praticare la filosofia.

Un'autentica conciliazione tra libertà e speculazione intellettuale non può che consistere, per il nostro autore, nell'inquadramento della prima entro un'analisi propriamente scientifica, le cui modalità e condizioni di possibilità devono essere illustrate sulla base di una teoria del sapere in generale, a sua volta supportata da una migliorata comprensione delle facoltà conoscitive umane nel loro complesso (la *Vernunft* in senso ampio). Lo spunto e i presupposti per una simile ricerca sono naturalmente rintracciati in Kant, ma proprio la specificità del problema di partenza rende la lettura e la rielaborazione del criticismo da parte di Fichte estremamente originali rispetto alle posizioni attestate nel vivace dibattito che, nell'ultimo

ventennio del Settecento, vede fronteggiarsi sostenitori e detrattori della filosofia kantiana. Mentre questi ultimi si diffondono in opere di commento incentrate per lo più sulla *KrV*, volte a sondare la consistenza interna del sistema, i suoi rapporti con le due anime della filosofia precritica (empirista-lockiana e razionalista-leibniziana) e la conformità dei suoi risultati ai dettami del «sano intelletto»,³ Fichte è condotto dal suo problema ad individuare tra le *Critiche* una gradualità ascendente, culminante nell'introduzione alla *KU*, e ad operare una mirata selezione dei luoghi testuali rilevanti per il suo problema.

In base a quanto detto appare evidente che la specifica questione di partenza si lega ad un più generale discorso epistemologico e metodologico, volto a ridefinire ed elevare a chiara coscienza, come mai prima di Fichte, l'oggetto, gli strumenti e gli obiettivi della filosofia, oltre ai margini e alle modalità di un suo intervento nel mondo reale a concreto beneficio dell'uomo. La scientificità della filosofia sarà definita in base a requisiti che, in parte, essa condividerà con le scienze particolari, e in parte le saranno del tutto propri, dipendendo dal suo ruolo fondativo rispetto ad esse. Tra i primi, la forma sistematica, l'esplicitazione dei principi e dei concetti primitivi, il rigore logico della deduzione, la possibilità di un puntuale riscontro dei risultati speculativi con l'osservazione empirica, e la completezza nell'esame del suo oggetto; tra i secondi, il carattere originario dei principi (cioè la mancanza di presupposti assunti da altri ambiti [*Voraussetzungslosigkeit*]) e la fondazione, a partire da questi, dei postulati e delle condizioni di legittimità delle altre scienze.⁴ La richiesta di completezza impone al filosofo, in sede di teoria delle facoltà, di salvaguardare al contempo l'unità della coscienza e l'irriducibile dualismo tra sensibilità e ragione, implicito nel concetto di «ente razionale finito». In una prima e generica accezione, la libertà interviene già a questo livello, denotando l'autonomia della ragione nel suo operare, ossia la dipendenza del pensiero e degli atti volitivi da una legalità [*Gesetzlichkeit*] specificamente distinta dal sistema di leggi che regolano la natura corporea, a cui d'altra parte l'uomo è sottoposto in quanto essere sensibile. In virtù del requisito della completezza, la realizzazione di una filosofia scientifica è

³ Rimando all'importante lavoro di F.C. Beiser, *The fate of reason. German philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press 1993, in particolare ai capp. 6 e 7.

⁴ Cf. a questo proposito la parte iniziale del già citato studio di G. DUSO.

subordinata alla possibilità di comprendere razionalmente la libertà e le sue leggi, unitamente all'applicazione di queste nel campo del fenomeno.

Sarà compito della presente sezione delineare il modello di razionalità, genericamente definibile come *dogmatico-determinista*, in opposizione al quale Fichte muove i primi passi verso l'elaborazione della *WL*; un modello, del resto, che nell'intero periodo jeneso, e ancora nella *BdM*, costituirà per il Nostro il principale riferimento polemico. Si mostrerà in primo luogo che in esso confluiscono stimoli e teoremi attinti da contesti filosofico-scientifici assai variegati, accomunati dalla propensione ad intendere la natura spirituale come un insieme di processi determinati secondo leggi necessarie alla stregua del mondo fisico. In altri termini, comune a tali dottrine è la negazione della libertà umana in quanto assoluta spontaneità, benché diverso sia il principio esterno elevato di volta in volta a causa determinante dell'agire (1.1.). Si vedrà poi come questi spunti si trovino sintetizzati nella fonte principale a cui il giovane Fichte ha direttamente accesso, cioè l'*opus princeps* di C.F. Hommel (1.2.), e infine si illustreranno i problemi pratici e i motivi di inadeguatezza teorica rilevati dal nostro autore nell'ambito di questo sistema (1.3.2.). Si può anticipare a tal proposito che, tra le condizioni per una filosofia scientifica, esso saprà soddisfare solo il rigore deduttivo: lasciando da parte l'intera sfera delle determinazioni della coscienza morale, al cui interno le istanze della fede religiosa rappresentano per Fichte un caso paradigmatico, tale sistema mancherà di completezza ed applicabilità pratica o, più precisamente, sarà costretto a sacrificare la fede [*Glaube*] dell'uomo nella propria libertà in nome della coerenza del ragionamento, relegandola nel campo delle illusioni. Inoltre, l'immagine dell'uomo offerta dai sistemi deterministi si rivelerà scissa ed unilaterale, imprigionata nel contrasto tra intelletto [*Spekulation, Raisonement*] e sentimento [*Bedürfnisse des Herzens*]; di contro, l'integrazione tra le funzioni cognitive e pratiche del soggetto (intuizione e pensiero, intelletto e volontà, riflessione e sentire immediato) all'insegna dell'unità della natura razionale-sensibile, da cui soltanto può discendere uno stabile criterio di orientamento di fronte a questioni morali, sarà programmaticamente perseguita dalla *WL*. Il contrasto tra unità e scissione diviene quindi un ulteriore parametro per misurare la distanza tra la nuova scienza e la filosofia precritica.

Prima di esaminare la via della soluzione alle aporie presentate, indicata da Kant (3.), ci soffermeremo brevemente sulla già ricordata insufficienza, per Fichte, delle teorie “separatiste” sulla linea Crusius-Jacobi (2.).

1. La ragione dogmatico-determinista

1.1. Fonti remote

Lasciando da parte la questione, «elegante ma forse insolubile», del preciso reperimento delle fonti per il concetto di determinismo nel Fichte prekantiano,⁵ ci limitiamo a delinearne i contorni, tenendo presente che esso designa, più che un determinato sistema filosofico, una *Gedankenstimmung*, un modo generale di intendere la filosofia e la ragione umana fondato su ciò che si può definire un «primato del teoretico sul pratico»: la netta separazione del pensiero speculativo dalla sfera dell’agire e il ricorso alla coerenza logica come unico metro di giudizio per stabilire la tenuta di un sistema. Cominciamo qui con l’osservare la varia costellazione di ambiti e problemi a cui tale concetto fa riferimento.

a) Teologia. Una prima questione riguarda la compatibilità o meno tra la provvidenza e prescienza divina, da un lato, e il libero arbitrio dell’uomo dall’altro. Leibniz, nei primi due libri della *Théodicée*, si sforza di elaborare una posizione compatibilista – opposta quindi all’idea di una predestinazione determinante (non semplicemente «inclinante») e ad un sistema della necessità assoluta – che tuttavia non entri in conflitto con una visione del mondo interamente fondata sul principio di ragion sufficiente, la sola che a suo giudizio non lede l’assoluta perfezione di Dio.

Il problema di un eventuale concorso divino all’origine del male e la necessità di salvaguardare l’imputabilità morale e giuridica delle azioni assegnando all’uomo una libera *Selbstbestimmung* inducono Leibniz a distinguere tre specie di determinazione necessaria. (1) La *omnimoda determinatio*, ovvero la circostanza per cui tra due attributi quali che siano, opposti in modo contraddittorio, uno è sicuramente

⁵ L. PAREYSON, *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1976, p. 95 (cf. in generale anche le pp. 73-80). L’estrema puntualità delle anticipazioni degli argomenti fichtiani nello *Alexander von Joch* di Hommel, oltre al fatto che questo sia il solo scritto espressamente e ripetutamente citato da Fichte, autorizza a ravvisare in esso l’unica fonte studiata e meditata dal nostro autore in modo approfondito. Se pure ve ne sono state altre, la loro incidenza appare assai meno rilevante. Sulla particolare importanza dell’opera in questione insiste A. G. WILDFEUER nei lavori indicati alla nota 1.

ascrivibile all'oggetto, investe anche i futuri contingenti ma non li rende con ciò necessari, dunque non esclude la libertà.⁶ (2) Questa non risulta impedita neppure dalla predeterminazione di ogni evento nella mente di Dio: consistendo nella conoscenza anticipata dell'ineluttabile verificarsi di qualcosa come risultato di una serie di condizioni, la prescienza configura per tutto ciò che accade una necessità «ipotetica» o condizionata (per ogni evento possiamo infatti pensare il verificarsi del contrario), non (3) assoluta o logica, cioè tale per cui l'opposto contraddittorio della proposizione che esprime lo stato dei fatti contiene in sé, appunto, una contraddizione, ed è perciò impossibile.⁷

La volontà non è sottratta al principio di ragion sufficiente, che non soffre eccezioni: ogni decisione dipende da ragioni e motivi ben precisi e l'indeterminismo, secondo cui si danno casi di perfetta indifferenza tra due opzioni, deve essere rifiutato. Le ragioni non sono peraltro necessitanti per la volontà, ma solamente inclinanti; in questo modo Leibniz pensa di conciliare il determinismo naturale con una concezione dell'anima come «entelechia» o principio assolutamente attivo, dotato di «una meravigliosa spontaneità che in un certo senso [la] rende indipendente, nelle sue decisioni», dal corpo, posto che occorra negare un influsso fisico dell'uno sull'altra ma stabilire una puntuale corrispondenza tra le serie causali (efficiente e teleologica) determinate dai due principi secondo le rispettive leggi, in virtù dell'«armonia prestabilita» da Dio.⁸

Preoccupato di evitare le funeste conseguenze etiche di un determinismo assoluto, cioè l'impossibilità di imputare e valutare moralmente le azioni (non si può parlare di virtù o vizio se l'autore dell'azione non è il soggetto ma la necessità naturale che opera per suo tramite) e la corrispondente sentenza ciceroniana dello *argòs lógos* [*ignava ratio*], Leibniz sottolinea che l'attesa di castighi e ricompense rientra nel novero dei motivi che inclinano le future decisioni della volontà, e dunque il diritto positivo non è vanificato.⁹

⁶ *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710), I, §§34-36 e 44-46.

⁷ Ivi, §§37-43.

⁸ Ivi, §59.

⁹ Come nota lo stesso Leibniz, questo argomento è di portata più ampia rispetto al sistema della necessità ipotetica, salvaguardando il senso e l'utilità di premi e punizioni anche nell'ambito di un eventuale sistema della necessità assoluta. Anche Hommel, in effetti, farà appello al medesimo argomento. Cf. *Théodicée*, I, §§71-72; per la definizione dell'*argòs lógos* si rimanda alla Prefazione e al §55.

Nel replicare alle accuse di materialismo e fatalismo avanzate dal teologo newtoniano S. Clarke nel contesto della celebre *querelle* epistolare del 1715-1716, Leibniz presenta la «prescienza» divina come condizione necessaria della «provvidenza» e ribadisce che l'idea di una completa equipollenza tra due azioni possibili è una «finzione chimerica», incompatibile con la volontà (le cui scelte devono fondarsi su motivi) e contraria alla perfezione di Dio.¹⁰ Dobbiamo in effetti assegnare all'ente supremo un'intelligenza infinita, capace di concepire la totalità dei mondi possibili, e una volontà infallibilmente orientata al meglio nella scelta dell'unico mondo da realizzare.¹¹

b) *Ontologia e filosofia della natura.* La tendenza ad accostare il presunto determinismo di Leibniz al fatalismo di Spinoza ha origine, negli anni 1721-1723, dal recupero delle obiezioni di Clarke nel contesto delle discussioni sorte intorno ai *Vernünfftige Gedancken* di C. Wolff, culminate nell'allontanamento del filosofo dall'università di Halle. Contro l'accusa, avanzata da Clarke, di assimilare l'azione dei motivi sulla volontà a quella dei pesi su una bilancia misconoscendo la natura attiva degli esseri razionali e trasformando Dio nella natura stessa, necessariamente determinata, Leibniz ribadisce che la necessità ipotetica non esclude la libertà, anzi la «necessità morale» (scelta del meglio) è condizione della volontà, pur inclinandola soltanto. Clarke auspica però una più radicale eterogeneità tra la passività della bilancia e l'agire spontaneo della volontà, capace di determinarsi dall'interno e di intervenire sul corso del mondo indipendentemente dal meccanismo naturale.¹² A monte dell'idea di necessità morale, la distinzione tra necessità «assoluta» e «condizionata» risulta artificiosa e inefficace: che un evento sia necessario in se stesso o reso tale da condizioni a loro volta condizionate in una serie illimitata, è indifferente in considerazione del fatalismo che comunque ne consegue.¹³ Il primo ad accusare di *spinozismo* la metafisica wolffiana, in virtù della valenza ontologica ed

¹⁰ Cf. *Correspondance Leibniz-Clarke*, éd. par A. Robinet, PUF, Paris 1957, in particolare il quinto scritto di Leibniz, pp. 122-182 *passim*.

¹¹ Cf. tra l'altro *Théodicée*, §7.

¹² Cf. la quarta e la quinta risposta di Clarke, *ivi*, pp. 108-116 e 188-211. Si nota qui prefigurata la celebre nozione trascendentale (altrimenti detta intelligibile o cosmologica) della libertà in Kant, ossia la capacità di dare inizio, con atto assolutamente spontaneo, ad una serie concatenata di cause ed effetti (cf. ad es. la soluzione della terza antinomia cosmologica in *KrV B*, pp. 560-586).

¹³ Solo la necessità assoluta avrebbe luogo; le altre due non sarebbero che «modi figurati» di definirla (*ivi*, pp. 189-190).

universale assegnata al principio di ragion sufficiente, è D. Strähler,¹⁴ seguito da J. Lange. Nella *Modesta disquisitio novi philosophiae systematis* (1723) quest'ultimo sostiene che dall'intento di ricondurre l'intera realtà a principi discende una *fatalis necessitas* incompatibile con la libertà umana. Contro l'«intellettualismo» wolffiano e contro l'auspicio di una filosofia in grado di spiegare integralmente il mondo tramite i due *Sätze* fondamentali, Lange obietta che la libertà del volere resta preclusa alla comprensione razionale. Malgrado le repliche di Wolff, ricalcate sulla posizione di Leibniz, il fronte di Lange, arricchitosi dei contributi di Budde e Rüdiger (quest'ultimo sottolinea in particolare la *Selbständigkeit* della volontà come «forza» psichica) risulta vincente. Infine C.A. Crusius, sulla base del fraintendimento del principio leibniziano di ragione nel senso di una legge del determinismo universale, propone di limitare il dominio della sua legittima applicazione per conservare la libertà umana.¹⁵

Un essenziale contributo all'affermazione del determinismo è offerto da una corrente numericamente minoritaria all'interno della *Aufklärung*, caratterizzata da posizioni estreme (forte anticlericalismo, aspirazioni democratiche) e, per conseguenza, dall'estraneità agli ambienti accademici. Pur richiamandosi a Spinoza, gli esponenti di questa corrente compiono in realtà un'originale sintesi tra teoremi spinoziani, da un lato, e dall'altro metodi e concetti attinti dal materialismo e dal sensismo degli

¹⁴ Ex allievo di Wolff, sua opera principale è la *Prüfung der Vernünftigen Gedancken Wolffs* (1723). Si veda al proposito M. WUNDT, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Olms, Hildesheim 1964, pp. 234-236. Su Joachim Lange e sul successivo allargamento del fronte antiwolffiano con J.F. Budde, A. Rüdiger, e più tardi A.F. Hoffmann e C.A. Crusius, v. ivi, pp. 236-264.

¹⁵ Il testo di riferimento è la celebre *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis* (1743), in ID., *Die philosophischen Hauptwerke*, IV.1, pp. 152-294. Occorre anzitutto notare che per Crusius la limitazione del principio da lui proposta corrisponde alla posizione di Leibniz: a differenza di alcuni suoi *sectatores*, egli non avrebbe mai sostenuto una dottrina determinista (§44). L'errore di Leibniz sarebbe piuttosto consistito in una formulazione imperfetta del principio, data l'ambiguità dei termini «ragione» e «sufficiente» (§§16 sg., 40). I motivi che impongono una revisione del campo di validità del principio sono i consueti: la necessità ipotetica sarebbe ridotta a quella assoluta (§5 sg.) e verrebbe perciò istituita una «connessione immutabile tra tutte le cose» (il *fatum*: §7), che implicherebbe la distruzione della moralità e una ridefinizione dei concetti di legge, responsabilità, colpa e retribuzione alla luce della negata libertà di arbitrio (§8), oltre ad avere gravi ripercussioni in campo teologico (§9). Bisogna al contrario postulare alcune *azioni prime* al principio di ogni concatenazione causale di eventi, certo non prive di condizioni concomitanti ma *assolutamente spontanee* («partono immediatamente dal soggetto agente, gli sono interne»; «un'azione prima è quella che non è preceduta da un'altra in modo efficiente»: §33). Tali azioni libere hanno una ragione sufficiente ma non sono vincolate: l'agente morale dispone di motivi sufficienti per agire in diverse direzioni, tra le quali sceglie spontaneamente (§45). In virtù della limitazione del principio implicita nella differenza tra ragioni sufficienti naturali e morali, l'azione libera non rappresenta comunque una deroga al principio di ragion sufficiente. Ecco dunque l'esposizione crusiana del principio: «*tutto ciò di cui si può pensare la non esistenza sorge da una causa sufficiente e, se non è una libera azione prima, sorge da essa in modo tale che, poste certe circostanze, non avrebbe potuto non sorgere o accadere diversamente*» (§44). In Fichte il nome di Crusius compare, collegato al problema della libertà, soltanto nelle bozze alla *Rezension Gebhard* e nel n.14 degli *Aphorismen*, accompagnato da un'aspra critica.

autori francesi contemporanei, le cui opere essi studiano approfonditamente e traducono in tedesco. La ricostruzione di N. Merker consente di individuare i prodromi di questa linea di pensiero nella *Concordia rationis et fidei* (1692) di F.W. Stosch, ispirata alle psicologie materialiste di Hobbes e Gassendi, e in un paio di scritti del giurista T.L. Lau.¹⁶ È tuttavia a partire dalla metà del secolo, con J.C. Edelmann, J.H. Schultz, K. v. Knoblauch, A. v. Einsiedel e M. Hissmann, che questo movimento assume una decisiva rilevanza; in particolare, gli autori citati individuano in un radicale egualitarismo, potenzialmente sovversivo per la struttura feudale della società tedesca, il naturale riflesso politico di un materialismo genericamente ispirato a Spinoza, ma in realtà assai vicino alle classiche tesi del *Système de la nature* d'holbachiano, che è opportuno richiamare anche a motivo della forte sintonia che manifesta con il dogmatismo fatalista e materialista concepito da Fichte.

In quanto parte di una natura intesa come *assemblage* di materia e movimenti, strutturata secondo rigidi nessi causali e governata da «leggi necessarie ed immutabili», l'uomo non gode per d'Holbach di alcun privilegio specifico. Qualsiasi antropologia dualista, contraria a questo assunto, si rivela inconcepibile, fondata su vuote parole e congetture immaginarie:¹⁷

Si è visibilmente abusato della distinzione che si è fatta così spesso dell'uomo *fisico* e dell'uomo *morale*. L'uomo è un essere puramente fisico; l'uomo morale non è che un essere fisico considerato sotto un certo punto di vista, cioè relativamente ad alcuni dei suoi modi di agire, dovuti alla sua organizzazione particolare. Ma questa organizzazione non è l'opera della natura? I movimenti o modi di agire di cui essa è suscettibile non sono fisici? Le sue azioni visibili, allo stesso modo che i movimenti invisibili suscitati nella sua interiorità, che vengono dalla sua volontà o dal suo pensiero, sono ugualmente effetti naturali,

¹⁶ Si tratta delle sue opere principali: le *Meditationes philosophicae de Deo, mundo et homine* (1717) e le *Meditationes, theses, dubia philosophico-theologica* (1719). Riguardo all'intenso lavoro di traduzione dei classici francesi ricordiamo ad esempio che Einsiedel traduce il *De l'esprit* e il *De l'homme* di Helvétius, rispettivamente nel 1760 e 1774, lo *Essai sur l'origine de la connoissance humaine* di Condillac nel 1780, il *Système de la nature* di d'Holbach nel 1783, e Hissmann traduce opere di Condillac. Per un ragguaglio dettagliato su questo movimento filosofico, unitamente ai suoi influssi su Lessing e Herder, si rimanda al classico studio di N. MERKER, *L'illuminismo tedesco. Età di Lessing*, Laterza, Bari 1968, pp. 381-433.

¹⁷ P.H.T. D'HOLBACH, *Sistema della natura*, tr. it. A. Negri, UTET 1978, p. 149; cf. anche le pp. 157-167, in cui d'Holbach demolisce i concetti tradizionali di anima e spirito identificandoli con «il corpo stesso, considerato relativamente a talune delle funzioni o facoltà di cui la natura e la sua organizzazione lo rendono suscettibile» (v. inoltre pp. 281-282). È chiaro come questa visione meccanicista della natura appaia agli studiosi tedeschi conforme all'ontologia leibniziana, astrazione fatta dall'idea di un sistema teleologico di monadi spirituali affiancato a quello causale-efficiente della natura corporea. Dalla tesi per cui «ogni causa produce un effetto; non vi può essere effetto senza causa» (vicina al principio di ragion sufficiente) e dall'osservazione che le cause «possono agire e muoversi solo secondo il loro modo di essere o le loro proprietà essenziali», si deve concludere «che tutti i fenomeni sono necessari e che ogni essere della natura, nelle circostanze e secondo le proprietà date, non può agire altrimenti da come agisce» (ivi, pp. 126-127).

conseguenze necessarie del suo meccanismo peculiare e degli impulsi che riceve dagli esseri da cui è circondato. [...] Tutto ciò che facciamo o pensiamo, tutto ciò che siamo e saremo è sempre una conseguenza di ciò che la natura universale ci ha fatto: tutte le nostre idee, le nostre volontà, le nostre azioni sono effetti necessari dell'essenza e delle qualità che questa natura ha messo in noi, e delle circostanze attraverso le quali siamo obbligati a passare e ad essere modificati.¹⁸

La vita dell'uomo è completamente integrata nel meccanismo naturale; le stesse determinazioni della volontà poggiano su una base di passioni ed impulsi derivati per necessità dalla costituzione psicofisica dell'individuo ed orientati all'autoconservazione. L'idea di un'indipendenza del volere dalle leggi naturali e da cause esterne scaturisce da un errore di prospettiva nell'analisi dell'uomo, il quale in ultima istanza «è, in ogni istante della sua durata, uno strumento passivo nelle mani della necessità».¹⁹ Come il movimento di un corpo inerte dipende *in toto* dall'interazione delle forze che agiscono su di esso, così ciascun atto deliberativo si spiega in riferimento a variazioni che investono, per cause esterne, la «macchina» dell'organismo.²⁰ Il sentimento illusorio di un'autonomia del volere, riferito ad un «preteso *sensu intimo*», si spiega con la nostra ignoranza circa le reali cause che ci determinano; la nozione di libertà come *Selbstbestimmung*, presupponendo la capacità di un soggetto di «muoversi da se stesso, determinarsi senza causa», coincide con una professione di ignoranza circa i modi e i motivi del suo agire.²¹ Notiamo in effetti che, una volta assunta la causalità naturale (eterodeterminazione) come modello esclusivo, l'idea di un'attività autonoma finisce per equivalere

¹⁸ Ivi, p. 88. Fondamentale è la tesi qui esposta, secondo cui le modalità di azione delle forze (il cui interagire costituisce una natura concepita come incessante mutamento e divenire), ovvero le leggi particolari che le governano, discendono necessariamente dalle proprietà essenziali che definiscono gli enti. L'agire è quindi secondario rispetto all'essere, il movimento è un derivato della materia, la quale soltanto costituisce un principio assolutamente originario. Cf. pp. 108-109: «Per formare l'universo, Descartes non chiedeva che materia e movimento. Una materia diversificata gli bastava: i movimenti diversi sono conseguenza della sua esistenza, della sua essenza e delle sue proprietà; i suoi differenti modi di agire sono conseguenze necessarie dei suoi differenti modi di essere». L'idea di una priorità dell'essere sull'agire sarà recuperata da Fichte, nelle *Einleitungen* del 1797, per caratterizzare il realismo dogmatico in antitesi all'idealismo trascendentale.

¹⁹ Ivi, pp. 143-146. Si confronti anche il cap. XI sul «Sistema della libertà dell'uomo» e in particolare la conclusione (pp. 242-256): «le azioni dell'uomo non sono mai libere»; «*vivere* è esistere in una maniera necessaria lungo i punti della durata che si succedono necessariamente; *volere* è acconsentire o non acconsentire di restare ciò che siamo; *essere liberi* è cedere a motivi necessari che portiamo in noi stessi».

²⁰ È significativa l'analogia con cui d'Holbach illustra la piena riduzione del mentale al fisico: «la volontà, o piuttosto il cervello, si trova nella stessa situazione di una sfera che, pur avendo ricevuto un impulso che la spingeva in linea retta, è posta fuori della sua direzione, poiché una forza più grande della prima la costringe a cambiarla» (p. 234). La mente è dunque soggetta alle medesime leggi fisiche dei corpi materiali e l'idea di una specificità della natura spirituale significa in realtà soltanto «la causa ignorata di un fenomeno che non si sa affatto spiegare in modo naturale» (p. 167).

²¹ Ivi, pp. 245-246.

all'ammissione di effetti privi di cause (indeterminismo). Il soggetto sarà quindi affatto *passivo*, ovvero dotato di un'attività puramente reattiva in dipendenza da impulsi esterni. Alla luce di queste premesse, l'unica morale ammissibile è un eudemonismo che identifica felicità e piacere, ed assume la pubblica *utilità* come criterio per definire il dovere e la virtù.²²

Le stesse posizioni sono notoriamente argomentate nel *De l'esprit* di Helvétius (1758): ad un significato corretto e diffuso di *libertà* come assenza di impedimenti per l'esercizio delle proprie facoltà è opposta l'idea inconsistente di una «libertà della volontà», cioè di un «potere libero di volere o non volere qualcosa», da cui risulta che «possono esserci volizioni senza motivi e, di conseguenza, effetti senza causa».²³ Come per d'Holbach, ogni azione è guidata da un interesse e ogni determinazione della volontà è un effetto della generale tendenza al piacere. Coincidendo con la scelta dei mezzi adeguati a quest'ultimo fine, la libertà si traduce in uno stato *éclairé* della ragione teoretica o tecnica; ciò del resto non lede il principio secondo cui le nostre volizioni sono, direttamente o mediamente, effetti necessari delle impressioni ricevute.²⁴ La libertà come *Selbstbestimmung* della volontà è un «mistero» inconcepibile, e una dottrina fondata su di essa «non sarebbe che un trattato di effetti senza causa». Nel presentare l'utilitarismo etico che si è già visto derivare da questa posizione, Helvétius sottolinea lungo l'intero Discorso II la relatività dei concetti di virtù e vizio, definiti in funzione dell'utile pubblico in dipendenza dai diversi contesti storico-sociali.

c) *Metodologia filosofica e teoria della conoscenza*. I citati esponenti della corrente spinoziano-materialista della *Aufklärung* ricavano dai *philosophes* importanti precetti di metodo, facendo propria una forte diffidenza verso la speculazione astratta e l'apriorismo della metafisica tradizionale, ed invitando i filosofi ad attingere i principi dall'*osservazione* di fatti empiricamente accertabili. In questo

²² Ivi, pp. 190-192. Cf. anche, nel capitolo dedicato alla difesa del fatalismo dall'accusa di escludere l'imputabilità delle azioni e fomentare l'*ignavia ratiōnis*, le pp. 259-270. Come sempre efficaci le similitudini: «le leggi penali sono motivi che l'esperienza ci mostra come capaci di contenere o di annientare gli impulsi che le passioni danno alle volontà degli uomini: quale che sia la causa necessaria dalla quale queste passioni derivano loro, il legislatore si propone di arginarne gli effetti [...]. Decretando forche, supplizi, castighi quali che siano ai delitti, non fa cosa diversa da quella che fa chi, costruendo una casa, vi colloca grondaie per impedire alle acque piovane di rovinare le fondamenta» (gli stessi argomenti saranno ripresi da Hommel). V. infine pp. 324-330.

²³ Op. cit., *Discours I, De l'esprit en lui même*; éd. Fayard, Paris 1988, pp. 46-47.

²⁴ Ivi, p. 47: «qualunque partito [l'uomo] prenda, il desiderio della sua felicità lo costringerà sempre a scegliere quello che gli parrà più conveniente ai suoi interessi, ai suoi gusti, alle sue passioni, ed infine a ciò che egli considera la sua felicità».

contesto si situano, ad esempio, le critiche di Hissmann alla dottrina dell'immortalità dell'anima presentata nel *Fedone* di M. Mendelssohn: il postulato della semplicità ed unità dell'anima, oltre a riguardare un campo inaccessibile alla verifica sperimentale, si rivela del tutto infruttuoso ai fini di una teoria che spieghi geneticamente le funzioni della coscienza teoretica, dalla sensazione al concetto, dal giudizio al sillgismo.

D'Holbach, in opposizione ad una metafisica edificata sulla chimera della libertà come *Selbstbestimmung* e definita con fortunata metafora un «romanzo del cuore umano», auspica nel *Système* una scienza che permetta di conoscere le «leggi generali e necessarie» delle funzioni pratiche e cognitive dell'uomo, un'analisi osservativo-empirica (*histoire*) costruita sul modello della fisica sperimentale.²⁵ Inoltre, se l'operare della volontà è interamente ridotto a meccanismi fisiologici o modificazioni organiche dipendenti dal temperamento e da impressioni esterne, la *medicina* diviene l'unica base per una morale scientifica.²⁶ Che lo studio del *moral* debba modularsi sulla fisica e sull'osservazione analitica dei fatti d'esperienza, evitando ipotesi arbitrarie, come già argomentato da d'Alembert nella celebre introduzione all'*Enciclopedia* con riferimento a Locke, è altresì convinzione di Helvétius e La Mettrie.²⁷ Si tratta del resto di una diretta conseguenza dell'abolizione, compiuta dal materialismo, della scissione tra spirito e materia tramite una riduzione integrale del primo alla seconda: l'operare della mente è ridotto ad un insieme ordinato di «movimenti» cerebrali spiegabili in termini fisiologici e le leggi di tali processi non differiscono da quelle della natura materiale.

²⁵ Cit., p. 250. Cf. anche pp. 90-94: l'autore invita ad abbandonare la guida dell'immaginazione e dei pregiudizi nelle indagini filosofiche, e ad attenersi ai dati sensibili. È «alla fisica e all'esperienza che l'uomo deve ricorrere in tutte le sue ricerche; sono quelle che deve consultare nella sua religione, nella sua morale, nella sua legislazione, nel suo governo politico, nelle scienze e nelle arti».

²⁶ Ivi, p. 183; v. anche pp. 177-179.

²⁷ Si veda, di Helvétius, la *Préface* al *De l'esprit*, e soprattutto J.O. DE LA METTRIE, *Œuvres Philosophiques*, Fayard, Paris 1987, Tome I. Dopo aver dichiarato, nel *Discours préliminaire*, l'irrilevanza delle questioni speculative a fini pratici – un divorzio, quello tra filosofia e vita, che Fichte e Maine de Biran riterranno inevitabile nel caso delle teorie deterministico-materialiste, e che si sforzeranno di rimuovere nei propri sistemi –, La Mettrie intraprende ne *L'homme machine* (1748) uno studio del mentale basato sull'osservazione delle concomitanti affezioni corporee, postulando una causalità unidirezionale del *physique* sul *moral*. Le funzioni psichiche sono identificate con la *organisation* biologica, non differente nel suo operare dal meccanismo di un orologio, e l'«anima» è concepita come un principio fisico di movimento, connaturato alla materia. Rilevante, in rapporto alle teorie di Cabanis cui si accennerà nel Cap. II, l'auspicio di una confluenza con la medicina, per una teoria denominata «filosofia del corpo umano» (*Œuvres...*, cit., pp. 66, 81, 98, 114-115, 117). Occorre poi rilevare, sia nel seguito del lavoro di Helvétius che nelle opere lamettriane, la centralità dell'idea di una scaturigine di tutte le operazioni spirituali da un sentire meccanico-passivo: un aspetto che in parte spiegherà, pur senza giustificarla, la tendenza di Maine de Biran e Dégérando a leggere in termini materialistico-meccanicisti anche il sensismo – del tutto diverso – di Condillac.

L'idea di un'analisi del mentale metodologicamente ispirata alla fisica, basata sull'osservazione ed un radicale fenomenismo, sarà inoltre condivisa da Condillac e, più tardi, dagli *Idéologues*, benché i presupposti materialisti passino in secondo piano.

Infine, la teoria delle facoltà derivata da questa posizione prevede una spiegazione dei processi cognitivi e volitivi all'insegna della *passività* del soggetto. La ricezione di impressioni prodotte dagli oggetti sugli organi di senso costituisce il principio unico a partire dal quale ogni ulteriore operazione, intellettuale o deliberativa, può essere spiegata come *trasformazione* o conseguenza necessaria.²⁸ La teoria della conoscenza finisce quindi per coincidere con una fisiologia della percezione e degli organi sensori, integrata da un'analisi logica delle modalità del giudizio e da osservazioni psicologico-empiriche sull'associazione immaginativa di idee, sulla memoria e sugli effetti della ripetizione abituale di certe operazioni, mentre la filosofia pratica diviene un'indagine dei fattori istintivi e temperamentali che intervengono come moventi nelle volizioni.²⁹

In conclusione, è sufficiente una cursoria panoramica per comprendere che *materialismo* in ambito filosofico-naturale e antropologico, *empirismo* in sede di metodologia filosofica e *sensismo* gnoseologico rappresentano versanti differenti, e strettamente coimplicantisi, di una medesima costellazione di pensiero, presente nelle fonti remote del concetto fichtiano di determinismo e, con evidenza ancora maggiore, nella sua fonte più prossima: l'opera di Hommel. Questa presenza implicita e indiretta è estremamente rilevante ai fini del presente studio perché costituisce un *trait d'union*, quantunque flebile, tra i problemi speculativi del giovane Fichte ed il contesto filosofico in cui matura, più direttamente, la *science de l'homme* di Maine de Biran. Al di là della scarsità dei possibili rilievi testuali, dovuta all'assenza in Fichte di citazioni precise o testimonianze di una conoscenza diretta dei *philosophes*, sarà sufficiente per noi osservare che i modelli filosofici in contrapposizione ai quali i due autori maturano le rispettive teorie presentano

²⁸ D'Holbach chiama «sentimenti» gli stati affettivi originari (cit., pp. 96-97 e 168-177); altrove egli parla di «sensazioni», senza che ciò muti la sostanza della cosa.

²⁹ Questo tipo di ricerca è esemplificato, solo per citare un testo tra i più rappresentativi ed emblematico fin nel titolo, nella *Histoire naturelle de l'âme* di La Mettrie, pubblicata in versione definitiva (dopo la censura del 1746) nel 1751, come *Traité de l'âme*. Si ribadisce in quest'opera, oltre alla tesi dell'origine di tutte le facoltà intellettuali dalla sensazione, la convinzione circa la natura materiale dell'anima.

significative analogie riguardo ad aspetti metodologici e contenutistici certamente assai generici, ma di fondamentale importanza.

1.2. Il determinismo di C.F. Hommel

Benché il problema teologico della prescienza divina, le dispute contro il razionalismo leibniziano e wolffiano, un certo recupero di Spinoza e le influenze del materialismo francese abbiano indirettamente contribuito alla formazione dell'idea fichtiana di determinismo, gli studiosi concordano giustamente sulla priorità, tra le fonti, del saggio *Alexander von Joch über Belohnung und Strafe nach Türkischen Gesetzen* (1770 e 1772) del giurista Carl Ferdinand Hommel, alle cui lezioni presso l'università di Lipsia Fichte prende parte. Ciò che interessa rilevare nel presente paragrafo è il carattere sincretico della dottrina qui esposta, nella quale confluiscono stimoli attinti dalle linee di pensiero menzionate in precedenza. Anche se questo determinismo è di tipo prevalentemente giuridico, cioè orientato alla fondazione razionale di un *Naturrecht*, e si inserisce pertanto in una tradizione che ha in C. Thomasius e J.J. Schmauß i suoi principali esponenti, non mancano in effetti riferimenti al *background* metafisico visto al precedente punto **b**). Particolare attenzione è poi dedicata alle implicazioni teologiche della dottrina (punto **a**)), e all'opportunità di mostrare la compatibilità della religione cristiana, della morale e di una giustizia retributiva (assegnazione di premi e castighi) con una visione strettamente deterministico-meccanicista del mondo fisico e spirituale.³⁰ Tra le fonti, il *De servo arbitrio* di Lutero è richiamato insieme al giusnaturalismo deterministico di Hobbes; il problema della provvidenza si trova inoltre, per la prima volta, affiancato a considerazioni psicologico-empiriche sulla volontà e ad una rappresentazione della natura come concatenazione infallibile ed *omnimodo determinata* di cause ed effetti, à la d'Holbach.

³⁰ Ancor più radicalmente, Hommel si spinge a sostenere che *solo* un perfetto determinismo rende possibile la morale, il diritto e la fede. Il vizio della sua posizione, già visto in riferimento a d'Holbach ed Helvétius, consiste nel ritenere la causalità naturale eterodeterminata (cioè risultante dall'interazione tra oggetti reciprocamente esterni) l'unica possibile, ovvero nell'asserire che un soggetto avente *in se stesso* il fondamento delle proprie azioni *non avrebbe affatto* un fondamento per l'agire. La dottrina dell'autodeterminazione della volontà implicherebbe un'anima che agisse senza cause o motivi (indeterminismo), non guidata dall'intelletto ma capace di agire in opposizione ai propri concetti. In tale «dottrina del cieco caso», eliminata ogni regola, la virtù morale, la religione, la giustizia umana e divina non avrebbero alcuno spazio (op. cit., §200).

Il libro di Hommel non è un saggio di diritto ma un testo autenticamente filosofico, per quanto discutibile nello stile. Vi si notano in effetti una certa prolissità e ripetitività, un gran numero di aneddoti ed esempi, e una *vis polemica* che rende l'opera più un disinvolto *pamphlet* che uno studio rigoroso; la tesi centrale non è supportata da prove né sviluppata in un sistema, benché nei luoghi in cui il determinismo è difeso contro le consuete obiezioni l'argomentazione si faccia teoricamente più sostenuta.³¹

Pur citando la *Theodicée* a sostegno della propria tesi secondo cui la credenza nella nostra libertà poggia su un errore di prospettiva (§118) e «non va a detrimento di Dio, ma a sua glorificazione, il renderlo in senso proprio l'autore del male – di quel male che non era evitabile nel mondo migliore»,³² e pur adducendo il §572 dei *Vernünfftige Gedancken* a conferma della determinazione completa, Hommel rifiuta con decisione la ricerca di un compromesso che lasci spazio alla libertà, caratteristica del vituperato *Halbdeterminismus* leibnizio-wolffiano, e confuta la distinzione tra necessità assoluta e condizionata riprendendo l'obiezione di Clarke. L'unica modalità concepibile è la necessità: il possibile e il contingente [*zufällig*] derivano dalla nostra ignoranza circa la contraddizione logica che impedisce che un evento si verifichi, e dall'inferenza illecita, operata dall'immaginazione, secondo cui da questa incapacità soggettiva di cogliere la contraddizione discende un'impossibilità reale. Una volta posta la condizione, dipendente a sua volta in modo necessario da condizioni ulteriori, il condizionato è determinato con necessità assoluta, e la determinazione del volere per opera dei corrispondenti motivi non sfugge a questa regola.³³ In conclusione, tra libertà e necessità non esiste conciliazione possibile: una volta accettata la determinazione di tutte le cose in base al principio di ragione, la libertà è irrimediabilmente rimossa e le distinzioni leibniziane tra varie specie di necessità non alterano la sostanza. Se il filosofo di

³¹ La menzione delle leggi turche nel titolo nasconde probabilmente un riferimento polemico a Leibniz che, come si è visto, distingue il proprio sistema della necessità condizionata, non incompatibile con l'autodeterminazione della volontà morale, da un sistema della necessità assoluta, e definisce quest'ultimo un fatalismo «alla turca». Più in particolare il *fatum mahometanum*, avente come conseguenza pratica un atteggiamento di passività e rassegnata accettazione di tutto ciò che accade in quanto ineluttabile, differisce dal *fatum stoicum* orientato alla tranquillità del saggio, consapevole dell'impossibilità di contrastare l'ordinamento razionale del cosmo; entrambi si distinguono poi dal *fatum christianum*, la determinazione certa di tutte le cose in virtù della prescienza e provvidenza di Dio, che ha scelto in questo mondo il massimo bene realizzabile. Nella *Theodicée* è Bayle il riferimento polemico, in quanto sostenitore di un fatalismo assoluto (cf. la Prefazione).

³² Hommel, cit., §125; v. anche §118.

³³ Ivi, §§164-166; v. anche §17.

Hannover si ostina ad ammettere una libertà come *Selbstbestimmung*, è costretto a porre una deroga al principio di ragione e ad accettare quell'indeterminismo (l'eventualità di un perfetto equilibrio tra motivi contrastanti e la conseguente scelta del volere svincolata da qualsiasi condizionamento esterno) che d'altra parte deve negare per non limitare la validità del principio. La sola alternativa al determinismo assoluto è una dottrina del cieco caso [*Ungefähr, blinder Zufall*].³⁴

In virtù della connessione necessaria che governa la totalità dei fenomeni fisici e dei processi mentali sarebbe possibile, disponendo al pari di Dio di una conoscenza perfetta, dedurre dalle proprietà di ciascun ente l'intera disposizione e la storia del mondo.³⁵ La libertà, definita come capacità della volontà di contenere in sé i fondamenti delle proprie determinazioni, è dunque negata, e tutte le funzioni della coscienza sono fatte dipendere da disposizioni corporee e da corrispondenti bisogni primari dell'individuo. Tra il mentale e il fisico non sussiste alcuna differenza nel funzionamento, ma solo nei mezzi: «leve, viti e ruote» determinano il corpo allo stesso modo in cui «pensieri e rappresentazioni» danno luogo alle operazioni mentali, in entrambi i casi è presente una medesima costrizione [*Zwang*].³⁶ Come per i più intransigenti tra i *philosophes*, dunque, l'osservata correlazione tra stati psichici e corporei è interpretata nel senso di una completa determinazione causale dei primi da parte dei secondi. Di nuovo, tramite l'identificazione del pensiero con una serie di processi organico-meccanici o, in alternativa, con un «epifenomeno» di questi, è abolita qualsiasi specificità ed autonomia del *moral* nei confronti del *physique*. Tra i principi dell'antropologia di Hommel e la fusione, operata dagli esponenti dello «iatromeccanicismo» e stigmatizzata da Maine de Biran, tra analisi delle idee e fisiologia sulla base di una completa riduzione della genesi del pensiero ad un processo di secrezione organica, la distanza è breve.

Si osserva qui in particolare ciò che in termini fichtiani potrebbe definirsi un «primato del teoretico sul pratico»: la sfera della volontà è interamente soggetta alle rappresentazioni che le sono offerte dall'intelletto,³⁷ le quali dipendono a loro volta

³⁴ Ivi, §162. Hommel ritiene la propria dottrina affine alla nozione stoica di fatalità, mentre le filosofie della libertà, in quanto necessariamente indetermiste, sono ricondotte all'idea epicurea di un *clinamen* nella traiettoria iniziale degli atomi, affatto casuale e inspiegabile.

³⁵ Ivi, §9. Cf. per il seguito §24: «tutte le operazioni dell'intelletto si verificano secondo le leggi della fisica».

³⁶ In questo contesto Hommel recupera le analogie della bilancia e dell'orologio, di cui già Clarke si era servito (§§19, 36).

³⁷ Cf. anche §166, in cui si afferma che la volontà è «fondata sull'intelletto».

unicamente dalle impressioni degli oggetti sugli organi di senso. Entrambi, intelletto e volontà, sono quindi «schiavi» di una medesima legalità necessaria, fisica e meccanica.

Come rilevato, la conseguenza di questa posizione sul piano teoretico-conoscitivo, da tener presente in vista delle più tarde critiche fichtiane al «dogmatismo», è un sensismo incentrato sull'idea di una passività (o di un'attività solamente reattiva) della coscienza. «I sensi, cioè le circostanze esterne di tempo e luogo, determinano le operazioni [dell'intelletto]. Persino la vivacità e chiarezza delle idee non dipendono dall'intelletto, ma dalla salute dei sensi e dalle cose esterne»; analogamente «tutte le leggi logiche si possono trasformare in leggi fisiche» e le operazioni relative al giudizio poggiano su sensazioni: «giudicare significa sentire». La *Empfindung* è il principio esclusivo di tutte le funzioni dell'intelletto e, mediatamente, della volontà, a sua volta ridotta ad un desiderio [*Verlangen*] risultante dagli impulsi fisici.³⁸ L'obiezione di Hommel contro l'idea di un'assoluta autodeterminazione volontaria, cioè di un volere puro o formale, non originato da desideri, bisogni o interessi, è quella già vista in d'Holbach: tale idea implicherebbe un effetto senza causa, il sorgere di qualcosa dal nulla, dunque una deroga al fondamentale principio *a nihil nihil*, espressione alternativa del *Satz des Grundes*.³⁹ Inoltre essa escluderebbe la provvidenza divina, a salvaguardia della quale non resta pertanto che concepire l'uomo come schiavo della necessità.⁴⁰

Se pure il determinismo non esclude qualsiasi morale, è pur vero che l'unica filosofia pratica compatibile con tale sistema è l'eudemonismo edonista di d'Holbach ed Helvétius, secondo cui la volontà è inderogabilmente guidata dalla ricerca del piacere, con il quale la felicità si identifica senza residui.⁴¹

Del secondo libro (*Sittenlehre*, §107 sgg.), finalizzato a mostrare che una metafisica determinista non esclude una giustizia retributiva, vanificata al contrario dall'opposta dottrina dell'indeterminismo che assegna al volere la capacità di

³⁸ Ivi, §35 (qui Hommel conclude che l'intera coscienza deve «da sua essenza alle cose esterne») e §54.

³⁹ Ivi, §§31, 59, 155 sg. e 169.

⁴⁰ Ivi, §41.

⁴¹ Ivi, § 35. Sulla compatibilità tra morale e determinismo v. §138: «Si può fondare l'intera morale tanto bene sulla sensazione parvente della libertà quanto sulla libertà stessa. Non è un principio della morale che noi siamo liberi; il suo principio supremo è invece: chi vive virtuosamente è felice. La libertà non è oggetto della morale, ma della metafisica e della psicologia».

decidere «senza alcun motivo o causa»,⁴² interessa qui soltanto rilevare nuovi elementi di affinità con la teoria di d'Holbach. Hommel argomenta che «le punizioni non sono altro che mezzi naturali per dissuadere gli uomini e gli animali dal compiere azioni sgradite a chi è più potente», e che degne di ricompensa sono le azioni che giovano alla comunità e la consolidano. Le leggi agiscono quindi meccanicamente sulla volontà, come un «contrappeso delle passioni».⁴³

Infine, per quanto stringate ed essenziali, le indicazioni di metodo risultano importanti perché completano l'idea di razionalità e riflessione filosofica qui proposta da Hommel, e consentono di distinguerla dal modello leibniziano, basato sull'inferenza logica e sulla comprensione di verità necessarie, universali ed eterne a monte dell'esperienza.⁴⁴ Denunciata al contrario l'inefficacia della speculazione a priori, Hommel, ancora in linea con i *philosophes*, si richiama in modo eloquente all'autorità di Bacone ed assume l'esperienza, lo studio di casi particolari, l'osservazione psicologica e gli esperimenti come unici criteri per una corretta filosofia della natura e della mente,⁴⁵ la quale su questa base non può che risultare rigorosamente determinista. In effetti la presunzione di una conferma empirica della libertà del volere poggia su un errore di interpretazione (ciò che per d'Holbach era l'illusione del *sens intime*), in particolare sulla circostanza per cui l'immediata sensazione della propria *Selbstbestimmung*, in sé certa ed inoppugnabile ma solo soggettiva, viene trasformata dall'intelletto in un giudizio oggettivo sulla causalità libera della volontà. L'esperienza non dà alcuna indicazione sul possibile, ma solo sull'effettuale: essa attesta soltanto che un uomo che agisce «può fare ciò che fa. Mai si può però addurre un'esperienza che mostri che egli, nel momento in cui ha fatto qualcosa, avrebbe anche potuto fare il contrario».⁴⁶

Rilevato a questo punto l'intreccio di motivi teologici, metafisici, morali, metodologici e di filosofia della natura realizzato da Hommel, e terminata la generale panoramica introduttiva volta a delineare il modello di ragione e di filosofia che costituirà per Fichte un costante riferimento polemico negli anni della

⁴² V. §§112 e 120. Cf. anche §131: «Affermo che il destino stoico non elimina le leggi, ricompense e punizioni, mentre se si accoglie la dottrina epicurea, come se l'anima si muovesse senza causa e fosse padrona di sé, tutte le punizioni sarebbero ridicole».

⁴³ Ivi, §§133 e 135. Si ricorderà l'analogia della bilancia proposta da Clarke.

⁴⁴ Cf. *Principes de la nature et de la grace fondés en raison*, §§5 e 33.

⁴⁵ Hommel, cit., §§2 e 73.

⁴⁶ Ivi, §§56 e 48 sg.

maturazione della prima *WL*, passiamo ad esaminare un primo ordine di carenze, principalmente di natura pratico-morale ed applicativa, ravvisate dal nostro autore in tale posizione e già discusse negli scritti teologici e politici degli anni 1790-1793, anteriori all'elaborazione del sistema.

1.3. Il concetto di determinismo per il giovane Fichte

1.3.1. Descrizione

Gli scarsi testi fichtiani degli anni Ottanta non bastano ad avvalorare la tesi di X. Léon e H. Heimsoeth secondo cui, tra gli aspetti evidenziati nei paragrafi precedenti, la questione teologica del conflitto tra predestinazione e libero arbitrio avrebbe costituito, in origine, il nodo centrale dell'interesse di Fichte per il determinismo. Per converso, i lavori dei primi anni Novanta e il primo libro della *BdM*, che è lecito leggere come una veridica autobiografia intellettuale, dimostrano che il problema teologico, pur attestato negli *Aphorismen über Religion und Deismus*, passa ben presto in secondo piano rispetto alle già rilevate implicazioni del sistema sul piano della teoria della coscienza. Centrale è soprattutto l'idea, già più volte sottolineata, di una passività originaria delle facoltà conoscitive e volitive dell'uomo, cioè la tesi di una completa determinazione e dipendenza delle rispettive funzioni, ridotte ad epifenomeni della causalità naturale, dalle impressioni che gli oggetti esterni producono sugli organi di senso. Più che la prescienza divina, la preoccupazione centrale di Fichte sembra concernere la negazione della responsabilità e dell'autonomia del volere (presupposti di ogni morale) da parte di un materialismo che intende la coscienza alla stregua di una macchina rigidamente governata da leggi fisiche e prevedibile in base a queste nel suo operare.

Occorre comunque ribadire che non interessa in questa sede ricostruire filologicamente una fase storica dello sviluppo del pensiero di Fichte, né individuare dietro il titolo di «determinismo» un sistema preciso, bensì tracciare i contorni di un modello generale di stile filosofico-sistematico, corrispondente a una determinata

idea di ragione e pensiero razionale, che la *WL* intenderà distruggere e sostituire con una concettualità del tutto nuova.⁴⁷

Il carattere sincretico di questo modello è ben evidenziato da un noto passaggio dei citati *Aphorismen*. Dopo aver elencato i caratteri della rappresentazione antropomorfa di Dio (fondata sui «bisogni del cuore» ed incompatibile con la «speculazione»), ovvero la compassione, la partecipazione alle vicende umane e la disponibilità al perdono, Fichte espone le tesi fondamentali di un deismo del puro intelletto.⁴⁸ (1) Dio è eterno e necessario quanto ad essenza ed esistenza; il mondo scaturisce *ab aeterno* dal suo pensiero (aspetto teologico). (2) Ogni essere finito, in quanto governato dal principio di ragione, è inserito in una concatenazione di cause ed effetti da cui è determinato in modo necessario e completo, e ha in Dio la sua causa ultima (aspetto filosofico-naturale). (3) L'agire e il pensare di ogni essere senziente o razionale sono altrettanto predeterminati, e il peccato non è che un aspetto del «male metafisico» implicito nel concetto di finitezza (ripercussioni teoretiche e pratiche sulla *Bewusstseinstheorie*).

È evidente nei tre punti l'influenza di Hommel e della *Gedankenstimmung* delineata al paragrafo 1.1., con particolare riferimento alle accuse di determinismo rivolte al razionalismo scolastico. Redatti con ogni verosimiglianza nell'agosto del 1790, gli *Aphorismen* sono testimonianza di uno stadio ancora immaturo nella ricezione fichtiana di Kant, legato alla conoscenza della sola *KrV*: concentrandosi sulla terza antinomia cosmologica, Fichte definisce Kant «il più acuto difensore della libertà

⁴⁷ I brani dell'epistolario che si adducono solitamente a proposito del determinismo sono celebri quanto concisi e poco esaurienti, per tacere del fatto che due su tre sono resoconti retrospettivi, simultanei o posteriori alla conversione di Fichte alla filosofia trascendentale kantiana nell'agosto-settembre 1790, attestata dal notissimo frammento in cui il nostro filosofo comunica all'amico F.A. Weißhuhn il proprio entusiasmo per la «forza» ed il «rispetto per l'umanità» ispirati dalla *KpV*, nonché per la riabilitazione su basi scientifiche dei concetti di dovere [*Pflicht*] e libertà assoluta, fondamenti della morale (GA, III, 1, nr. 63., pp. 166-167). Così, nella lettera del 5 settembre alla futura moglie M.J. Rahn, Fichte si dice ormai «pienamente convinto che la volontà umana è libera e che il fine della nostra esistenza non è la felicità ma la dignità di essere felici» (ivi, nr. 64., p. 171), mentre nel *Briefentwurf* del novembre 1790 per H.N. Achelis, descrivendo la «rivoluzione» innescata dalla filosofia kantiana nel suo «intero modo di pensare», annota: «ora credo con tutto il cuore nella libertà dell'uomo e ben comprendo che solo su questo presupposto il dovere, la virtù e in generale una morale sono possibili [...]. Mi è chiaro che dal principio ammesso della necessità di tutte le azioni umane discendono conseguenze molto dannose per la società [...]. Il Suo sentimento morale La guidava meglio di quanto il mio ragionamento guidasse me» (ivi, nr. 70. a., pp. 193-194). Infine, l'unica testimonianza che precede la «conversione» alla filosofia trascendentale è indiretta: si tratta della lettera di K.G. Fiedler a Fichte del 28.1.1785 (ivi, nr. 2., pp. 9-10), in cui si fa menzione di uno scritto perduto del Nostro sulla determinazione completa. L'esiguità dei testi ha autorizzato G. DUSO (op. cit.) a mettere in dubbio che il giovane Fichte abbia mai sostenuto in prima persona una teoria determinista.

⁴⁸ GA II, 1, pp. 289-290, *Aph.* 15. L'opposizione tra fede del cuore e deismo si ripresenterà, *mutatis mutandis*, in *VCO*, nei termini della distinzione tra «religione» e «teologia». Mentre la prima, afferente al sentimento, esercita una concreta influenza sulla determinazione della volontà, la seconda è una scienza teoretica, un «morto sapere senza influenza pratica» (p. 23). Cf. anche i *Gedanken über die Herrnhuter* (1750) di G.E. LESSING.

che vi sia mai stato», ma non sembra comprendere fino in fondo la soluzione da lui proposta (del resto meglio esplicitata a partire da *KpV*) al problema della compossibilità tra il meccanicismo naturale e l'assoluta spontaneità del soggetto nell'agire libero, cioè la separazione dei piani fenomenico e noumenico. Il concetto di libertà non appare a Fichte integrato nel sistema di una ragione ancora evidentemente intesa, à la Leibniz, come concatenazione deduttiva di verità universali e necessarie, bensì collocato *fuori* dal dominio di questa facoltà, nella sfera del sentimento [*Empfindung*]. La dicotomia tra determinismo speculativo e sentimento della libertà si riflette nella religione, come ambito della filosofia pratica, nei termini dell'opposizione tra deismo e fede del cuore. Negli *Aphorismen* la conciliazione tra questi è realizzata in un modo ancora del tutto insoddisfacente, mediante la distinzione tra l'*oggettività* dell'argomentazione logica e la validità solo *soggettiva* delle istanze del sentimento, adeguate ad una «religione del popolo».⁴⁹

L'antropologia meccanicista implicata da una filosofia della natura di tipo deterministico (punti (2) e (3) degli *Aphorismen*) è posta in primo piano, oltre che negli scritti politici del 1793, nel primo libro della *BdM*, contenente la più ampia trattazione fichtiana sul determinismo, evidentemente ricalcata sulla teoria di Hommel. Dal principio leibniziano della determinazione completa [*durchgängige Bestimmung*] e dalla tesi per cui all'interno del continuo mutamento che investe tutti gli esseri naturali ogni stato, necessariamente prodotto da quanto lo precede, ha in oggetti esterni il suo fondamento,⁵⁰ Fichte costruisce una teoria fortemente dinamica della natura, come «un tutto coerente» (*ein zusammenhängendes Ganzes*; si ricordi lo *assemblage* d'holbachiano) risultante dall'interazione tra «forze naturali originarie», non suscettibili di definizione se non in relazione ai loro effetti o manifestazioni osservabili, e poste indifferentemente alla base di tutti i processi

⁴⁹ GA, II, 1, p. 290. Non è facile indicare con esattezza le fonti del deismo esposto negli *Aphorismen*. Mentre LESSING (cf. p. es. il frammento sul *Christentum der Vernunft*, ca. 1753), e per suo tramite Spinoza, vi hanno probabilmente esercitato un influsso, non molto rilevante sembra la prima parte (*Summa religionis naturalis*) degli appunti di Fichte sulla *Theologia dogmatica* di M. Pezold, suo professore di teologia a Lipsia (1782; in GA II, 1, v. in particolare p. 39 sgg.).

⁵⁰ Si parte quindi dalla materia come *Sein* assoluto – «*tutto ciò che esiste è universalmente determinato; è ciò che è, semplicemente, e niente altro*» (GA I, 6, p. 193, tr. it. di R. Cantoni, *La destinazione dell'uomo*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 8) – e si teorizza un incessante mutamento dei fenomeni [*Wechsel*] che «segue rigorosamente delle leggi» [*streng gesetzlich*] (p. sg.). Il nerbo dell'argomentazione risiede, come già rilevato a proposito di Hommel, nell'invulnerabilità del principio spinoziano *ex nihil nihil*: «ho posto a fondamento di ogni divenire un essere, dal quale e in virtù del quale è divenuto; ho presupposto ad ogni stato un altro stato, a ogni essere un altro essere, e non ho lasciato sorgere assolutamente nulla da nulla» (*ibid.*).

fisici, biologici e noetici.⁵¹ Il limite comunemente attribuito a questa dottrina, cioè l'impossibilità di spiegare la genesi della coscienza, del pensiero e delle sue funzioni a partire dalla costituzione della materia, viene respinto in nome del radicale *fenomenismo* già professato dai *philosophes*: per fornire una simile spiegazione occorrerebbe «penetrare nell'interno della natura», cogliere l'essenza delle forze agenti che, in quanto originarie, sono invece il presupposto di ogni spiegazione, e devono perciò essere postulate come *qualitates occultae*.⁵²

L'io individuale-empirico, venuto in essere e determinato per opera della medesima «forza universale della natura» ad esso esterna, costituisce a sua volta un «anello in questa rigida catena della necessità naturale», una manifestazione tra le altre di quella forza. Nell'immediata autocoscienza si appare liberi a se stessi, ma non appena si estende all'intera natura l'orizzonte delle proprie riflessioni si comprende che una *Selbstbestimmung*, o inizio spontaneo di una serie causale del tutto nuova, è assolutamente impossibile.⁵³

Dal punto di vista del puro intelletto questo sistema sembra soddisfare la duplice istanza di *unità* nei principi e *completezza* nel rendere conto dei fenomeni (appare persino «inesauribile nello spiegare» [*unerschöpflich im Erklären*]): ridotta l'intera sfera delle operazioni mentali all'ambito fisico e dedotta l'attività pratico-cognitiva del soggetto dalla struttura della materia, la coscienza «non è più qui quel dato estraneo alla natura, di cui non si riesce a comprendere il rapporto con un essere; essa è autoctona [*einheimisch*] nella natura, ed è anzi una delle sue necessarie determinazioni». ⁵⁴ I processi legati alla volontà, alle inclinazioni e ai desideri si spiegano nei termini di una dialettica tra forze contrastanti. Nell'esame delle conseguenze etiche e giuridiche del sistema, infine, Fichte recupera quasi alla lettera le idee di Hommel: colpa ed imputazione non hanno alcun senso se non per il

⁵¹ Si tratta più precisamente di configurazioni specifiche di un'unica «forza formatrice della natura» [*Bildungskraft*], un concetto che Fichte attinge chiaramente dal *nisus formativus* di J.F. Blumenbach e filtra attraverso spunti attinti dalle *Ideen* di Herder.

⁵² GA I, 6, pp. 199-200, tr. cit. pp. 14-15: «Io non posso certo spiegare come la forza naturale produca il pensiero; ma posso forse spiegare meglio come essa generi la crescita di una pianta o il movimento di un animale? Non mi metterò certo a un'impresa così balorda come quella di derivare da un mero aggregato di materia il pensiero; riuscirei forse a spiegare così la formazione del più semplice muschio? – Quelle forze originarie della natura non devono assolutamente venir spiegate, e neppure possono venir spiegate; poiché sono esse stesse che consentono di spiegare tutto lo spiegabile. Il pensiero esiste ormai, c'è, come esiste, e semplicemente c'è, la forza creatrice della natura. Esso è nella natura; infatti, ciò che pensa, nasce e si svolge secondo leggi naturali; di conseguenza esiste, in virtù della natura».

⁵³ Ivi, pp. 202-204, tr. cit. pp. 17-19.

⁵⁴ Ivi, p. 203, tr. cit. p. 18 (con una piccola modifica).

«diritto esterno», cioè in vista delle punizioni che, intervenendo come fattori nel futuro bilancio dei motivi, preverranno certe azioni lesive della stabilità sociale.⁵⁵

1.3.2. Conseguenze morali e *Bewusstseinstheoretisch*

a) Un primo ordine di obiezioni contro questo sistema concerne le sue funeste conseguenze, peraltro riconosciute dallo stesso Hommel, sul duplice piano del diritto e del valore morale dell'uomo. Malgrado la perfetta coerenza logica per l'intelletto, esso confligge con le «esigenze più profonde» del cuore umano, offrendo «una spiegazione della mia esistenza che contraddice in modo così violento alla radice più profonda del mio essere, allo scopo per il quale io posso esistere e senza il quale io maledico la mia esistenza».⁵⁶ Affiora qui un teorema centrale nel Fichte jenesi, che ritroveremo *mutatis mutandis* nel medio Maine de Biran: la definizione dell'io individuale o dell'identità personale attraverso il concreto esercizio della volontà, l'autonomia decisionale [*Selbständigkeit*] in virtù della quale soltanto l'uomo è ed agisce come tale.

Che si trovasse *fuori di me*, quella causa del mio essere e delle determinazioni del mio essere, e che il suo estrinsecarsi, a sua volta, fosse determinato da altre cause *fuori di lei*, – ecco quello che mi urtava così violentemente. [...] *Io stesso*, quell'io di cui sono cosciente come di me stesso, della mia persona, in quel sistema appare come una semplice manifestazione di qualcosa di più elevato; io stesso voglio essere indipendente, – essere qualcosa per me stesso, non per un altro e in virtù di un altro; e, in quanto tale, voglio io stesso essere la causa ultima delle mie determinazioni. [...] Quale deve essere, seguendo questo mio desiderio, la vera sede e il centro di quella forza specifica dell'io? [...] Il mio pensare e volere. Voglio volere con libertà, ponendomi liberamente l'idea di un fine, e questa volontà, come causa ultima, non determinata da nessun'altra possibile più alta, deve muovere e foggiare in primo luogo il mio corpo, e, mediante questo, il mondo che mi circonda. [...] Vi deve essere un meglio, seguendo le leggi dello spirito; io devo avere facoltà di poterlo cercare con libertà, fin che lo trovo; di riconoscerlo, quando l'ho trovato; e deve esser colpa mia, se non l'ho trovato. Questo meglio devo poterlo volere, semplicemente perché lo voglio [...]. Io voglio essere il padrone della natura, ed essa deve essere il mio servo [...].⁵⁷

⁵⁵ Ivi, pp. 205-206.

⁵⁶ Ivi, pp. 207-208, tr. cit. p. 23.

⁵⁷ Ivi, p. 209, tr. cit. pp. 24-25.

La necessità di relegare la sfera più ampia ed essenziale dei fenomeni della coscienza – quella cioè della morale e della personalità che solo in tale ambito può definirsi – fuori dal dominio della filosofia e del pensiero razionale, giungendo a destituirne di qualsiasi valore e realtà autonoma,⁵⁸ costituisce il primo e principale limite che Fichte ravvisa nel modello di ragione determinista. Questo motivo trova un puntuale riscontro nel *BFR* e nella *ZDF* (1793); si legge ad esempio nel primo lavoro:

So che molti dubitano dell'esistenza di leggi eterne della verità e del diritto, e non riconoscono altra verità da quella determinata dalla maggioranza dei consensi, nessun'altra bontà morale da quella determinata dal più leggero o più intenso solletico dei nervi; so che essi in tal modo rinunciano alla loro spiritualità e natura razionale e si rendono animali determinati irresistibilmente dall'impressione esterna attraverso i sensi, o macchine determinate dall'incastro di una ruota nell'altra, o alberi in cui la circolazione e distillazione delle linfe produce il frutto del pensiero; che essi immediatamente si rendono tutto questo, se solo la loro macchina pensante è ben impostata. Non è qui affatto mia intenzione proteggere la loro umanità da loro stessi, e dimostrare loro che non sono animali irrazionali, ma puri spiriti. Se l'orologio del loro spirito funziona bene, non possono giungere alle nostre domande, non possono prendere parte alle nostre ricerche. Come potrebbero giungere alle idee di saggezza o diritto?⁵⁹

O ancora nella *ZDF*, di pochi mesi precedente:

[L'uomo] porta, profonda nel suo cuore, una scintilla divina, che lo innalza al di sopra dell'animale e lo fa cittadino di un mondo, di cui il primo membro è Dio. È questa la coscienza [*Gewissen*], che gli comanda, assolutamente e incondizionatamente, di volere una cosa e di non volerne un'altra: e tutto ciò liberamente e per moto proprio, senza alcuna costrizione esterna. S'egli deve obbedire a questa voce – ed essa glielo comanda assolutamente – non dovrà essere necessitato dall'esterno, dovrà essere libero da ogni influsso estraneo. [...] [Questa] è la sua unica legge, ed egli vi contravviene se si lascia costringere da un'altra legge, e allora è distrutta in lui l'umanità, ed egli si svilisce al grado degli animali. [...] La possibilità di pensare liberamente è la differenza caratteristica fra l'intelletto umano e l'intelletto degli animali. Anche in quest'ultimo vi sono rappresentazioni, le quali, però, si susseguono necessariamente e l'una produce l'altra come, in una macchina, un movimento produce necessariamente un altro movimento. Nella possibilità di resistere attivamente a questo cieco meccanismo dell'associazione delle idee, in cui lo spirito si conduce soltanto passivamente, di conferire, per propria forza, secondo il proprio libero arbitrio, una determinata direzione alla successione delle

⁵⁸ Ivi, p. 212, tr. cit., pp. 28-29: «Me ne sto vergognoso con l'inclinazione del mio cuore e colla mia buona volontà; e arrossisco, per quello ch'io ritengo in me la cosa migliore e per cui soltanto io voglio esistere, come per una ridicola follia. Ciò che mi è più sacro è esposto all'irruzione».

⁵⁹ GA I, 1, p. 211.

proprie idee, consiste la superiorità dell'uomo, e quanto più uno afferma questa superiorità, tanto più è uomo. La facoltà per la quale l'uomo è capace di questa superiorità, è proprio quella per la quale *vuole* liberamente: l'esercizio della libertà nel pensiero è, come l'esercizio della libertà nel volere, parte intimamente costitutiva della sua personalità, è la condizione necessaria per la quale soltanto egli può dire: io *sono*, sono un essere indipendente [*selbstständiges*].⁶⁰

In conclusione, l'agire morale e finalisticamente orientato, in cui consistono l'essenza e la dignità dell'uomo, viene di fatto negato dal determinismo, per il quale non è l'individuo razionale ad agire, ma l'intera natura per suo mezzo. Questo primo limite del modello deterministico di razionalità è *esterno* alla teoria, di carattere pratico, ossia legato ad un *interesse* fondamentale⁶¹ con cui la dottrina – alla quale per il momento si riconoscono una forte coerenza, una solida unità sistematica ed un'elevata capacità esplicativa – entra irrimediabilmente in conflitto. Si tratta nondimeno di un limite tutt'altro che inessenziale, anzi sufficiente da solo a rendere il determinismo insostenibile. Se infatti è l'*azione* la dimensione in cui l'uomo si realizza come tale, la bontà di un sistema dovrà misurarsi in base alla sua efficacia pratica, alla sua idoneità a fungere da guida per la condotta. Una dottrina infruttuosa da questo punto di vista, o persino tale da privare la sfera pratica di uno statuto autonomo subordinandola ad una speculazione teoretica pur coerente al suo interno, non assolve la sua funzione.

b) Un secondo motivo di inadeguatezza del determinismo, strettamente implicato dal precedente, consiste nella nota antitesi tra *Herz* e *Verstand* o, per riprendere la terminologia degli aforismi, *Empfindung/Gefühl* e *Spekulation*, del resto esplicitamente prefigurata nella risposta di Hommel all'obiezione basata su una presunta fede immediata nella libertà dell'uomo. Di fronte alla tesi secondo cui «la volontà non è altro che l'effetto meccanico di una sensazione piacevole o spiacevole, non agisce liberamente, bensì è una marionetta del destino», già Hommel constata in effetti che

⁶⁰ GA I, 1, pp. 173-175, tr. it. L. Pareyson, *Rivendicazione della libertà di pensiero*, Chiantore, Torino 1945, pp. 82-87. Numerosi i luoghi paralleli in *VCO* e *BdG*, oltre alla *Schlussvorlesung* del 1794 *Ueber die Würde des Menschen* (GA I, 1, pp. 87-90).

⁶¹ Sembra inoltre che queste argomentazioni abbiano contribuito a determinare la successiva convinzione di Fichte circa l'impossibilità, per i realisti dogmatico-deterministi e per gli idealisti sostenitori di un «sistema della libertà», di confutarsi reciprocamente, poiché la loro disputa si basa su una divergenza nei principi (il brano, assai noto, è il §5 di *EE*).

il cuore umano e i nostri sentimenti [*Empfindungen*] si indignano. Ognuno si crede convinto di agire liberamente dal suo sentimento [...]. Non sillogismi di ragione, dirà, ma chiare e innegabili sensazioni lo dimostrano. Io provo, dirà, io sento che avrei anche potuto non protendere la mano che ora tendo. [...] Che bisogno c'è di lunghe dimostrazioni, dove parlano il sentimento e i sensi? Questi sono testimoni irrefutabili della libertà umana.⁶²

La riflessione filosofica, prosegue Hommel, rivela però che tale convinzione è un'inconsistente parvenza, un inganno dei sensi dovuto alla soggettiva ignoranza sui reali moventi del volere. Le rivendicazioni del sentimento e dell'autocoscienza immediata sono quindi respinte perché legate ad un punto di vista parziale che non tiene conto del legame necessario che connette l'intero mondo naturale e spirituale. La filosofia è affatto incompatibile con l'idea contraddittoria di un'autodeterminazione, e ha da mostrare la fallacia in essa contenuta.

Tra teoresi e prassi, intelletto e volontà, pensiero razionale e fede morale, sussiste dunque una frattura insuperabile: l'unità teoretico-speculativa del sistema determinista si sfalda sul piano pratico, abbandonando l'uomo in uno stato di dubbio [*Zweifel*] connotabile, con un termine etimologicamente affine ma assai più eloquente del titolo del primo libro della *BdM*, come «disperazione» [*Verzweiflung*].⁶³

c) I limiti finora indicati hanno importanti ripercussioni sul piano della convinzione [*Überzeugung*] o dell'assenso che si può concedere ad una *Weltanschauung* determinista. Si giunge così ad un terzo ordine di carenze, di natura pratico-pedagogica.

Occorre qui fare tesoro delle riflessioni di R. Preul (op. cit.), che ha indicato come tema trasversale negli scritti prekantiani di Fichte la questione delle condizioni di possibilità di un'autentica convinzione, caratterizzata dal connubio tra la cogenza dell'argomentazione intellettuale e un intimo assenso radicato nella sfera del sentimento. Coinvolgendo armonicamente tutte le facoltà e sorgendo da un'attività libera e spontanea del soggetto che apprende, in opposizione alla ritenzione mnemonica di dati passivamente recepiti e alla costrizione [*Zwang*] tramite la quale assentiamo a ragionamenti astratti, tale convinzione può inoltre fungere da movente

⁶² Op. cit., §40.

⁶³ GA I, 6, p. 213.

per l'agire concreto.⁶⁴ Scorporando queste riflessioni dalle prediche e dai testi pedagogici degli anni Ottanta ed applicandole alla valutazione dei sistemi filosofici, concludiamo che lo *Zwiespalt* interiore prodotto dal determinismo è incompatibile con un'autentica convinzione: i suoi sostenitori non possono realmente credere in esso.

Si misura con maggior precisione l'inadeguatezza del determinismo se si fa riferimento ai singoli presupposti della *Überzeugung*, altresì rilevanti come regole pratiche per *produurre* convinzione in sede di insegnamento o comunicazione di una dottrina. (1) In primo luogo, l'idea di un'essenziale passività del soggetto all'interno di un processo conoscitivo interamente ridotto alla ricezione di dati sensibili si riflette, sul piano pedagogico, nel tentativo di *forzare* il puro intelletto all'assenso, estorcere una convinzione in virtù della cogenza di un ragionamento o dell'imporsi di evidenze empiriche; l'apprendimento è quindi concepito alla stregua di un'assimilazione di contenuti imposti dall'esterno. In opposizione a questo modello, e in sintonia con la generale evoluzione della pedagogia contemporanea per opera di Rousseau e Pestalozzi, Fichte rivendica la necessità di adeguare il discorso educativo alle particolari esigenze e disposizioni dell'allievo, nel contesto di una più basilare concezione della conoscenza come *atto spontaneo* interiore del soggetto, risultante dal concorso di tutte le facoltà messe in opera. L'insegnamento può generare convinzione solo se si realizza come un processo maieutico, favorendo una partecipazione attiva del discente, ovvero inducendolo a ripercorrere autonomamente la via della scoperta. È quindi sottolineato – invero su una molteplicità di piani ed in una varietà di modi che sarebbe qui fuorviante analizzare in dettaglio – un essenziale elemento pratico-attivo immanente al sapere teoretico, la cui acquisizione viene spesso presentata come dipendente da una spontanea e

⁶⁴ Il problema della definizione di un'autentica convinzione è centrale, in riferimento al caso esemplare della fede religiosa, nell'orazione sulle *Absichten des Todes Jesu*, redatta tra il 1787 e il 1790. La fede cristiana deve produrre una *Verstandesüberzeugung* parlando simultaneamente al cuore e al sentimento, al fine di elevare moralmente l'uomo (GA II, 1, p. 79; cf. *An Mariä Verkündigung*, ivi, p. 58). Essa non ha quindi da dimostrarsi mediante principi astratti, alla stregua di una scienza o una *Verstandesreligion* esteriore (altrove: *Gedächtniß- o Mundreligion*), bensì comunicarsi mediante l'esempio di virtù offerto da Cristo. Per la religione cristiana, l'unica puramente interiore, «il perfezionamento di tutto l'uomo è *servizio divino*, e il suo scopo sublime un *rischiaramento dell'intelletto e miglioramento del cuore*. Essa *rischiara l'intelletto*, ma non tramite considerazioni acute, profondamente pensate, e dimostrazioni rigorose; ciò che la renderebbe la religione *di pochi buoni cervelli*, un *mera scienza* [...]. Essa *lo rischiara riscaldandolo* attraverso il cuore, e una vera convinzione della sua verità deve nascere dalla bontà dei nostri sentimenti» (ivi, p. 87). Quanto ad altri aspetti – concorso armonico e perfezionamento parallelo di tutte le facoltà, incitamento al *selbst denken* (ivi, p. 90), opposizione a dogmi esteriormente imposti – il cristianesimo offre un modello generale per la vera convinzione, che Fichte terrà costantemente presente nell'edificare e comunicare il suo sistema filosofico.

regolata «esercitazione» [*Übung, exercitatio*].⁶⁵ L'auspicio tipicamente illuminista di un *Selbstdenken* creativo, svincolato da pregiudizi e *auctoritates*, è qui recuperato sulla base di un'ancora implicita *Erkenntnistheorie* antitetica alle implicazioni gnoseologiche della *Naturphilosophie* determinista.

(2) In secondo luogo, come si è visto, mentre la convinzione prodotta dal determinismo consiste in un compiacimento intellettuale per l'unità dei principi esplicativi, a cui fanno però riscontro uno svilimento dei più alti interessi morali dell'umanità e un'insolubile contraddizione tra teoria e prassi, la vera *Überzeugung* non potrà che riguardare una dottrina capace di coordinare insieme tali tendenze. I frammenti dei *Tagebücher zur Erziehung der Ottschen Kinder*, compilati tra la fine del 1788 e il settembre dell'anno seguente, consentono di rintracciare ancora una volta nella tematica religiosa, inscindibilmente legata all'educazione e alla moralità, un esempio privilegiato del modo in cui tale convinzione, più tardi generalizzata ed esportata alla filosofia, deve operare secondo gli auspici del nostro autore. La religiosità, definita in termini strettamente morali come «*l'abitudine a pensare e ad agire virtuosamente – abitudine che sorge da un cuore facilmente disponibile alla*

⁶⁵ L'attiva partecipazione del discepolo, il *Selbstdenken* e la *Übung* (riferita nel caso specifico all'esposizione orale del pensiero [*laut denken*]) è centrale nel progetto pedagogico abbozzato nel *Plan anzustellender Rede-Uebungen*, dell'estate del 1789 (GA, II, 1, in partic. pp. 130-131; cf. ancora G. DUSO, cit.). Peraltro già nella *Oratio* del 1780, conclusiva degli studi di Fichte a Pforta, il sapere del retore è definito attraverso una sintesi di elementi teoretici e pratici, osservabile in relazione ai due momenti dell'*acquisizione* e dell'*applicazione* delle regole poetiche. Rispetto al primo momento Fichte nota che se l'aspetto teoretico del «riflettere» ed «osservare» viene separato dalla sfera pratica del «sentire», del «desiderare» e dell'elaborazione creativa operata dalla «fantasia», non si potrà in seguito ricomporre la scissione e la conoscenza risultante sarà uno sterile nozionismo. In opposizione alle astratte ricerche metafisiche sull'essenza dell'anima, solo uno *habitus* pratico all'introspezione, lo studio dei caratteri e la ricerca storica permetteranno di cogliere le regole direttamente nel loro funzionamento. Circa il secondo momento, cioè lo sviluppo della duplice capacità di valutare le opere poetiche [*judicium*] e produrne di proprie [*ingenium*], Fichte respinge il precetto classicista di una «passiva» appropriazione ed imitazione di modelli antichi, rivalutando ancora, per converso, l'esercizio creativo e l'osservazione empirica. L'opera letteraria deve essere giudicata in relazione alla sua capacità di produrre un'armonia o un equilibrio tra le facoltà del soggetto fruitore: *ratio, phantasia* ed *affectus* (ivi, p. 24). Infine, nel notevole passaggio denominato da Preul *religionspädagogischer Exkurs* viene mostrata la differenza tra un sapere impartito dall'esterno [*extrinsecus, ab alio*] ed un insegnamento efficace – adeguato alle conoscenze pregresse, fondato sulla sollecitazione, tramite esempi concreti, dei «principi [*semina*] di tutta la scienza e la sapienza [...] innati nella mente» (ivi, pp. 19-21, tr. S. Bacin, cit., pp. 188-194). Quest'ultimo tipo di insegnamento coinvolge la volontà dell'allievo, vincolando l'apprendimento alla libera e personale decisione di svolgere la ricerca [*propria deliberatio*]. Sull'importanza di tale volontaria *Selbstbestimmung*, in quanto parte integrante del processo conoscitivo o, più precisamente, in quanto funzione che unifica la conoscenza empirica coi *semina innata* e dà origine all'auspicata armonia tra le facoltà, ha insistito A.G. WILDFEUER (*Praktische Vernunft und System*, cit., pp. 134-158). In relazione alla generale necessità, di cui il citato *Exkurs* costituisce un esempio, di adeguare la concettualità e le modalità di comunicazione di una dottrina alla sensibilità del destinatario, si possono poi confrontare le *Religionsphilosophische Reflexionen* (estate 1791) in cui Fichte, precorrendo il *VCO*, mostra il fondamento morale della rappresentazione di Dio: questa non è altro che l'ipostatizzazione del comando assoluto della legge morale [*Sollen*] in quanto regola o concetto astratto, nella forma di un *Sein* dotato di «sostanzialità, volontà, libertà» (GA, II, 2, p. 5). Rispondendo all'esigenza della sensibilità, tale rappresentazione fa sì che la legge morale, direttamente discendente dalla natura sensibile-razionale dell'uomo (cioè necessaria a priori dal punto di vista pratico), guadagni in efficacia.

commozione per opera delle verità religiose»,⁶⁶ ha come sue condizioni, da un lato, la sensibilità del cuore, che presuppone a sua volta una comprensione intellettuale della dottrina, e dall'altro una *exercitatio* accompagnata da *Selbstprüfung*. L'educazione [*Bildung*], in quanto auspicabilmente efficace sul piano morale, e con essa ogni modalità del tener-per-vero suscettibile di generare una reale convinzione, si compone perciò di due aspetti collegati: un sentimento di commozione [*Rührung*] e un *Verstehen* mediato da ragionamento. Essa implica perciò la partecipazione unitaria di tutte le facoltà ed investe l'intero individuo, mantenendosi equidistante da una sterile speculazione rivolta in modo unilaterale all'intelletto e dal «morbo di mollezza e sensibilità» che scaturisce da un'educazione fondata sull'emotività immediata.⁶⁷

In conclusione, possiamo accettare l'idea, proposta da alcuni studiosi, di un «primato del pratico *ante litteram*» presente negli scritti pre-kantiani di Fichte, e concepito in antitesi al primato del *teoretico* che fonda il dogmatismo determinista.⁶⁸ Non si deve tuttavia intendere questa idea in senso tecnico, come già relativa ad una teoria dei «costitutivi pratici della coscienza»: non ci troviamo ancora di fronte al progetto di una rinnovata *philosophia practica universalis*, caratterizzato dall'attribuzione di un ruolo propriamente trascendentale, fondativo per l'intero sapere teoretico, alla dimensione pratica della ragione. Si tratta al contrario, da un lato, della precoce individuazione di momenti pratici all'interno dell'atto teoretico del tener-per-vero, la *Überzeugung* (momenti che contengono *in nuce* la tensione tipicamente fichtiana «verso un'attività intellettuale capace di efficacia profonda nel mondo umano», alla base del successivo proposito di «operare sul mondo con la filosofia»);⁶⁹ dall'altro, si tratta della più generica preminenza accordata a *questioni* di natura pratica – morale, pedagogica, religiosa e politica – nonché alle implicazioni di ciascun

⁶⁶ GA II, 1, p. 176. Si nota inoltre che la menzionata avversione di Fichte per la memorizzazione, ed il complementare auspicio di un insegnamento che favorisca il libero esame ed il *Selbsturteilen*, prerogativa di ogni uomo come tale, ricorrono nei *Tagebücher* (cf. ad es. p. 181). Infine, che lo stretto connubio tra morale e religione costituisca un motivo portante e duraturo nel pensiero di Fichte è provato da un passo eloquente dell'assai più tarda *Appellation an das Publikum* (1800): «Moralità e religione sono assolutamente una cosa sola, entrambe costituiscono un attingimento del sovrasensibile, la prima mediante l'agire, la seconda mediante il credere. Se mai ha recato danno all'umanità il considerare la distinzione, compiuta dalla filosofia, di una visione come una distinzione reale delle cose, questo è capitato qui» (GA I, 5, p. 428, tr. it. G. Moretto in J.G. FICHTE, *La dottrina della religione*, Guida, Napoli 1989, p. 100). Questi temi sono approfonditi in C. D'ALESSANDRO, *La virtù e l'intelletto. L'educazione nei Diari e negli Aforismi di Fichte*, Anicia, Roma 2005.

⁶⁷ *Plan einer Zeitschrift* (maggio 1790), in GA II, 1, p. 260.

⁶⁸ Cf. T. VALENTINI, cit., p. 91.

⁶⁹ S. BACIN, cit., p. 125.

sistema filosofico su questi piani. Queste implicazioni sono assunte in effetti come parametri per valutare l'efficacia e la sostenibilità dei sistemi stessi. Così, di fronte all'esigenza di una *Veredelung* o perfezionamento morale dell'uomo – se non nel senso della produzione di disposizioni eticamente buone, almeno in quello di un chiarimento «scientifico» dei principi del giudizio morale e della condotta virtuosa – emerge tutta l'infertilità delle teorie deterministe.

Si individuerà nel Cap. III, in riferimento agli scritti e ai corsi introduttivi alla *WL* degli anni 1796-1799, un ulteriore ordine di motivi che renderanno inadeguate tali dottrine; motivi non più attinenti ai risvolti pratico-morali, ma *interni* alla teoria, cioè relativi ad un'incapacità di risolvere (e a rigore persino di comprendere) il problema fondamentale della filosofia teoretica, e dunque legati ad un'insufficienza nello spiegare [*Erklären*], non rilevata nei testi fin qui esaminati.

Ci limitiamo per il momento a riepilogare quanto detto, prendendo a prestito una concettualità risalente ai successivi lavori di Jena ma assai efficace. In base al modello di razionalità dogmatico-determinista, la *cosa* o l'*essere* è il termine primo e assoluto, recepito o contemplato esteriormente dal soggetto come dato intrascendibile. La coscienza è ridotta a componente della natura materiale; il suo *essere per sé* non differisce specificamente dalla percezione sensoriale esterna, a sua volta spiegabile, come tutte le operazioni della mente, in riferimento a leggi naturali. Come alternativa alla negazione della *Selbstbestimmung* e della morale si esaminerà nel prossimo paragrafo il rifiuto, da parte di Jacobi, di questa teoria, assimilata alla filosofia *tout court* e all'esito inevitabile di ogni sistema coerente. Peraltro, come già l'auspicio di Crusius circa una limitazione reciproca tra ragione teoretica e libertà, l'antirazionalismo jacobiano resta legato a una concezione leibniziano-determinista della ragione come facoltà del concatenamento logico e necessario delle verità «eterne». Tali posizioni ratificano perciò la scissione tra le sfere del *Verstand* e del *Gefühl*, che Fichte tenterà invece di integrare armonicamente rivoluzionando lo *status* della filosofia come scienza o, più precisamente, indagando le condizioni, l'orizzonte e la natura di una nuova modalità di trattazione *scientifica* che non escluda, ma risulti idonea a tematizzare la libertà o *Selbstbestimmung* in quanto

essenza della soggettività.⁷⁰ La *Kopernikanische Wende* avviata da Kant, l'inaugurazione di una teoria della soggettività *transcendentale* intesa come sistema delle condizioni di possibilità del sapere e dell'esperienza, sarà utilizzata da Fichte come base metodologica per edificare l'auspicata scienza della libertà.

Un passo del fondamentale secondo paragrafo del *VCO*₂ (1793) può qui essere addotto al duplice titolo di conclusione e *trait d'union* con quanto seguirà a partire dal paragrafo 3.1. La rilevanza di questo brano risiede nel fatto che, oltre a presentare implicitamente il problema da cui la prima *WL* sarà ispirata, esposto successivamente con lievi modifiche nella *Rezension Gebhard* e nella stessa *GWL*, esso rivela il legame di quel problema con il determinismo di Hommel. Dapprima Fichte precisa che la determinazione della volontà non può seguire meccanicamente, come una sua legge, l'impulso verso una beatitudine [*Glückseligkeit*] intesa come piacere sensibile [*Glück, Genuß*] «esteso con la ragione all'incondizionato e all'illimitato», poiché «tutto ciò a cui diamo luogo secondo [quella legge] nel nostro animo, accade col sentimento della necessità, il quale confligge con la coscienza dell'attività spontanea [*Selbstthätigkeit*] caratterizzante ogni volere». La volontà deve quindi determinarsi «immediatamente, con spontaneità».⁷¹ Fichte si premura però di aggiungere che tale coscienza, in quanto disposizione soggettiva, non basta da sola a provare la realtà effettiva della spontaneità che ne è oggetto. Se infatti l'immediata coscienza della libertà, negativa per definizione,⁷² fosse l'unica base per sostenere l'esistenza di essa, l'argomento di Hommel che dichiara illusoria tale coscienza non sarebbe scalfito.

Allora, l'unica vera filosofia e l'unica filosofia conseguente sarebbe quella di Joch; ma allora non vi sarebbe neanche alcuna volontà, le sue manifestazioni

⁷⁰ Esplicita al proposito I. THOMAS-FOGIEL in *Fichte. Réflexion et argumentation*, Vrin, Paris 2004: mentre Crusius limita il sapere per fare posto alla libertà, per Fichte questa deve trovare posto *nella* scienza, e anzi figurare tra le condizioni fondatrici del sapere.

⁷¹ GA I, 1, pp. 139-140; tr. it. M. Olivetti, *Saggio di una critica di ogni rivelazione*, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 131.

⁷² Cf. *BdG*, p. 36. Tanto della libertà propria, quanto della libertà di altri esseri razionali, non si dà una coscienza immediata o positiva. Nel primo caso, la sola coscienza possibile consiste nel fatto che «in una certa determinazione del mio io empirico da parte della mia volontà non sono conscio di una causa diversa da questa volontà stessa, e questa non-coscienza della causa si potrebbe chiamare anche una coscienza della libertà» (cf. anche *Rezension Creuzer*, in GA I, 2, p. 10: la libertà propria è consaputa come assenza di costrizioni esteriori); nel secondo caso essa consiste nella spiegazione di un evento in base alla medesima legge che noi poniamo alla base del nostro proprio agire libero. Che la libertà non possa essere in sé un oggetto di coscienza (una *Vorstellung* oggettiva) dipende dal fatto che essa è «in sé il fondamento esplicativo ultimo di ogni coscienza, e non può quindi appartenere all'ambito della coscienza»; la libertà è alcunché di «privo di forma» [*formlos*], posto alla base di ogni donazione di forma.

sarebbero illusioni di cui si potrebbe dar la prova, il pensiero e la volontà differirebbero solo secondo l'apparenza, e l'uomo sarebbe una macchina in cui le rappresentazioni si ingranerebbero nelle rappresentazioni, come in un orologio le ruote nelle ruote.⁷³

Il solo mezzo per sradicare tale posizione è «il riconoscimento di una ragion pratica e – ciò che è lo stesso – di un suo imperativo categorico»; si tratta in altre parole di *dimostrare* che la volontà esiste, è qualcosa di reale. Si capirà in seguito perché la soluzione proposta in questo luogo, basata sul riconoscimento di una facoltà appetitiva puramente formale a titolo di fatto [*Tatsache*] della coscienza, è insoddisfacente, e si ricostruirà il percorso che conduce Fichte alla definitiva soluzione nella *GWL* pratica.⁷⁴ Si noti però l'importanza della questione: l'unico modo per sottrarre la libertà, oggetto di fede ed esigenza del cuore, ai dubbi di uno scetticismo morale, consiste nel fornire di essa una *dimostrazione* scientifica. A tal fine occorre reperire una nuova forma di argomentazione scientifico-razionale che consenta di trattare il problema in modo rigoroso; un'argomentazione evidentemente del tutto nuova rispetto ai metodi tradizionali del ragionamento filosofico, mutuati ora dalle matematiche, ora dalle scienze naturali, e basati su un'idea di ragione incompatibile con la libertà stessa, come dimostrato dai deterministi più «coerenti», Spinoza e Hommel. Per evitare la conseguenza in base alla quale «non saremmo esseri liberi, né morali, né capaci di imputazione, ma di nuovo un gioco del caso o una macchina determinata da leggi di natura», occorre invertire il principio di Hommel di una superiorità dell'intelletto teoretico sulla ragion pratica, ed ammettere una «legge pratica assolutamente *a priori*» che «non si fondi su principi teoretici come sue premesse», ma al contrario costituisca il punto di partenza per una deduzione dei principi del conoscere.⁷⁵

⁷³ GA I, 1, p. 139, tr. cit. pp. 132-133. Cf. anche *EE*, p. 199. Sull'inefficacia di un'immediata testimonianza dell'autocoscienza come prova della realtà della *Selbstbestimmung* per Hommel si è già discusso nel paragrafo dedicato a quest'ultimo.

⁷⁴ Cf. H.G. VON MANZ, *Die Funktion praktischer Momente für Grundelemente der theoretischen Vernunft in Fichtes Manuskripten Eigene Meditationen... und Praktische Philosophie (1793/94)*, in *Fichte-Studien*, Bd. 9, 1997, pp. 83-100.

⁷⁵ *VCO*, p. 28.

2. Il misticismo della ragione in F.H. Jacobi. Opposizione tra determinismo e *Freiheits- o Glaubensphilosophie*⁷⁶

2.1. Prima dello *Spinozismusstreit*

Un circostanziato riferimento al pensiero di F.H. Jacobi ha qui il duplice compito di ridimensionare l'originalità della percezione, da parte di Fichte, delle difficoltà di ordine pratico-applicativo connesse al determinismo dogmatico che abbiamo visto risultare dalla confluenza dello spinozismo con il sensismo e materialismo francesi, sullo sfondo delle *querelles* sulle dottrine di Leibniz e Wolff, e di delineare un nuovo modello di razionalità e indagine filosofica che, ad onta di alcune notevoli influenze sul nostro autore, sarà a sua volta respinto come inadeguato.

La concezione jacobiana del determinismo e dei suoi limiti è in effetti sostanzialmente identica a quella di Fichte, pur nella radicale divergenza dei rispettivi programmi di rinnovamento della filosofia. Mentre Fichte conferirà alla filosofia un peculiare *status* scientifico, cioè una struttura sistematico-deduttiva non mutuata da scienze particolari preesistenti, Jacobi, avverso allo spirito di sistema e alla speculazione astratta, ravviserà nella fede [*Glaube*],⁷⁷ nel sentire [*Vernehmen*] e nell'intuizione immediata, gli strumenti della nuova filosofia. Per comprendere a fondo la posizione di Jacobi occorre non limitarsi ai ben noti scritti della polemica con Mendelssohn sullo spinozismo di Lessing, ma esaminare testi che, per il vasto arco cronologico su cui si dispongono, mostrano come i problemi della libertà e della fede costituiscano l'asse portante di tutto il suo pensiero. Si comprende così

⁷⁶ Che la ragione, in quanto deputata all'intuizione immediata del «presupposto» [*Voraussetzung*] assoluto di ogni conoscenza o valutazione morale relativa e secondaria (spettante all'intelletto), sia una facoltà mistica, è dichiarato espressamente da Jacobi nella *Beilage A* in *GD*, con riferimento alla dottrina di Ugo di San Vittore. «Mistico, affatto misterioso, è l'inizio della nostra conoscenza, l'incomprensibile presupposto di un Ente originario che abbraccia in sé e crea fuori di sé ogni vero, buono e bello» (p. 124).

⁷⁷ Come si sa, è da Hume, recuperato in funzione antikantiana, che Jacobi attinge la fondamentale nozione di *Glaube*. La distinzione humiana tra un generico *belief* e la fede religiosa [*faith*], pur perdendosi nel termine tedesco, è conservata nella sostanza: come nota opportunamente G. ZÖLLER («*Das Element aller Gewissheit*» – *Jacobi, Kant und Fichte über den Glauben*, in *Fichte-Studien*, 14, 1998, pp. 21-41), la credenza nella realtà del mondo esterno e in se stessi come esseri liberi e pensanti, caratteristica essenziale degli uomini, dev'essere tenuta distinta, in Jacobi, dalla fede cristiana, la cui professione dipende da una precisa e autonoma scelta della volontà. L'idea di un fondamento immediato e pre-argomentativo di ogni sapere o ragionamento è presente anche in Fichte, e persino connotato talvolta come *Glaube* (cf. p. es. *GWL*, p. 429). Zöller sottolinea però la differenza: il *Glaube* fichtiano, la credenza universale e necessaria nella libertà come fondamento incondizionato del sapere, è una fede cosciente di se stessa in quanto esito di una deliberazione o scelta a sua volta libera – dunque una fede attiva, volontaria e spontanea. In Jacobi, viceversa, il *Glaube*, nel suo primo e più basilare significato, è caratterizzato come una disposizione passivo-ricettiva del soggetto, un assenso fondato sulla mera contemplazione del rivelarsi [*sich offenbaren*] o del darsi di qualcosa.

che, oltre e prima che in Spinoza, l'idea di determinismo in Jacobi affonda le sue radici nel materialismo francese,⁷⁸ e che da quest'ultimo prende le mosse la sua critica alla filosofia contemporanea, riguardante non solo tematiche speculative e morali, ma anche (e non secondariamente) politiche e giuridiche.

Già il dialogo filosofico *Der Kunstgarten*, pubblicato nel 1781 come seconda parte del *Woldemar*,⁷⁹ contiene una sezione polemica intitolata *Entwicklung des Helvetianismus*: il determinismo materialista del filosofo parigino, «profeta della sensibilità», universalmente accolto come «la vera voce della natura», è simbolo per Jacobi della corruzione morale del tempo, culminata in un edonismo che annienta la virtù e la dignità dell'uomo.⁸⁰ La filosofia degli «eroi e dei santi della sensibilità» costituisce tuttavia un passaggio necessario, l'esplicitazione di un apice di perversione che prepara un'inevitabile risalita:

L'uomo doveva presto rendersi conto, nel suo infelice tentativo, della miseria dello stato a cui egli con tanta fedeltà voleva limitarsi. Dal *sentimento* ripetuto, benché solo oscuro, di questa miseria, doveva sorgere a poco a poco una conoscenza più distinta; da questa conoscenza, [...] disperazione, e da questa una torbida, umiliante rassegnazione.⁸¹

Si noti l'esatta corrispondenza tra simile *Verzweiflung* del brano citato, legata alla percezione di un'«indegnità» [*Nichtswürdigkeit*] e ad una «timorosa impotenza» dell'uomo, e lo stato di intima lacerazione descritto da Fichte come *Zweifel* nella *BdM*.

⁷⁸ Il primo incontro di Jacobi con le dottrine dei *philosophes* risale al soggiorno giovanile a Ginevra (1759-1763); in particolare sottolineiamo la dimestichezza di Jacobi con le opere di C. Bonnet.

⁷⁹ Per l'esattezza il *Kunstgarten* nasce dalla leggera rielaborazione di uno scritto precedente, *Ein Stück Philosophie des Lebens und der Menschheit. Aus dem zweiten Bande von Woldemar* (1779), pubblicato nel primo numero del *Deutsches Museum*.

⁸⁰ *Werke*, cit., Bd. 7,1, pp. 169-173, in particolare p. 170 sg.: «E adesso – continuò Woldemar –, un uomo si è levato e ha detto apertamente: *ci interessa soltanto il piacere, non abbiamo che i nostri cinque SENSI, siamo creature senza cuore né spirito; non abbiamo che desideri sensibili, e nessun compiacimento IMMEDIATO per l'uomo; non abbiamo nessun amore: la virtù che ricompensa se stessa è un fantasma. [...] Fu così che la virtù e l'onore persero ogni consistenza*, proprio come la perderebbe il danaro, se i metalli che lo compongono non avessero più per noi alcun valore» (tr. it. S. Iovino, CEDAM 2000, pp. 155-158 con alcune modifiche). Un altro testo notevole in cui Jacobi prende posizione contro il materialismo francese, presentandolo come il prodotto necessario di un'epoca della storia della cultura inaugurata da Newton e caratterizzata, quanto alla filosofia, dall'esportazione in campo metafisico e morale dei metodi della fisica sperimentale, è la famosa lettera di *Diocle a Diotima sull'ateismo* posta in appendice a *SB₂*. Nel contesto di una breve caratterizzazione del materialismo illuminista, associato all'ultima e più radicale delle tre forme di ateismo enumerate nel testo (*Werke*, cit., Bd. 1,1, pp. 212-215 e cf. p. 209), Jacobi individua come tratto seducente di questa dottrina la medesima «soddisfazione» intellettuale per l'unità dei principi esplicativi che abbiamo già visto sottolineata da Fichte nella *BdM*, p. 203: «l'insieme di quest'universo riceveva ormai l'omogeneità più meravigliosa e una semplicità che escludeva come superfluo e inutile ogni altro principio, eccetto quello della materia che determina se stessa» (trad. ritoccata).

⁸¹ *Werke*, cit., Bd. 7,1, p. 171; cf. anche pp. 196-197.

La riscoperta della dignità umana passa attraverso il *dominio* universalmente acquisito dalla ragione sui sentimenti, sulle passioni e sui desideri sensibili, che pure offrono al pensiero razionale un indispensabile materiale di partenza. La ragione è già definita un «sentimento» fondamentale che domina e coordina tutti gli altri, e dà origine a «una volontà suprema, immodificabile».⁸²

Prima dello *Spinozastreit* Jacobi si mostra particolarmente attento ai riflessi politici del determinismo materialista.⁸³ In virtù di una spiccata propensione ad articolare il proprio pensiero tramite coppie di opposti, nello scritto *Etwas das Lessing gesagt hat* (1782) egli mette in parallelo il contrasto tra la propria «teoria della libertà» e il determinismo con l'opposizione tra dispotismo e libertà politica. L'uomo si differenzia dall'animale per la «facoltà di raggiungere concetti distinti, o concetti di concetti, cogliere una connessione di fini e dirigere il proprio movimento secondo tale comprensione»: questa facoltà, la *ragione*, con il proprio impulso «ad accrescersi e a diffondere la propria conoscenza su tutto», sta alla base della *Selbstbestimmung* che rende possibile l'agire libero e la stessa intelligenza teoretica.⁸⁴ Alla passività del meccanismo, la cui caratterizzazione anticipa quasi alla lettera la posizione di Fichte, Jacobi oppone l'assoluta attività creatrice che definisce la natura spirituale.⁸⁵ La diretta conseguenza del meccanicismo sul piano etico è il già evidenziato eudemonismo che considera la felicità un prolungamento del godimento sensibile («epicureismo moderno») e, sul piano politico, un regime tirannico finalizzato a mantenere coercitivamente in equilibrio gli impulsi e le inclinazioni dei singoli gruppi. Come questo dispotismo, basato sulla definizione

⁸² Ivi, p. 172. Jacobi descrive qui il graduale ritorno degli uomini al «sentiero della natura»: «caldo sangue fluì nel loro cuore, che iniziò a battere. Si risvegliò la loro anima – si librò poco a poco al sentimento di se stessa. – Essi videro la virtù, *credettero* alla virtù e la praticarono con semplicità. Sperimentarono così in modo chiaro e distinto che gli impulsi animali non esauriscono il nostro essere; che il miglior godimento del nostro essere non ci viene dal basso, ma dall'alto – *l'uomo non vive di solo pane!*». Il verbo utilizzato in riferimento al menzionato «dominio» della ragione è appunto *beherrschen* (ivi, p. 180).

⁸³ È merito di K. HOMANN aver dato il giusto rilievo alla dimensione politica del problema in Jacobi, correggendo in parte la tendenza della letteratura critica precedente ad occuparsi in modo prevalente o esclusivo della più tarda fase della *Glaubensphilosophie*. Si rimanda al secondo capitolo del suo studio, ancora valido, *F.H. Jacobis Philosophie der Freiheit*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1973.

⁸⁴ *Werke*, cit., Bd. 4,1, pp. 306-307.

⁸⁵ Sulla contrapposizione tra la *Thätigkeit des Geistes* autodeterminata e il meccanismo che regola il corporeo cf. ivi, pp. 314-315. Dice qui Jacobi a proposito del materialismo meccanicista: «Vorremmo vedere rimossa dalla natura ogni autodeterminazione, ogni immediata forza motrice propria; vorremmo ricavare la vita solo da cose prive di vita, e dalla passività un fresco atto; vorremmo sbarazzarci di tutto ciò che appartiene allo *spirito*, di ogni originario, ogni sussistente ed agente da sé – e al suo posto introdurre meri ingranaggi, pesi e leve» (analoghe espressioni occorrono spesso in Fichte). Nel definire la libertà come *Vermögen unbedingter Selbstthätigkeit e absoluter Selbstbestimmung*, ossia come facoltà di «iniziare assolutamente un'azione» in qualità di primo membro incondizionato di una serie causale, Jacobi si riconoscerà in debito con Kant: v. *Epistel über die Kantische Philosophie* (1791) in *Werke*, cit., Bd. 2,1, pp. 157 e 159.

della giustizia nei termini di un «utile egoistico della potenza dominante», corrisponde di necessità a forme di «schiavitù morale» e ha come premessa teorica un'analisi dell'uomo limitata alla sua costituzione fisico-istintuale, così una filosofia incentrata sul postulato di un'interiore *Selbstbestimmung* del soggetto morale ha il suo riflesso politico in un ideale *Regiment der Freyheit*. Interiorità morale e sistema politico-sociale si implicano reciprocamente, e insieme sono collegate ad una determinata *Weltanschauung* filosofica. Le due specie di libertà, morale e politica, scaturiscono dalla sola «natura razionale dell'uomo; la loro forza ed il loro effetto consistono nel rendere l'uomo sempre più umano, sempre più capace di governare se stesso, dominare le sue passioni, essere felice e privo di timori». Da ultimo, la virtù stessa è identificata con l'esercizio della libertà così concepita.⁸⁶

Il concetto jacobiano di *Verstandesphilosophie*, comprendente tutti i sistemi che, unilateralmente fondati sulla speculazione intellettuale, negano la libertà e dissolvono la personalità individuale a favore di un'astratta universalità elevata a principio, subisce, dopo la polemica con il materialismo francese, significative integrazioni in occasione dello *Spinozismusstreit* e del confronto critico con la filosofia trascendentale di Kant e Fichte. Evidenziamo adesso schematicamente tali integrazioni, al fine di completare la panoramica sui concetti paralleli di ragione e *Glaubensphilosophie* in Jacobi.

2.2. Jacobi su Spinoza e Kant

a) Benché resa esplicita solo in *GD* (1811), nella *Vorrede* al *David Hume* (1815) e nella prefazione a *SB₃* (1819), la diametrica opposizione tra *Vernunft* e *Verstand* (considerati invece dai deterministi dogmatici come facoltà pressoché identiche) è già essenziale e operante nella prima edizione dei *Briefe* (1785), in cui Jacobi legge la propria ostilità alle filosofie intellettualiste nei termini di un primato da lui conferito alla dimensione pratica, ossia morale, politica e religiosa, dell'esistenza e del pensiero. Ragione e intelletto sono separati per essenza e dominio: la prima è un «senso per il soprasensibile», una facoltà di ordine *sentimentale* alla base dell'intera

⁸⁶ *Werke*, cit., Bd. 4,1, pp. 316-319.

esperienza umana, mentre il secondo è la facoltà della finitezza e della mediazione, il cui argomentare per concetti astratti, fondato sul *Satz des Grundes*, non permette di elevarsi all'idea di un Dio *personale* concepito come vita, intelligenza e volontà morale. L'opera del *Raisonnement* intellettuale, l'insieme delle scienze limitate all'osservazione del mondo esterno, non può riconoscere alcuna verità oltre quella che si lascia comprendere per via osservativo-empirica o dimostrativa, e deve perciò negare, insieme a qualsiasi realtà extramondana, Dio, la libertà e la personalità dell'uomo, oggetti di rivelazione e di fede.⁸⁷ La dottrina più coerente che l'intelletto sia in grado di elaborare è il sistema spinoziano dello *hèn kai pān*, che ammette solo «una natura sussistente per sé, la quale senza volontà genera dal suo seno un'infinità di fenomeni senza né principio né fine», ovvero «una nuvola di esseri, i quali non sono, e dei quali ogni cosa, quindi anche il loro insieme, è solo un niente che muta».⁸⁸ Obiettivo primario dei *Briefe* è la dimostrazione della necessità e dell'inconfutabilità di questo sistema (connotato come ateismo, acosmismo e, in definitiva, nichilismo) dal punto di vista del mero intelletto, cioè con gli strumenti della metafisica tradizionale;⁸⁹ per converso, Jacobi rivendica un punto di vista razionale ad esso superiore, una «coscienza immediata dello spirito e di Dio», capace di fungere da «pietra fondamentale ed angolare ad ogni filosofia che [voglia] esser qualcosa di più che una semplice scienza della natura e dell'intelletto, qualcosa di più che una semplice fisica e logica».⁹⁰ Solo una «fede razionale» nella libertà dell'uomo e una teologia fondata sul «sentimento della forza divina immanente (cioè della perfezione morale)», scalzando i principi dello spinozismo, consentono di sottrarsi al fatalismo derivante da una dottrina che riconduce deterministicamente

⁸⁷ V. *Vorbericht* a *SB*₃, pp. 343-344. Cf. anche *GD*, pp. 95-96: «è quindi interesse della *scienza* che non vi sia alcun Dio, alcun ente soprannaturale, extra- e soprannaturale. Solo a questa condizione, infatti – che sia solo *Natura*, autonoma e tutto in tutto – la scienza può lusingarsi di raggiungere il suo fine di compiutezza [...]». Per converso, dunque, «non si può giungere alla conoscenza del soprannaturale se non mediante un sentimento soprannaturale; Dio si manifesta ai *cuori*, e si nasconde a coloro che lo cercano solo con l'intelletto» (*SB*, p. 137; tr. it. F. Capra-V. Verra, *La dottrina di Spinoza. Lettere al signor Moses Mendelssohn*, Laterza 1969, p. 151). L'oggetto del contendere, tra Jacobi e Spinoza-Lessing, riguarda perciò la natura del divino: se «l'essere supremo sia semplicemente una radice eterna e infinita di tutte le cose, una *natura naturans*, una prima molla, oppure se essa sia un'intelligenza che agisca mediante la ragione e la libertà» (*SB*₂, pp. 219-220, tr. cit. p. 196).

⁸⁸ *Vorbericht* a *SB*₃, p. 346, tr. cit. p. 23.

⁸⁹ V. *SB*, p. 87, tr. cit. p. 112: gli «argomenti di Spinoza contro l'intelligenza e la personalità del primo principio, la libera volontà e le cause finali» non si possono «soggiogare colla metafisica pura». Ciò è confermato dalla tesi jacobiana secondo cui «ogni dimostrazione» o cognizione mediata, escludente come tale un'intellezione dell'Essere primo, «*va a finire nel fatalismo*» (*Vorrede* a *SB*₂, p. 156, tr. cit. p. 44, e cf. *Beilage VII*).

⁹⁰ *Vorbericht* a *SB*₃, p. 347, tr. cit. p. 24. Cf. inoltre poco dopo (p. 349, tr. cit. p. 26): «la ragione afferma ciò che l'intelletto nega. Tuttavia l'intelletto non può eliminare quest'affermazione, senza che per esso tutto cada in una necessità senza spirito. Quindi il *niente o un Dio*. L'intelletto, se non volge proprio le spalle alla ragione, ha di Dio un sapere che non sa».

tutto l'agire umano ad un unico sforzo naturale [*conatus*] verso l'autoconservazione, e all'interazione tra piaceri e dolori, definiti come ciò che rispettivamente favorisce ed ostacola tale impulso.⁹¹ La coscienza della propria libertà, viceversa, ovvero la «convinzione che l'intelligenza è attiva per sé sola» e la volontà opera indipendentemente dagli appetiti, è un dato indeducibile, un *fatto* che si manifesta al sentimento.

Il determinismo spinoziano è letto come sviluppo sistematico del principio *a nihil nihil fit* già menzionato da Hommel: dovendosi negare il venire in essere di un *novum*, la sola realtà concepibile è un Ente infinito e indeterminato, privo di intelletto e volontà (i quali postulano un'eterogeneità tra pensante e pensato), e dunque incapace di agire in vista di fini.⁹² Anche le implicazioni teoretico-conoscitive della dottrina, fondate sull'idea di una passività della coscienza, sono quelle già viste: «nella natura la facoltà pensante è solo spettatrice, suo unico ufficio è di accompagnare il meccanismo delle forze efficienti [...] che si sviluppano ciecamente». L'interiorità della coscienza non dipende in nulla da noi; il pensiero non consiste, come vuole un pregiudizio illusorio, in un'attuosità prima e originaria, ma scaturisce da una «forza superiore» esterna, al pari dell'estensione e del movimento.

Oltre a sottolineare la frattura tra *Vernunft* e *Verstand*, Jacobi mostra poi l'essenziale dipendenza della riflessione intellettuale, in quanto sapere discorsivo e mediato, da un complemento per opera del *Glaube*, una prensione diretta del reale, un «salto mortale» per l'intelletto. Strumento di questo atto di fede, concernente la propria libertà e la reale esistenza di un *altro* dal soggetto (sia esso un Tu personale, un mondo oggettuale *in sé* o l'Altro per eccellenza, il divino), è appunto la *Vernunft*. Il carattere immediato di tale fondamento del sapere umano giustifica poi la sua connotazione nei termini di una *Offenbarung*.

⁹¹ Si confronti, oltre al terzo libro dell'*Ethica* spinoziana, il "dialogo" tra Jacobi e Spinoza in *SB*, pp. 76-78, tr. cit. pp. 107-108: la tendenza di ogni cosa a conservarsi nel proprio essere [*vis inertiae*] è presentata come forza fondamentale e base degli appetiti, rispetto ai quali la volontà non è alcunché di ulteriore.

⁹² Cf. l'esposizione delle tesi di Spinoza in *SB*, p. 93 sgg., in cui si rimarca l'anteriorità dell'essere al divenire, della stasi all'attività, dell'infinito al finito. Dio, la Sostanza, è «d'essere originario, il reale onnipresente ed immutabile» di cui ogni ente finito è una *proprietà*: i particolari, concepibili solo entro la rete di relazioni-opposizioni che li legano (*Ethica*, th. XXXIX), ovvero derivanti dalla negazione («*determinatio est negatio, seu determinatio ad rem iuxta suum esse non pertinet*», th. XII), sono di per sé *non entia*. Spinoza non offre peraltro alcuna spiegazione dell'esistenza dei particolari, ossia del passaggio dall'unico infinito al molteplice limitato, né della varietà di relazioni che intercorrono tra gli individui (*SB*₂, *Beilage* VI, p. 234).

Come possiamo noi aspirare alla certezza, se la certezza non ci è già nota prima; e come può esserci nota altrimenti che mediante qualcosa che conosciamo già con certezza? Questo porta al concetto di una certezza immediata, che non solo non ha bisogno di prove, ma esclude affatto ogni prova [...]. La convinzione mediante prove è una certezza di seconda mano, deriva da comparazione, e non può mai essere proprio sicura e perfetta. Ora, se ogni adesione che non derivi da ragionamenti è fede, anche la convinzione per ragionamenti deve derivare dalla fede e solo da essa riceve la sua forza. Mediante la fede noi sappiamo che abbiamo un corpo, e che fuori di noi esistono altri corpi ed altri esseri pensanti. Una rivelazione verace, meravigliosa! Poiché noi sentiamo solo il nostro corpo, in questo o quell'altro stato; e mentre lo sentiamo in questo o quell'altro stato, avvertiamo non solo i suoi mutamenti, ma anche qualcosa di affatto diverso. Che non è né semplicemente sensazione né pensiero, cioè *altre cose reali*, e invero con la certezza con cui avvertiamo noi stessi; poiché senza il tu è impossibile l'io.⁹³

Più in particolare, la cognizione del divino non può scaturire da un'inferenza a partire dal sensibile, e la fede in un Dio personale,⁹⁴ rendendo essa sola concepibile la moralità, è al contempo dottrina della libertà umana. Il riconoscimento di un'autonoma e basilare dimensione fideistica della coscienza e del sapere, la ragione, separata dall'intelletto in quanto facoltà della spiegazione logico-discorsiva, si traduce in una reciproca delimitazione di ambiti e nel corrispondente invito a porre un freno alla «voglia illimitata di spiegare» che alimenta i sistemi deterministi. Spinoza, afferma Jacobi,

più di qualunque altro filosofo mi ha portato alla perfetta convinzione che certe cose non si possono spiegare [*erklären*] [...] ma bisogna prenderle come si trovano. Non ho nessun concetto che mi sia più intimo di quello delle cause finali; nessuna convinzione più viva di questa, *che io faccio quel che penso*, anziché *dover soltanto pensare quel che faccio*. Veramente con ciò io devo

⁹³ *SB*, p. 116, tr. cit. pp. 135-136; l'opposizione tra dimostrazione e rivelazione è ripresa poco oltre, pp. 124-125, tr. cit. pp. 142-143: «noi possiamo soltanto dimostrare somiglianze (*concordanze, verità necessarie condizionatamente*), procedendo per proposizioni identiche. Ogni dimostrazione suppone qualcosa di già dimostrato, il cui principio è la *rivelazione*», ecc. Tra i fallimentari tentativi di legittimare per via dimostrativa la nostra fede in una realtà vera ed extra-mentale, Jacobi annovera, sulla base di una lettura evidentemente erranea, la *Widerlegung des Idealismus* di Kant (*KrV B*, pp. 275-279). Esito inevitabile di ogni procedimento che, rifiutando l'originarietà del *Glaube*, presume di fondare quest'ultimo su una dimostrazione che in realtà, come tale, lo presuppone, è un «abisso senza fondo di un'assoluta soggettività», un «idealismo universale».

⁹⁴ In contrasto con la «divinizzazione della natura» operata dai culti pagani, culminante nell'abbassamento di Dio al rango di una «cosa» priva di intelletto e volontà, il cristianesimo è indicato da Jacobi come l'unico vero *antropomorfismo* (se l'uomo è immagine di Dio, Dio è *spirito* [*Geist*]) e, più radicalmente, come il solo teismo e la sola religione. Mentre la natura nasconde il divino, l'uomo lo manifesta [*offenbaret*]; ogni diversa concezione di Dio è idolatria o ateismo. Cf. *Vorbericht a SB*₃, p. 351, inoltre *GD*, pp. 115-119, e pp. 30-31: o Dio è spirito, cioè «autocoscienza, sostanzialità e personalità», o non è affatto, giacché dal non essere non può sorgere un ente, dall'irrazionale una ragione, dal cieco caso «saggezza e intelletto», ed infine un vivente e senziente dalla morta materia.

ammettere un'origine de pensiero e dell'azione che mi rimane affatto inesplicabile [*unerklärlich*].⁹⁵

In sintonia con quanto affermato da Hommel e Fichte, il sistema di Spinoza si fonda per Jacobi su un *primato del teoretico* che emerge dal carattere secondario e derivato della volontà, presentata come conseguenza di un attributo essenziale (il pensiero, accanto all'estensione) della Sostanza o Essere assoluto.

La volontà è posteriore al pensiero, perché suppone il sentimento di se stesso. Essa è posteriore all'idea, perché richiede il sentimento di una relazione. Essa non è dunque connessa immediatamente con la sostanza, né col pensiero, è un effetto di relazioni, e non può mai essere il primo principio dell'azione, una causa pura.

[...] SPINOZA: – Io vi ho dimostrato che la volontà non è che un essere secondario, derivato e relativo, come il movimento diretto. Per lo stesso motivo che la causa della direzione del movimento non può essere nella direzione, perché altrimenti sarebbe stata prima di essere, anche la causa della direzione della volontà non può essere in questa direzione, perché altrimenti sarebbe stata prima di essere. La vostra determinazione della facoltà di volere per mezzo della volontà è perfettamente un effetto che produce la causa.⁹⁶

Prima di riprendere in sede conclusiva questa posizione, occorre completare il resoconto sulla teoria jacobiana della ragione in riferimento alla *Vorrede* del *David Hume*, in cui è lecito ravvisare un passaggio ulteriore rispetto alla teoria dei *Briefe*: in opposizione a quanti hanno inteso *SB* come difesa di un irrazionalismo della fede cieca contro la filosofia e la scienza, Jacobi tenta ora di conferire alla dottrina del *Glaube* uno statuto filosofico e contestualizzarla storicamente.

La ragione non è, come comunemente si ritiene, una facoltà dei «concetti, giudizi e sillogismi», né opera alcuna astrazione o riflessione sul sensibile; essa è invece una *Glaubenskraft* deputata alla percezione [*Vernehmung*, altrove *Wahrnehmung*] del soprasensibile, alla rivelazione o presupposizione [*Voraussetzung*] del «vero, buono e bello in sé, con la piena sicurezza che questo presupposto abbia una validità oggettiva».⁹⁷ Con una sorta di *hysteron próteron* la filosofia di scuola, da Aristotele

⁹⁵ *SB*, p. 28, tr. cit. p. 75. il passo ricorda la rivendicazione jacobiana di un'antiorità del *Wille*, in quanto autodeterminazione originaria, rispetto alla *That* (e non viceversa), in *GD*, p. 95. Cf. anche la "requisitoria" della ragione contro l'intelletto, ivi, pp. 20-21.

⁹⁶ *SB*, pp. 61 e 64, tr. cit. pp. 102-103.

⁹⁷ *Werke*, cit., Bd. 2,1, pp. 377-378 e v. p. 387: la ragione umana, *qualitativamente* distinta dall'intelletto e dalla sensibilità, è «una facoltà superiore che rivela positivamente all'uomo ciò che è vero, buono e bello in se stesso, e non soltanto immagini (idee) vuote e senza alcun riferimento obbiettivo» (tr. it. N. Bobbio, in F.H. JACOBI, *Idealismo e realismo*, De Silva, Torino 1948, pp. 8-10 e 18). In *Ueber eine Weissagung Lichtenbergs* (*Werke*, cit.,

a Leibniz, ha subordinato l'originario al mediato, la percezione alla riflessione astratta, «il modello alla copia, l'essere alla parola, la ragione all'intelletto», o ancora l'intuizione al concetto, e ha individuato l'unico strumento del sapere nella *dimostrazione*. Il *Beweisen* è però uno *zweymal weisen* astratto, sul presupposto di un'intuizione diretta della cosa; un procedimento secondario per trasferire su una proposizione la certezza relativa a giudizi che devono essere già stati verificati in precedenza per altra via.⁹⁸ Da un lato, il tentativo di Leibniz di raggiungere un fondamento *in sé* vero dell'apparenza fenomenica per mezzo della pura speculazione intellettuale a partire dal sensibile, pur dissolvendo nel nulla il mondo empirico a favore di un sostrato intelligibile inteso come unica realtà vera, sembra costituire la sola alternativa al «grossolano materialismo» e al sensismo dei *philosophes*, che parimenti distrugge i necessari fondamenti soprasensibili della religione e della morale. Dall'altro, tuttavia, la *KrV* ha dimostrato che, se una mediazione per opera di sensibilità e intelletto è stabilita come condizione necessaria affinché il pensiero razionale assuma una valenza conoscitiva, un fondamento assoluto del fenomeno non rientra nel dominio della conoscenza possibile, e dunque la stessa metafisica leibniziana è priva di legittimità epistemologica. Kant ha quindi esplicitato la «generale mancanza di fondamento [*Ungrund*]» del sapere umano in base all'intellettualismo tradizionale, ma si è poi servito surrettiziamente della ragione come superiore *Vernehmung* del soprasensibile allorché ha ammesso un *Ding an sich* «in un modo assolutamente positivo o mistico, inconcepibile ai sensi e all'intelletto».⁹⁹

Bd. 3, pp. 7-31; tr. it. ivi, pp. 201-222) l'immediatezza del sapere razionale tramite rivelazione è ulteriormente connotata come *Gabe*, *Instinkt* e *Weissagung*. Infine, merita di essere ricordato un brano della *Claudius-Rezension*, in cui Jacobi oppone alla relatività del sapere intellettuale, concernente «solo rapporti e forme di rapporti» al pari delle matematiche, la conoscenza razionale delle «cose divine», fondata su un *Grundtrieb* pratico costitutivo della natura umana, e ricca di conseguenze in vista di un'esistenza virtuosa: v. *Werke*, cit., Bd. 3, pp. 55-62.

⁹⁸ *Werke*, cit., Bd. 2,1, p. 379, tr. cit. p. 10. Che le «conoscenze supreme», come pure qualsiasi *Daseyn*, non siano suscettibili di dimostrazione, ossia di una *Ableitung* da qualcosa di «ancora più vero e valido», è ribadito in *GD*, pp. 86-87.

⁹⁹ Ivi, p. 384, tr. cit. p. 16. Cf. anche la prefazione al saggio *Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen* (1802), Bd. 2,1, pp. 267-270; tr. it. G. Sansonetti, in F.H.JACOBI, *Scritti kantiani*, Morcelliana, Brescia 1992, pp. 85-87: la relazione cognitiva tra il soggetto e l'oggetto in sé è descritta come un «legame mistico, una criptogamia» che Kant postula «facendo violenza» al soggettivismo assoluto richiesto dal sistema critico (l'avverbio *gewaltsam* è tralasciato in tr. cit.). La «discordanza del sistema con se stesso», il «camaleontismo» oscillante tra idealismo ed empirismo fa sì che all'oggetto, «considerato per sé, [possa] essere attribuita a malapena un'esistenza ambigua, sulla fiducia della sensazione, del tutto al di fuori dei confini della facoltà conoscitiva» (*ibid.*).

b) Più che arricchire sul piano contenutistico la teoria della ragione finora delineata, le critiche di Jacobi a Kant consentono di valutare con maggior precisione la distanza che separa la sua «non-filosofia»¹⁰⁰ dalla *WL* di Fichte. La critica della ragione è posta da Jacobi in continuità con la *Verstandesphilosophie*, le cui precedenti declinazioni si sono individuate nel sensismo materialista e nel determinismo di Spinoza e Leibniz.¹⁰¹ Il tratto distintivo del sistema kantiano, al quale del resto si è appena fatto riferimento, è la contraddizione o tensione irrisolta [*Zwiespalt*] tra un idealismo che, dissolvendo nel nulla la realtà oggettuale e la coscienza, implica sul piano gnoseologico un completo scetticismo, e dall'altra parte una persistente fede razionale, indistruttibile per via speculativa, nell'immediata testimonianza del sapere empirico e del sentimento morale e religioso.¹⁰² Il nichilismo scaturisce dall'incapacità di concepire una forma di conoscenza alternativa al sapere intellettuale, come tale mediato e indiretto: una volta introdotta la *Vorstellung* quale termine medio tra soggetto ed mondo, quest'ultimo diviene irraggiungibile e l'indagine filosofica non può che limitarsi alle regole del rappresentare soggettivo. L'annullamento del conoscere e della *Wirklichkeit* è poi completato dalla riduzione di spazio e tempo, unitamente agli oggetti in essi racchiusi, a «modificazioni del nostro animo».¹⁰³ A questa posizione corrisponde una teoria delle facoltà che, da un lato, declassa le idee della ragion pura (Dio, libertà e immortalità) ad inganni e parvenze dialettiche, e dall'altro ravvisa nell'immaginazione [*Einbildungskraft, Phantasie*] il comune fondamento di tutte le funzioni cognitivo-intellettuali. Come il «naturalismo», ponendo come unico essere reale, autonomo e autosufficiente [*selbstständig, sich selbst allein genugsam*] una «sacra forza originaria, eternamente creatrice» della Natura, riduce gli stessi oggetti

¹⁰⁰ Le espressioni *Unphilosophie* e *Nicht-Wißen* compaiono nel notissimo *Brief an Fichte* del marzo 1799 (*Werke*, cit., Bd. 2,1, p. 194).

¹⁰¹ Jacobi condivide l'idea, diffusa all'epoca, di una sostanziale coincidenza tra i due filosofi. V. *SB*, pp. 25-26, tr. cit. p. 73: «In fondo tutti e due hanno anche la stessa dottrina della libertà, e solo un'illusione distingue le loro teorie. [...] Insomma, se si penetra nell'intimo della cosa, si trova che tanto in Leibniz come in Spinoza ogni causa finale suppone una causa efficiente... Il pensiero non è la sorgente della sostanza; ma la sostanza è la sorgente del pensiero. Dunque, prima del pensiero si deve ammettere qualcosa di non pensante, come il primo». Ivi, p. 123, tr. cit. pp. 140-141: «La filosofia leibniziana-wolffiana non è meno fatalistica della spinoziana, e riconduce il pensatore conseguente ai principi di quest'ultima» poiché, come già ricordato, «ogni via della dimostrazione riesce al fatalismo».

¹⁰² Questa tesi non si allontana dalla separazione tra l'uomo e il filosofo in Kant, stabilita da E. ADICKES per risolvere il problema di un presunto realismo pre-filosofico legato alla cosa in sé (*Kant und das Ding an sich*, Olms, Hildesheim 1924, rist. 1977). Come emergerà dal Cap. III, non condividiamo questa interpretazione.

¹⁰³ Si veda, tra i numerosi luoghi, la già citata *Epistel über die Kantische Philosophie: Werke*, cit., Bd. 2,1, pp. 123-128.

naturali, prodotti cristallizzati di tale dinamismo, ad un *Non-essere* e vanifica perciò la stessa attività del produrre [*Wirken*],¹⁰⁴ così l'idealismo critico, collocando alla base di ogni essere e conoscere una cieca, inconscia ed insensata attuosità opponente e congiungente (la «sintesi del molteplice»), generante se stessa a priori e priva di un saldo termine di applicazione [*Dichten an sich, fortgesetzte Handlung selbst seiner Erzeugung*], ovvero un «infinito cominciare e finire, dove non c'è nulla da incominciare e nulla da finire», fa dell'essere oggettuale e dell'Io stesso una finzione [*Erdichtung*] che «*ec-siste [ent-steht]* incessantemente, senza mai *sus-sistere [bestehen]*».¹⁰⁵

D'altronde la fede naturale nella «rivelazione» delle tre idee razionali e nella realtà del mondo esterno induce Kant ad elevare sul piano pratico la ragione, teoreticamente sottomessa all'intelletto, al di sopra di quest'ultimo, attraverso un *Machtspruch* ingiustificabile in base alla logica del sistema («*sic volo, sic jubeo, sic est*»)¹⁰⁶ La frattura tra l'uomo e il filosofo, ancora presente in Kant,¹⁰⁷ è poi dissolta dalla *WL* che, insieme all'«ideal-materialismo» della *Identitätsphilosophie* schellinghiana (coerente prosecuzione del sistema di Spinoza), costituisce l'esito necessario della *Vernunftkritik*. In nome di un vuoto e formale «entusiasmo logico» essa elimina ogni aggiunta estranea al sistema, in particolare l'esistenza di *Dinge an sich* quantunque inconoscibili e la fede in un Dio personale, ancora mantenuta da Kant come postulato pratico. All'egoismo speculativo derivante dalla prima eliminazione si affianca, in conseguenza della seconda, un'etica che fa del divino la moralità pura, «l'ordine stesso dell'universo che non ha fuori di sé né fondamento né condizione alcuna della sua attività, ed è puramente e semplicemente necessario». Parlare di coscienza, ragione e personalità (sapere e volere) nel caso di Dio

¹⁰⁴ *GD*, pp. 96-100.

¹⁰⁵ *Ueber das Unternehmen...*, in *Werke*, cit., Bd. 2,1, pp. 274-294, tr. cit. pp. 90-106. La connotazione metaforica dell'opera dell'immaginazione come una *tessitura* è ripresa da un celebre passo del *Brief an Fichte*, in cui il mondo fenomenico per la *WL* è assimilato ad una maglia creata dall'immaginazione produttiva «oscillante» (*schweben* è il termine fichtiano qui usato) tra Io e Non-Io. V. *ivi*, pp. 203-205, tr. cit. pp. 180-182.

¹⁰⁶ *GD*, p. 85.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 88, tr. cit. p. 247: «Il disaccordo di Kant con se stesso, e la differenza tra lo spirito e la lettera della sua dottrina, sta in ciò che egli, come uomo, si affidò completamente alle rivelazioni positive immediate della ragione, e alle loro fondamentali valutazioni, e non perdettero mai [...] questa fiducia; ma come filosofo, credette necessario trasformare questa scienza autonoma e puramente rivelata, in una scienza derivata e dimostrabile, o in altre parole, trasformare l'oggetto immediato della conoscenza in un oggetto mediato».

significherebbe infatti, come Fichte argomenta nel contesto dell'*Atheismusstreit*, ridurlo ad un essere finito.¹⁰⁸

2.3. Osservazioni conclusive

Dal brano citato a p. 54 emerge che, pur fatta salva la differenza di premesse rispetto al determinismo giuridico di Hommel, il sistema di Spinoza giunge a risultati analoghi: la volontà non è in sé alcunché di originario ma, una volta privata della libertà in quanto autodeterminazione assolutamente spontanea, ovvero intesa come effetto necessario di cause ulteriori, risulta annullata nella sua essenza e ridotta allo *immer wirkendes Vermögen* di una Sostanza priva di intelligenza e capacità deliberativa.¹⁰⁹ A monte del comune esito fatalista occorre però distinguere lo spinozismo dal materialismo, ossia dall'«opinione assurda che il pensiero non è che una modificazione dell'estensione [...], mentre tanto è impossibile che il pensiero derivi dall'estensione, come anche che l'estensione derivi dal pensiero»:¹¹⁰ per Spinoza ogni operazione di intelligenze finite sorge necessariamente dal «pensiero assoluto», attributo essenziale della Sostanza.¹¹¹

¹⁰⁸ Ivi, pp. 73-76 (la citazione è a p. 76); tr. cit. pp. 231-235. Che Fichte divenga il principale bersaglio delle critiche jacobine non giustifica, a nostro giudizio, la tesi di V. Verra circa l'assunzione da parte del tardo Jacobi di una posizione più conciliante nei confronti di Kant. Si è visto che le teorie di entrambi i filosofi sono per lui da respingere in blocco: l'unica differenza consiste nel fatto che Fichte risolve, a favore della coerenza logica del sistema, la contraddizione che Kant ha lasciato aperta; la posizione di Jacobi su questo punto non subisce mutamenti. Corretto peraltro il rilievo di Verra sull'apprezzamento jacobiano del Kant precritico, in particolare dello scritto *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763). Cf. V. VERRA, *Jacobis Kritik am deutschen Idealismus*, in *Hegel-Studien*, 5, 1969, pp. 201-223 (si ricorda poi, dello stesso autore, la sempre valida monografia *F.H. Jacobi. Dall'illuminismo all'idealismo*, Edizioni di filosofia, Torino 1963). Non è qui possibile esporre in dettaglio l'ardua posizione di Fichte nella disputa sull'ateismo; basti notare che la sua opposizione all'idea di un Dio dotato di intelletto, personalità e coscienza, ossia concepito come una «sostanza particolare» dedotta dal mondo sensibile (dunque persino come «un corpo esteso nello spazio»), mira a condannare un antropomorfismo grossolano, confacente ad una religiosità edonista – Dio è un monarca elargitore di piaceri –, e a rimuovere dal concetto puro-razionale del divino ogni indebita aggiunta sensibile. Si veda l'articolo incriminato del *Philosophisches Journal*, *Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche WeltRegierung*, in GA I, 5, pp. 354-356; inoltre *Appellation an das Publikum*, ivi, pp. 434-438, ed infine *Aus einem Privatschreiben* (1800), GA I, 6, pp. 372-374, dove Fichte precisa che il suo concetto di ordine [*Ordnung*] intelligibile-morale non designa la mera «successione di una molteplicità» (qualcosa di «statico, immobile e morto») bensì un *ordo ordinans* attivo e vivente, così come il termine *Wirkung* non si riferisce all'effetto [*Bewirktes*] ma all'atto stesso del *Wirken*. Tale ordine è poi un principio esterno agli «esseri morali finiti» (ivi, p. 383).

¹⁰⁹ *SB*, p. 71. Poco più sotto il *Wille* è definito dallo Spinoza del dialogo come «il grado della potenza [dell'uomo] o della forza per cui egli è ciò che è. In quanto agisce solo secondo le leggi della sua essenza, egli agisce con una libertà perfetta. Dio, che non agisce e non può agire che per la ragione per cui egli è, e che non è che per sé, possiede dunque la libertà assoluta».

¹¹⁰ Tr. cit., p. 109.

¹¹¹ Ivi, p. 202.

In speculare opposizione al razionalismo scolastico e spinoziano, Jacobi rivendica l'antiorità del *Wille* rispetto al *Verstand*, che scaturisce da quello. È però evidente la distanza, sul piano epistemologico, tra questo primato della volontà e l'omologa dottrina di Fichte, che pure muove all'incirca dagli stessi riferimenti polemici: per Jacobi la volontà costituisce il *limite* di ogni scienza e filosofia, un principio logicamente insondabile nella sua natura e nelle sue modalità operative. Più che in Kant, dunque, l'idea di un *Factum der Vernunft*, riferito qui simultaneamente alla libertà, alla legge morale e alla fede in Dio come ad altrettanti *dati* primitivi ed imperscrutabili, è presente, per quel carattere di immediatezza che Fichte avvertirà l'esigenza di superare, in Jacobi.¹¹² Si è poi già indicata l'ulteriore differenza fondamentale tra i due autori per quanto attiene al concetto di *Glaube*.

In conclusione, tra il fatalismo di Spinoza e il meccanicismo materialista dei *philosophes* si ha un'identità di principio, limitatamente alla circostanza per cui il «sistema» dello spirito (intelletto e volontà) è destituito del suo carattere primitivo, e un'identità nei risultati, con la negazione di una morale in senso forte. Afferma ancora Jacobi:

Io nego che fra il sistema delle cause finali e quello delle cause semplicemente efficienti vi possa essere un sistema intermedio (comprensibile a noi uomini). L'intelletto e la volontà, se non sono ciò che è primo e supremo, se non sono ciò che è *uno e tutto*, sono soltanto forze subordinate, ed appartengono alla natura *naturata* [*erschaffenen*], non alla *naturante* [*erschaffenden*], sono un sistema di ruote, non una forza elastica prima; sistema di ruote, che può essere scomposto e il cui meccanismo può essere ricercato. Ma per *meccanismo* io intendo ogni concatenazione di cause semplicemente efficienti, la quale *eo ipso* è una concatenazione *necessaria* [...]. Una concatenazione non meccanica è una concatenazione secondo disegni o scopi prefissi. Essa non esclude le cause efficienti e quindi anche il meccanismo e la necessità, ma ha solo la differenza essenziale, che in essa il risultato del meccanismo precede come *concetto*, e vien data la connessione meccanica mediante il concetto, e non, come nell'altro caso, il concetto nel meccanismo.¹¹³

¹¹² Che l'autonomia morale come «fatto» designi «un'azione (*Tat*) della ragione, non qualcosa che alla ragione semplicemente accade», e dunque «il *Factum* (participio passato di *facere*) port[i] ad espressione la “attuosità” della ragione umana», cioè «la presenza attiva di una causalità e di una legge intelligibile», è ben dimostrato da M. IVALDO in *Ragione pratica. Kant, Reinhold, Fichte*, ETS, Pisa 2012, pp. 92-108, a cui rinvio parimenti per un'esaustiva bibliografia sul problema. È interessante notare che una confluenza vagamente simile tra fattualità ed azione sarà stabilita da Maine de Biran relativamente ai *faits du sens intime*, in opposizione ai fatti dell'esperienza esterna (cf. *infra*, cap. III).

¹¹³ *SB*₂, *Beilage V*, pp. 228-230, tr. cit. pp. 204-205.

La separazione tra i due sistemi della causalità finale ed efficiente corrisponde alla divisione kantiana tra il mondo fisico-fenomenico e la sfera morale-noumenica della libertà. Vedremo che il problema centrale per Fichte, alla lettura di Kant, consisterà proprio in una precisa comprensione della compossibilità e della positiva interazione tra i due domini. La *Beilage* VII di *SB₂* prefigura inoltre la carenza esplicativo-teoretica o *interna* che Fichte riconoscerà più tardi nei sistemi dogmatici, accanto alle già rilevate insufficienze morali ed applicative: la stessa attività rappresentativa e l'autocoscienza (l'essere *per sé*), condizioni del pensare e del volere, non possono spiegarsi come un risultato di connessioni meccanicamente determinate, né concepirsi come alcunché di mediato, ma solo come funzioni di un principio vitale originario, indeducibile da un Essere che manchi a sua volta di vitalità e coscienza.¹¹⁴

Merita infine una citazione, a titolo di riepilogo finale del presente paragrafo, la *Beilage* II del *Brief an Fichte*: un testo che, oltre a ribadire il nesso tra libertà e ragione in Jacobi, mostra con particolare chiarezza gli elementi di affinità e di divergenza tra la *Glauensphilosophie* jacobiana e la *WL*. Dopo aver differenziato due sensi del concetto di ragione – uno *sostantivo* («la ragione ha l'uomo»), in base al quale essa è lo spirito [*Geist*] e l'essenza dell'uomo, ed uno semplicemente *attributivo* («l'uomo ha la ragione») – Jacobi ribadisce che lo spirituale non è suscettibile di trattazione scientifica, non può ridursi a lettera. L'opposizione tra *Geist* e *Buchstabe*, centrale nel Fichte di Jena, è qui assimilata a quella tra le scienze costruite dall'intelletto e l'interiorità morale.¹¹⁵ Lo spirito, incondizionata attività creatrice, è elevato al di là del mondo naturale e sottomesso ad una legalità *sui generis*, relativa alla libertà che costituisce l'individuo umano come persona. D'altronde, per quanto ha di sensibile, l'uomo è parte del meccanismo naturale e nasce da questo. Egli

si definisce libero solo in quanto per una parte della sua essenza non appartiene alla natura, non è sorto da essa [...], solo in quanto, distinguendosi da essa, si

¹¹⁴ V. *SB₂*, p. 250.

¹¹⁵ Cf. *Brief an Fichte*, *Beilage* II in *Werke*, cit., Bd. 2,1, p. 233: «Lo spirito deve quindi rimanere fuori dalle porte della scienza; dove questa è, esso stesso non può trovarsi. [...] Eliminiamo necessariamente lo spirito allorché tentiamo di trasformarlo in lettera, e la lettera che si spaccia per spirito è menzognera. [...] Nondimeno la lettera ha un proprio spirito, che si chiama *scienza*».

eleva oltre, la usa e la padroneggia, se ne libera e vincola il suo meccanismo con la propria facoltà libera, rendendolo a sé utile.¹¹⁶

Il *Geist* è dunque caratterizzato da un'attività produttiva diretta da un'intenzione, un progetto e una libera scelta, in opposizione al carattere necessario, cieco e meccanico della produzione naturale. Risulta perciò che libertà e coscienza sono inseparabilmente legate, rappresentando la prima una condizione immanente della seconda, e che proprio nella libertà risiede il carattere sostantivo della *Vernunft*. Posta l'inspiegabilità di una conciliazione tra libertà e determinazione, non resta che delimitare i rispettivi ambiti con un'operazione che ricorda quella di Crusius:

L'unione di necessità naturale e libertà in un identico essere è un fatto [*Factum*] assolutamente inconcepibile, un miracolo e un mistero equivalente alla creazione: chi comprendesse la creazione, capirebbe questo fatto; chi capisse quest'ultimo, la creazione e Dio stesso.¹¹⁷

Si vede perciò quanto intimamente il tema della fede religiosa sia legato a quello della libertà, e come il *Glaube* jacobiano si diriga al contempo sulla libertà e sul divino, per converso simultaneamente negati dalla ragione in senso attributivo come illusioni derivanti da una «nostra temporanea ignoranza». Si è visto peraltro che la forza con cui il *Geist* impone di assentire a tale duplice miracolo è superiore a qualsiasi inferenza, legandosi all'evidenza immediata del *fatto* dell'azione morale, negare il quale significa sostenere che tutte le opere dello spirito, dall'arte alle scienze alla filosofia, sono prodotte «ciecamente e per costrizione» dal nesso di cause ed effetti, e identificare la libertà con il «principio materialistico del meccanismo, un'attività in sé originaria, indeterminata, un'attuosità o agilità».¹¹⁸ L'idea dell'impossibilità di contestare tale principio sul piano filosofico sarà condivisa da Fichte; lo scarto tra i due autori emerge però subito dopo, allorché Jacobi afferma che una *scienza* della libertà e dello spirito è assolutamente impossibile, per limiti di natura teorica.

Il campo della libertà è il campo del non-sapere [*Unwissenheit*]. E aggiungo: un non-sapere insuperabile per l'uomo. [...] Se la fede nella libertà si fondasse su

¹¹⁶ Ivi, p. 234.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ Ivi, p. 236. All'intelletto, per converso, spetta soltanto una contemplazione passiva [*Zusehen*].

quel non-sapere che la ragione, producendo la scienza, è chiamata a rimuovere, la ragione sarebbe buona per l'uomo solo finché essa restasse nell'infanzia e *si combinasse con false credenze e illusioni*; crescendo, elevandosi a perfezione, si svilupperebbe da lei nient'altro che morte. Questa morte avrebbe nome "scienza" e "verità", che indicherebbero la vittoria su tutto ciò che nobilita il cuore e lo rende felice.¹¹⁹

Con ciò Jacobi rimuove il fraintendimento per cui la *Glaubensphilosophie* è stata assimilata ad un irrazionalismo ostile all'intelletto logico e filosofico: suo unico intento è salvaguardare la sfera morale tramite una separazione di ambiti, tra *Glaube* o *Vernunft* da un lato, e *Verstand* dall'altro.

3. Fichte lettore di Kant

Si è già notata l'insufficienza, dal punto di vista di Fichte, delle proposte di Crusius e Jacobi, che non risolvono ma rimuovono forzatamente il problema della concepibilità, su un piano scientifico-razionale, di una *Wechselwirkung* positiva tra natura e libertà morale, posta la completa eterogeneità tra i sistemi di leggi che le regolano. Notiamo incidentalmente che questo problema coincide con l'esigenza, fondamentale per tutta la filosofia dell'epoca, di una definizione della natura umana con riferimento alle due dimensioni di cui consta. Come essere sensibile, l'uomo è teoreticamente vincolato ad una conoscenza che passa per l'intuizione empirica e, dal punto di vista pratico, è condizionato da istinti ed impulsi sensibili; in quanto essere razionale egli è invece cittadino di un mondo soprasensibile, governato da una legge peculiare che, in virtù della propria sintesi con la *Sinnlichkeit* dell'individuo concreto, si manifesta sotto forma di comando incondizionato [*Gebot, Sollen*] e determina un'approssimazione asintotica ad un ideale di perfezione morale.¹²⁰

Si mostrano adesso le motivazioni che hanno spinto il nostro autore ad individuare nella *Vernunftkritik*, se non ancora una soluzione soddisfacente a questo problema, almeno la chiave e gli strumenti metodologici per raggiungerla. Senza entrare nel dettaglio della prima ricezione fichtiana di Kant, uno dei motivi più classici della

¹¹⁹ Ivi, p. 237.

¹²⁰ Cf. *VCO*, p. 52 sgg. Anche il sentimento religioso viene qui dedotto in qualità di *Merkmal* necessariamente inerente alla duplice natura o «cittadinanza» dell'essere umano.

Fichte-Forschung, ci serviamo della tripartizione proposta da Thomas-Fogiel per guadagnare una visione generale della questione.¹²¹ Ad una prima fase in cui Fichte tenta di rendere i lavori di Kant più accessibili, «popolari» e fecondi sul piano pratico, segue il tentativo di applicare il criticismo a temi e settori particolari, non ancora esplorati da Kant; infine, per influenza della *Elementarphilosophie* reinholdiana e dello scetticismo «metacritico» di G.E. Schulze e S. Maimon, Fichte matura l'esigenza di risalire oltre Kant, esplicitando con inedita precisione i principi su cui si fonda il pensiero trascendentale.¹²² Questo schema dev'essere però integrato con quanto abbiamo detto in precedenza circa l'originaria ispirazione pratico-morale del progetto filosofico di Fichte, in opposizione alla ragione dogmatico-razionalista. Ciò viene particolarmente in luce nelle recensioni ai testi di *Creuzer* e *Gebhard*, mentre i primi commentari fichtiani a Kant, benché poco originali e, anzi, pedissequamente esplicativi, mostrano *in nuce* il legame tra il problema morale di partenza e il progetto di fondare l'esperienza pratico-teoretica attraverso una teoria trascendentale delle facoltà.

3.1. Dalla separazione di fenomeni e noumeni al problema dell'unità della ragione teoretica e pratica

Come ben illustrato da M. Ivaldo,¹²³ le tre *Critiche* costituiscono per Fichte altrettanti gradi di un processo ascendente, alla luce della questione filosofica per lui centrale. (1) La *KrV*, in particolare nella sezione relativa alla terza antinomia cosmologica e nel capitolo sulla divisione tra fenomeni e noumeni (presupposto necessario per la soluzione di quella), ha il merito di mostrare, proprio attraverso tale

¹²¹ I. THOMAS-FOGIEL, cit., cap. III.

¹²² I testi fichtiani afferenti alle tre fasi sono naturalmente, nell'ordine: 1) i commenti a Kant che saranno analizzati al punto 3.3. 2) il *VCO*, il *BFR*, la *ZDF* e il più tardo scritto sull'origine del linguaggio (1795, in *GA*, I, 3, pp. 97-127), in cui la filosofia trascendentale è impiegata come un *metodo* per la soluzione di specifiche questioni teologiche, politiche o di altro genere – un metodo consistente, in sintesi, nel ricavare la risposta cercata da un'analisi della natura a priori dell'ente razionale-sensibile, ossia della ragione umana (tale procedimento è *Deduktion* in senso lato). Così, ad es., nel *BFR* si cerca di stabilire la liceità o meno del rovesciamento rivoluzionario, da parte di un popolo, della costituzione politica attualmente vigente, esaminando se l'idea di un assetto statale immutabile confligga o risulti compatibile con la destinazione dell'uomo stabilita a priori dalla legge morale pura (pp. 240-241). 3) la *GWL* con la sostanziosa mole di appunti preparatori, *EM* e *PP*.

¹²³ Op. cit. Ivaldo si sofferma inoltre sulla peculiare natura della modalità che caratterizza il comandamento morale: il *Sollen* esprime una necessità specificamente diversa dalla *Notwendigkeit* o dallo *Zwang* infallibile della legalità fisica poiché sottintende, accanto alla validità *incondizionata* della prescrizione, la possibilità per il destinatario di *trasgredire* la prescrizione medesima.

divisione, la compossibilità logica delle due *Gesetzgebungen*, fisico-efficiente e teleologico-morale. Separando gli ambiti di validità di queste leggi, Kant rimuove in un primo passaggio le difficoltà che giustificavano l'antitesi, sviluppata nelle prime due sezioni del paragrafo 1., tra libertà e razionalismo. Finora egli non va però oltre Crusius o Jacobi, che pure hanno compreso la necessità di una separazione: è condivisibile l'opinione di G. Duso, secondo cui la lettura della *KrV* non avrebbe scalfito, ma rafforzato la convinzione del giovane Fichte circa un'incompatibilità tra speculazione intellettuale e sentimento morale o fede del cuore, ed avrebbe quindi confermato l'idea di una *scissione* struttura-le alla natura umana, un conflitto tra i risultati del ragionamento intellettuale e del sentire immediato. Occorre perciò, con un passo ulteriore, rendere conto per via argomentativo-razionale di come un'azione libera possa concretamente aver luogo nel mondo empirico, o come il noumeno possa fungere da sostrato per il fenomeno sensibile. La filosofia fichtiana è appunto chiamata a risolvere questo problema, su cui Jacobi aveva imposto la sospensione del giudizio. (2) La *KpV* rappresenta un secondo passaggio cruciale: Kant intende mostrare che esiste una ragion *pura* pratica – cioè che la sola ragione, astrazion fatta da qualsiasi apporto della facoltà appetitiva sensibile, fornisce un sistema di regole per l'agire morale – ed esporre tale sistema. La sfera morale, unitamente ai tre postulati della *Moraltheologie* già presentati nella *KrV*, non è fondata sulla fede sentimentale in una rivelazione miracolosa, data come *Factum* e inaccessibile al pensiero concettuale, ma discende dalla natura della ragione e presenta un'articolazione, una struttura complessa, che la ragione stessa deve esplicitare. La *KpV* è quindi una compiuta esposizione scientifica del *mundus noumenon*. Pur preceduta nel tempo dalla lettura della *KrV*,¹²⁴ è solo la scoperta della seconda *Critica* a dischiudere a Fichte l'orizzonte di un «nuovo mondo», mostrando l'attuabilità di una «rivoluzione» che trasformi la filosofia in una *scienza* della libertà o *Selbstbestimmung* incondizionata. La fede in quest'ultima, giustamente posta da Jacobi a fondamento di ogni discorso morale e giuridico, riceve così una legittimazione sul piano epistemologico e diviene, ora soltanto, veramente *razionale*,

¹²⁴ Verosimilmente la prima *Critica* è il tema delle lezioni private su Kant richieste a Fichte da un anonimo studente, evento che segna il primo incontro del nostro filosofo col pensiero critico. L'unica testimonianza in proposito si trova nella bozza per una lettera a D. v. Militz dell'agosto 1790 (GA III, 1, nr. 61. a., pp. 165-166); un'ulteriore sollecitazione a confrontarsi con Kant viene da C.G. Schocher (v. lettera seguente a M.J. Rahn, ivi, p. 166).

cioè dotata di una garanzia *dimostrativa*, in opposizione ai «sillogismi» scolastici che imponevano di negarla.¹²⁵ (3) Il problema centrale, la comprensione dell'interazione tra le due legislazioni nell'essere umano, non è tuttavia risolto. L'introduzione alla *KU*, per Fichte il testo più arduo e significativo dell'intera produzione kantiana, pone esplicitamente la questione, che tuttavia non appare risolta con sufficiente chiarezza in un'opera che si propone anzitutto di integrare la *Vernunftkritik* con l'analisi trascendentale di alcune funzioni della ragione precedentemente tralasciate – il giudizio estetico e la considerazione finalistica della natura.

Le recensioni di Fichte ai lavori di L. Creuzer e F.H. Gebhard (pur liquidati come «in sé non importanti»¹²⁶) contribuiscono a chiarire i termini del problema dell'unità della ragione teoretica e pratica. Il tema centrale della prima recensione è la distinzione, introdotta da Reinhold nel secondo volume dei suoi *Briefe über die Kantische Philosophie*, tra l'assoluta attività spontanea [*Selbstthätigkeit*] con cui la ragione dà a se stessa la legge morale in perfetta autonomia, e l'attività tramite cui il soggetto si determina ad agire conformemente alla legge o meno: il concreto atto deliberativo mostrerebbe che il *Wille* è una facoltà intermedia tra la ragione, autonoma nel porre la legge ma non libera, e gli impulsi o istinti sensibili, altrettanto necessariamente determinati. La libertà, da realizzare nella scelta tra rispetto o violazione della legge, sarebbe quindi prerogativa della volontà. Pur respingendo con successo l'obiezione di K.H. Heydenreich, secondo cui tale concetto di libertà implica una deroga al principio di non contraddizione,¹²⁷ Reinhold non ha

¹²⁵ I testi di riferimento sono già stati menzionati. Si tratta del frammento indirizzato a F.A. Weißhuhn (ivi, nr. 63., pp. 167-168), in cui Fichte cita inoltre lo scritto *Ueber eine Entdeckung* come utile integrazione per chiarire le asperità terminologiche di *KrV* (osservazioni critiche sullo stile espositivo di Kant si trovano anche in altre lettere a Weißhuhn: ivi, nr. 65., p. 175, e nr. 69., pp. 188-189), e della bozza per una lettera a H.N. Achelis, ivi, nr. 70. a., p. 193.

¹²⁶ Lettera del 25/5/1793 a C.G. Schütz, ivi, nr. 147., p. 410. Le opere recensite sono, rispettivamente, le *Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens* (1793) e *Uiber die sittliche Güte aus uninteressiertem Wohlwollen* (1792); le due recensioni appaiono sulla *Allgemeine Literatur-Zeitung* il 30 e 31 ottobre 1793.

¹²⁷ Nel secondo volume delle *Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion* sono in particolare le osservazioni XII. e XIII. (ed. orig. Weygand, Leipzig 1791, pp. 49-69) a riassumere la gran parte delle questioni intorno all'ammissibilità razionale della libertà, a cui abbiamo già accennato parlando del problema da cui ha origine la filosofia fichtiana. In particolare, la questione appena sollevata è a p. 64: «l'essere moralmente libero è, secondo [il vero concetto della libertà morale], capace da se stesso di azioni opposte in modo contraddittorio: può agire moralmente bene o male senza dover fare [müssen] l'uno o l'altro». Questo testo conferma quindi che, lungi dal caratterizzare in modo peculiare l'itinerario di Fichte, tali questioni sono diffuse nel panorama filosofico della prima *Aetas Kantiana*. Heydenreich riconosce anzitutto che la facoltà appetitiva umana non può essere determinata esclusivamente da rappresentazioni esterne e inclinazioni irrazionali, pena la rimozione dell'attività spontanea che rende possibile la libertà morale. Come Jacobi, egli ritiene che la coscienza di quest'ultima sia originaria e anteriore a qualsiasi speculazione, ma anticipa già Fichte quando assegna alla filosofia il compito di

dimostrato, a giudizio di Fichte, la necessità di concepire l'autodeterminazione come un *Grundvermögen*, e si è limitato ad osservarne il fenomeno. Occorre infatti distinguere il *Bestimmen* come azione libera dell'Io intelligibile dal *Bestimmtsein* in quanto stato dell'Io empirico; nel primo soltanto risiede l'attività assoluta della ragion pura pratica, che si manifesta come *Gesetz* e *Sollen* allorché interagisce con la sensibilità. Costituendo l'essenza originaria e pre-empirica della volontà, questa *Selbstthätigkeit* non può mostrarsi alla coscienza, ma deve essere postulata mediante un atto di fede. Ciò che soltanto appare è il suo fenomeno, la *decisione*, risultante dall'interazione tra l'autodeterminazione volontaria e il complesso delle inclinazioni sensibili. Nel momento attivo della *Selbstbestimmung* si trova l'elemento *soprasensibile* della volontà, di cui appare fenomenicamente solo l'esser-determinato.¹²⁸

Per eliminare ogni deriva determinista o fatalista è necessario ricorrere allo «spirito» del criticismo, che nel risultato concorda con la posizione di Crusius,¹²⁹ pur divergendo nel procedimento (la distinzione tra fenomeno e noumeno): l'applicazione del principio di ragione non funziona nel caso della *Selbstbestimmung* perché questa «è un'azione unica, semplice e completamente isolata; il determinare stesso è al contempo l'esser determinato, e il determinante il determinato». Nel ripresentare in sede conclusiva il problema di fondo, ovvero cogliere il fondamento dell'«armonia prestabilita» tra il *Bestimmtsein* della causalità naturale e il *Bestimmen* libero, Fichte osserva che il fondamento cercato non può trovarsi in alcuno dei

mettere in luce il carattere non illusorio di tale *Freiheitsgefühl*, o dimostrando l'esistenza della libertà o, se ciò si rivela impossibile, facendo vedere che il concetto di essa, in sé non contraddittorio, è necessario per la ragione umana. Questa argomentazione è resa opportuna dalla tentazione, per la ragione teoretica, di negare la libertà, sulla base del meccanismo naturale. Purtroppo Heydenreich nega che la libertà possa essere conosciuta e concepita, giacché la *Erklärung* implica per definizione un legame necessario tra fondamento e fondato e sfocia inevitabilmente nel determinismo (si ricordi la sentenza jacobiana «ogni via della dimostrazione riesce al fatalismo»). Se la libertà fosse conoscibile, dovrebbe essere intuita in spazio e tempo e concepita mediante le categorie, ma con ciò sarebbe ridotta ad un fenomeno naturale, inserito nel sistema della causalità efficiente. *Begreifen* e connessione meccanico-causale sono per noi tutt'uno, nessuna esperienza può presentarci un'azione libera come tale (ivi, p. 61). La facoltà della libertà spetta all'uomo in quanto *cosa in sé*; la conoscenza di essa non risiede in una sua contraddittoria «percezione», né viene inferita da un'antecedente coscienza del dovere, ma è un «dono» e un «mistero di natura» inesplicabile. In generale, ogni conoscenza relativa alla nostra natura spirituale poggia su una base di fattualità [*Facta im Bewußtsein*] che la riflessione non può trascendere. La via kantiana alla coscienza della libertà morale, mediata dalla comprensione del valore incondizionato del *Sittengesetz* (cf. *KpV*, A 52-53), è ammessa da Heydenreich come procedimento collaterale su cui si fonda un *Vernunftglaube* che integra il *Naturglaube* immediato, appena descritto.

¹²⁸ Già in questo contesto Fichte sottolinea un concetto fondamentale per la sua dottrina, cioè il carattere *negativo* della coscienza della libertà in quanto spontaneità pura. «La parvente sensazione dell'autodeterminarsi non è una sensazione, ma un'inferenza inavvertita a partire dalla *non-sensazione* della forza determinante». La coscienza della libertà, in altri termini, è in realtà coscienza dell'*assenza di costrizioni esteriori*.

¹²⁹ «Il principio di ragion sufficiente non può affatto applicarsi al *determinarsi* da se stessa (al *volere*) dell'assoluta attività spontanea», GA I, 2, p. 10.

termini che deve collegare, essendo esclusa un'influenza reciproca tra le due *Gesetzgebungen*, bensì in una «legge più alta» che le comprende insieme;¹³⁰ una legge inconoscibile, a giudizio di Kant, ma da postulare quale unico argine all'eliminazione della responsabilità morale e giuridica operata dal «fatalismo intelligibile» di K.C.E. Schmid.

Il carattere aporetico di questo scritto viene in parte superato nella *Rezension Gebhard*, dove Fichte, pur non risolvendo il problema, tenta di indicare una possibile via di soluzione. Più delle annotazioni sul testo recensito, interessa in questa sede il fatto che Fichte si interroghi sulla possibilità di dedurre il «sentimento dell'assolutamente giusto» da una ragion pura pratica, e sul procedimento da seguire. Notiamo anzitutto che l'esistenza della ragion pratica quale facoltà che produce tale sentimento non può assumersi come un fatto [*Thatsache*], né dedursi dal medesimo sentimento del *Sollen*, né infine argomentarsi in base al fatto che, in un sistema che la negasse, risulterebbe inammissibile una volontà libera: Fichte concorda con Hommel, per quanto si è visto finora, nel ritenere che la distruzione della libertà entro un sistema determinista non porti con sé alcuna carenza *teoretica*, alcuna contraddizione nella logica interna al sistema.

La vera moralità sarebbe certamente annientata e noi saremmo nuovamente legati alla catena della necessità naturale, ma i fatti della nostra coscienza sarebbero spiegati in modo soddisfacente e con suprema coerenza, tutti i motivi di incomprendibilità del sistema kantiano rimossi, e quella moralità una dimostrabile illusione. Per conciliare quell'impulso verso l'assolutamente giusto con il resto della natura e rimuovere il frequente contrasto di esso con l'impulso altrettanto naturale alla felicità, saremmo portati ad ipotizzare che quel primo impulso fosse un accorgimento della natura per produrre attraverso noi, senza nostra conoscenza, una felicità a noi ignota, e che il retto agire, se non nel nostro intendimento [...], pure in un qualche senso fosse un mezzo ultimo verso il supremo fine definitivo della natura: la felicità.¹³¹

Si è già visto che un simile eudemonismo o edonismo è in effetti l'unica morale ammissibile nell'ambito del materialismo francese. In base a questa dottrina, prosegue Fichte, il sentimento morale sorge indubbiamente dalla ragione in quanto

¹³⁰ Ivi, p. 11: «Non nel modo in cui una “cosa in sé” indipendente dalla legge della causalità naturale possa determinare se stessa, e neppure nel fatto che un fenomeno nel mondo sensibile debba necessariamente avere il suo fondamento in un fenomeno precedente, sta l'incomprendibile, ma nel modo in cui entrambi gli oggetti, del tutto indipendenti l'uno dall'altro, possano concordare».

¹³¹ GA I, 2, p. 27.

«facoltà di leggi originarie», ma non, come per Kant, dall'autonomia della ragion pura pratica, bensì dalla facoltà teoretica, ed è generato con necessità dal «meccanismo del nostro spirito».

Se dunque la negazione di un'assoluta autodeterminazione della volontà non è in sé contraddittoria, né contrasta coi fatti della coscienza, non basta asserire la praticità della ragion pura come un fatto, ma occorre *dimostrarla*, cioè mostrare che le strutture trascendentali o condizioni di possibilità della coscienza teoretica (in primo luogo lo stesso *Io penso*) sono concepibili solo grazie ad essa. Tale dimostrazione, in grado di costituire il «fondamento dell'*intero* sapere filosofico», consentirebbe di risalire oltre la fattualità da cui Fichte ritiene ancora affetto il criticismo kantiano, e colmare le lacune nell'esplicitazione dei principi del pensiero trascendentale.

L'uomo è dato alla coscienza come unità (come io); questo fatto può spiegarsi solo sul presupposto di qualcosa di assolutamente incondizionato in lui, perciò si deve ammettere un principio assolutamente incondizionato nell'uomo. Ma tale incondizionato è una ragione pratica: solo a questo punto quel sentimento etico, dato certamente in un fatto, potrebbe essere ammesso come effetto di questa dimostrata ragion pratica.¹³²

Per quanto concise e generiche, queste righe contengono un'indicazione metodologica di indubbia rilevanza, poiché alludono all'unificazione tra elementi pratico-morali e teoretici (più esattamente *bewusstseinstheoretisch*) che fungerà da motivo conduttore per tutta la *WL* jenese. Si tratterà di garantire l'unità della coscienza individuando in un'*unica* attività assoluta la base comune per la legge morale incondizionata e per le forme che regolano la dimensione conoscitiva della *Erfahrung*; tale operazione risulterà compiuta solo quando si saranno rilevate, nella forma di una concatenazione deduttiva, le specifiche determinazioni a cui l'attività originaria deve andare incontro per dare luogo alle singole funzioni della coscienza effettuale. Inoltre, l'impostazione trascendentale del lavoro farà sì che, sul versante teoretico, la deduzione riguardi al tempo stesso ed *inseparabilmente* le funzioni cognitive dell'ente razionale finito e le strutture basilari della realtà oggettuale, in quanto data o manifestantesi ad una soggettività così strutturata. La compresenza dei due versanti, soggettivo e oggettivo, nel medesimo processo, sarà dovuta alla

¹³² Ivi, p. 28.

coimplicazione tra coscienza e mondo, insita nella definizione stessa del *Bewußtsein*.¹³³

Sapere teoretico ed agire morale saranno quindi dedotti geneticamente come applicazioni differenti, ma coimplicantisi, del medesimo principio, o come lati complementari di un identico processo dimostrativo. Emerge qui il senso costitutivo del primato della ragion pratica: la stessa legge morale sarà annoverata tra le *Möglichkeitsbedingungen* dell'autocoscienza, cioè dell'identità dell'io agente e conoscente. In termini più specifici, aspetti propriamente pratico-morali quali l'autodeterminazione, la deliberazione e la progettazione di un concetto di scopo [*Zweckbegriff*] saranno dimostrati come componenti necessarie per il nostro accesso cognitivo a determinati ambiti della realtà oggettuale.

3.2. Un primo tentativo di dimostrare la praticità della ragion pura: *VCO*, §2 (1793)

Alla luce del programma di ricerca che inizia a delinearsi con la *Rezension Gebhard* si comprende l'insufficienza del percorso dimostrativo presentato nel paragrafo del *VCO*₂, di poco precedente, intitolato *Teoria della volontà, come preparazione ad una deduzione della religione in generale*.¹³⁴ Sono evidenti in questo testo le influenze di Kant e Reinhold: dal primo Fichte attinge la strategia argomentativa generale, consistente nel rintracciare nella coscienza empirica, al livello della facoltà appetitiva, una rappresentazione che non dipenda in nulla dalla sensibilità, ma solo dalla forma della facoltà medesima, e risulti perciò «puramente spirituale» e universalmente valida; dal secondo ricava lo strumento della dimostrazione, cioè la teoria degli impulsi, centrale ancora nei corsi sulla *WL* 1796-1799.

Dopo aver definito il *Wollen* come l'atto tramite cui il soggetto si autodetermina a produrre una certa rappresentazione con la coscienza della propria attività, Fichte

¹³³ Che la filosofia trascendentale, in quanto *epistemologia* in senso stretto (etimologicamente: *Wissenschaftslehre*), realizzi una sintesi tra *Erkenntnistheorie* ed ontologia esplicitandone la mutua implicazione, è stato a suo tempo argomentato nei lavori di M.J. SIEMEK, *Fichtes Wissenschaftslehre und die kantische Transzendentalphilosophie*, in K. HAMMACHER, *Der transzendente Gedanke*, Meiner, Hamburg 1981, pp. 524-531, e *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*, Meiner, 1984. Sulla distinzione tra gnoseologia e teoria trascendentale, legata alla configurazione di quest'ultima come un'*ontologia del sapere*, daremo ancora qualche cenno nel cap. III.

¹³⁴ GA I, 1, pp. 135-153. L'argomentazione che segue ripercorre puntualmente, benché in sintesi, il discorso fichtiano di queste pagine; non si riporteranno perciò i singoli riferimenti.

introduce l'impulso [*Trieb*] quale termine medio tra la passività della coscienza ricettivo-sensibile e la menzionata attività spontanea. Recuperando la teoria reinholdiana del *Begehrungsvermögen*,¹³⁵ egli afferma che un impulso diretto alla materia rappresentativa [*Stoff*] fornita da sensazioni interne o esterne, cioè al *piacevole*, non può generare l'idea dell'*assolutamente giusto*. Quest'ultima è la rappresentazione di un volere determinato unicamente da se stesso, dalla propria forma,¹³⁶ un volere che si rivela alla coscienza empirica tramite un sentimento di rispetto [*Achtung*] per la legge morale, punto di confluenza tra le dimensioni sensibile e razionale dell'uomo. Assunto come movente della volontà, tale sentimento dà origine ad un superiore «impulso puro» diretto alla *Achtung* verso la propria natura morale, e genera un *interesse etico* per la dignità dell'umanità nella propria persona. Il rispetto della legge morale, unitamente al sublime *Selbstgefühl* relativo alla superiorità del soggetto morale sulla natura, non può spiegarsi in riferimento alla sola dimensione sensibile dell'uomo (a cui per converso si limita un'indagine materialistica), e l'incondizionatezza della legge appare una «scintilla divina in noi», prova di una nostra «origine superiore».¹³⁷ L'interesse etico concorre alla determinazione degli atti volitivi: insieme agli impulsi sensibili con cui entra in conflitto, esso inclina la volontà senza determinarla, garantendole una possibilità di scelta.¹³⁸ L'origine dell'interesse etico non è quindi da ricercare in tali impulsi, ma nella legge della ragion pura. La condotta morale è determinata, nell'essere razionale

¹³⁵ Cf. K.L. REINHOLD, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Jena 1789, pp. 560-579. Fichte riprende poi la distinzione tra *oberes* e *niederer Begehrungsvermögen* per denotare, nell'ordine, la facoltà di volere con assoluta autoattività e quella che riferisce la volizione ad oggetti dati.

¹³⁶ Un «volere assolutamente perché si vuole». Per converso, una morale fondata sulla felicità come fine supremo, identificata a sua volta col massimo piacere dei sensi, si traduce in un'«arte del calcolo del godimento sensibile», inevitabilmente priva di universalità.

¹³⁷ A queste considerazioni fa eco un passo della predica *Ueber die Wahrheitsliebe* (1792) in cui Fichte precisa che la volontà umana è inclinata da due «impulsi fondamentali» spesso contrastanti. Ad un impulso sensibile, diretto alla conservazione del corpo e alla ricerca di sensazioni piacevoli, si oppone l'impulso morale che induce ad onorare la virtù per se stessa e a respingere il vizio (GA II, 2, pp. 153-154). L'amore per la verità *um ihrer selbst willen*, conducendo a riconoscere nella coscienza morale [*Gewissen*] il solo giudice in questioni etiche, si accompagna necessariamente alla virtù.

¹³⁸ Questa possibilità di scelta (*libertas arbitrii*), con cui Reinhold aveva identificato la libertà *tout court*, è in realtà fenomeno o manifestazione empirica della libertà in senso trascendentale, la *Selbstbestimmung*, definita come il carattere autofondato della legge morale (indipendente da principi teoretici), ovvero una «totale liberazione dalla costrizione della necessità naturale» (GA I, 1, p. 146). Riportiamo la definizione precisa: «la ragione dà a se stessa, indipendentemente da alcunché fuori di lei, con spontaneità assolutamente propria, una legge; questo è il solo concetto esatto della libertà trascendentale: questa legge ora comanda, proprio *perché è legge*, necessariamente ed incondizionatamente, e qui non ha luogo alcun arbitrio, alcuna scelta tra diverse determinazioni per opera di questa legge, poiché essa determina solo in *un modo*» (ivi, p. 147). Mentre la libertà trascendentale è «carattere esclusivo della ragione in quanto pratica», l'arbitrio discende dalla relazione tra una ragion pura pratica e la limitatezza delle nature empirico-sensibili. Il determinismo, annientando tale essenza pura della libertà, può ancora ammettere la sua implicazione empirica (l'arbitrio), ma solo a condizione di farne un'illusione del soggetto deliberante.

finito, dall'interazione tra l'impulso puro-razionale e gli impulsi sensibili, subordinati ad un unico *Glückseligkeitstrieb*. In conseguenza del primato dell'impulso puro, le esigenze della felicità devono essere sacrificate al dovere e possono soddisfarsi solo allorché la legge morale non lo vieti; esse rientrano perciò nel campo del lecito [*gesetzmäßig*] o del moralmente possibile. In questo contesto Fichte reintroduce i concetti kantiani di *dignità* di essere felici e *beatitudine* (l'idea irraggiungibile, ma incessante-mente avvicicabile, di un'«infinita felicità con infinito diritto e dignità» di essa) a titolo di nozioni che, come il *lecito*, risultano estranee alla filosofia della natura ed inesplicabili per una “morale” materialista, intesa come parte della «fisica».

Fichte individua qui un nuovo limite delle analisi dogmatico-deterministe che riducono lo spirituale ad un meccanismo o, peggio, al meccanismo materiale. Si tratta dell'incapacità *teoretica* di spiegare certi fatti di coscienza: i termini *dürfen* e *sollen* esprimono infatti una modalità del tutto estranea alla natura sensibile e alla filosofia teoretica che tematizza la natura stessa. «La filosofia della natura conosce solo un *essere o non essere in grado* [*können, nichtkönnen*], non però un *esser lecito* [*dürfen*]». ¹³⁹ Ancor più esplicitamente, nel *BFR* si nota che il *Sollen*, implicando per il soggetto la possibilità di essere o agire diversamente, esclude una totale determinazione e comporta, per l'agente morale, un'indipendenza dalla necessità naturale, dunque la libertà intesa trascendentalmente come *Selbstbestimmung*. In definitiva, la legge riferita al *Sollen* non può ricavarsi dalla storia o da dati empirici, ma solo dalla «*pura, originaria forma*» del nostro Sé, ovvero dalla stessa ragion pura, conoscibile tramite astrazione da ogni contrassegno empirico. ¹⁴⁰

È peraltro evidente, alla luce della *Rezension Gebhard*, il limite di questa argomentazione: la presenza della legge morale in noi è ancora assunta come *Thatsache* capace di garantire un accesso alla pura forma dell'essere spirituale da cui essa, di nuovo, ha da essere ricavata per via deduttiva. Tale fatto dev'essere dato alla coscienza in un'esperienza interiore che, lungi dal rivelare in che modo la legge si

¹³⁹ GA I, 1, pp. 149-150.

¹⁴⁰ *BFR*, pp. 216-218. Nello stesso luogo Fichte si scaglia contro gli «empiristi» che intendono ricavare i principi morali da esempi concreti ma non possono oltrepassare la limitatezza dell'esperienza e la variabilità dei casi individuali, e ribadisce che il *Sollen* e il *Dürfen* non possono attingersi dall'esperienza, fungendo al contrario essi stessi da criterio per giudicare i casi empirici, a loro subordinati.

inserisce entro l'originaria struttura a priori della ragione, costituisce un fenomeno particolare della legge stessa.¹⁴¹

3.3. Scienza della libertà e teoria trascendentale delle facoltà razionali. I primi commentari a Kant

Gli appunti fichtiani che accompagnano la lettura della logica trascendentale e dell'introduzione alla *KU*, redatti tra il settembre del 1790 e l'inizio del 1791,¹⁴² rappresentano un primo tentativo, neppure privo di inesattezze, di appropriarsi della concettualità e della terminologia kantiana, ed esporre la critica della ragione con un linguaggio più accessibile. La rilevanza di questi testi per il nostro lavoro risiede nella tematizzazione, in essi operata, di aspetti propriamente afferenti alla teoria trascendentale delle facoltà, che saranno poi uniti, nel sistema della *WL*, ai già menzionati motivi pratici e morali nei termini di una fondazione dei primi per opera dei secondi.

Significativamente, già nel primo di questi scritti Fichte concentra l'attenzione sul punto centrale a partire dal quale svilupperà i principi della *GWL*: la deduzione trascendentale e, all'interno di questa, il ruolo e la natura dell'appercezione trascendentale *Ich denke*.¹⁴³ È rilevante la sottolineatura del carattere attivo del *Verstand*, la cui funzione consiste nell'ordinare e connettere sinteticamente, sotto principi di identità afferenti ad una superiore unità qualitativa, il molteplice intuitivo dato per affezione (limitatamente a questa attività inconscia l'intelletto è identificato

¹⁴¹ L'osservazione interiore o psicologico-empirica alla base della *Erfahrungsseelenkunde* viene collocata in *BFR*, p. 223, su un piano inferiore alla legge morale pura, legato al reperimento dei mezzi idonei al raggiungimento di fini pur sempre razionali: «Scegli te stesso come il tuo compagno più fido, séguiti nei più segreti recessi del tuo cuore, e fa' venir fuori tutti i tuoi segreti, *impara a conoscere te stesso*»: questo è il primo principio di questa psicologia. Le regole che tu ricaverai da questa introspezione [*Selbstbeobachtung*] sulla tendenza dei *tuo* impulsi e inclinazioni, sulla forma del *tuo* Io [*Selbst*] sensibile, valgono (puoi tenerlo per certo) per chiunque presenta un aspetto umano [...]. Orbene, secondo le regole di questa psicologia empirica, le quali mercé un'osservazione saggia e costantemente proseguita possono avvicinarsi al grado delle leggi vere e proprie, sono da esaminare i mezzi scelti in una costituzione politica pel conseguimento del suo fine ultimo». Le regole desunte da tale osservazione empirica potranno godere, com'è evidente, di un'universalità soltanto comparativa e mai di una validità assoluta. Rousseau è presentato in questo contesto come colui che ha «misurato» l'animo umano secondo tale procedimento.

¹⁴² *Der Transcendentalen ElementarLehre Zweiter Teil*, in GA II, 1, pp. 293-318, e *Versuch eines erklärenden Auszugs aus Kants Kritik der Urteilskraft*, ivi, pp. 319-373. Per l'esattezza, lo *Auszug* ripercorre l'opera kantiana fino al §16 dell'analitica del bello, mantenendo la divisione e la titolatura dei paragrafi.

¹⁴³ L'importanza di questi brevi appunti è confermata dalla pertinente opinione di alcuni studiosi, secondo cui l'idea complessiva della *WL*, con particolare riguardo per la parte teoretica, sarebbe stata elaborata da Fichte nei termini di uno sviluppo della logica trascendentale kantiana.

con l'immaginazione).¹⁴⁴ In quanto struttura trascendentale dell'autocoscienza, l'*Ich denke* è un «atto della spontaneità», espressione di un «fare» esente da ricettività alcuna, ed è condizione di ogni sintesi [*Verbindung*]. Tale appercezione è ancora *Zueignung*, in virtù di cui una rappresentazione è consaputa come appartenente al soggetto. L'autocoscienza effettuale ha luogo concomitantemente, *tramite* questa operazione unificante, e l'io è caratterizzato dalla contemporaneità tra l'attività e il *sapere* che il soggetto ha di sé in quanto agente. Sebbene anche Kant presenti l'appercezione trascendentale come atto, questa designazione assume in Fichte fin dall'inizio una valenza particolare, alla luce dei problemi a partire dai quali egli si avvicina al criticismo: è lecito vedere in essa una cosciente opposizione all'idea di un soggetto essenzialmente passivo, caratteristica delle gnoseologie deterministico-materialiste o sensiste indicate al punto 1.1. Notiamo comunque che, come per Kant, l'unità trascendentale dell'appercezione è ciò che costituisce il riferimento di rappresentazioni soggettive ad oggetti: non un'autocoscienza effettiva, dunque, ma una componente della coscienza oggettuale, una condizione dell'oggettività del sapere d'esperienza. In virtù di questo carattere esclusivamente funzionale essa sarà detta *oggettiva*, in opposizione all'unità empirica dell'autocoscienza – una determinazione del senso interno localizzata nel tempo e vincolata ad un molteplice dato per affezione (cf. Cap. IV).

La consapevolezza fichtiana della specificità metodologica del criticismo emerge, già in queste note sulla *Transzendente Logik*, dalla separazione tra la deduzione trascendentale delle categorie ed una loro deduzione *empirica*, vale a dire la ricerca delle «cause occasionali» per cui acquistiamo coscienza di questi concetti allorché ne facciamo uso. Mentre la prima attiene alla legittimità dell'uso (*Befugniß, quid iuris*), la seconda, già compiuta da Locke, è un'analisi puramente descrittiva e fattuale della struttura del sapere empirico (*quid facti*). La garanzia della validità oggettiva dei concetti puri è fondata sulla dimostrazione della possibilità dell'esperienza solo per loro tramite – un'esperienza fondata sull'appercezione

¹⁴⁴ Ivi, pp. 311-313. Le categorie come funzioni della sintesi sono dette *Einerleyheiten* o *formale Einheiten* (p. 304); a ciò fa eco un luogo del *BFR* in cui Fichte parla di *Einheitsbegriffe* e paragona fantasiosamente la loro opera di sintesi nella molteplicità di intuizioni all'ordine stabilito dal poeta in un insieme caotico di lettere (GA I, 1, p. 228). Infine, una prima distinzione tra intelletto e immaginazione interviene nel seguito degli appunti, sulla base del dettato kantiano: l'immaginazione resta legata all'intuizione (come tale *sensibile*) e dunque appartiene alla *Sinnlichkeit*, pur possedendo un carattere intellettuale in qualità di «esercizio della spontaneità» che produce gli schemi a priori.

trascendentale come suprema funzione unificante, di cui le categorie costituiscono le specifiche modalità operative.¹⁴⁵ Già questa indicazione definisce *in nuce* il metodo deduttivo della successiva *WL*, caratterizzato dalla fusione tra il momento genetico (*Ableitung*) e quello giuridico (*Deduktion*).¹⁴⁶

Nello *Erklärender Auszug* sulla terza *Critica* Fichte espone il problema fondamentale e presenta, nella parte conclusiva, la soluzione proposta da Kant. La distinzione tra i *Naturbegriffe* e il *Freiheitsbegriff*, su cui poggia la divisione della filosofia in teoretica e pratica, dipende dalla separazione tra causalità meccanico-efficiente e causalità libera, diretta da un concetto di fine precedentemente elaborato.¹⁴⁷ Le due classi di concetti risultano legislative a priori in due domini [*Gebiete*] eterogenei ma afferenti all'esperienza come ad un terreno [*Boden*] condiviso. Se gli effetti della libertà devono aver luogo nel mondo fenomenico e conformemente alle leggi di questo, è necessario un sostrato unificante, un termine medio tra intelletto e ragione che Kant ravvisa nel Giudizio, garante dell'unità della *Vernunft* in senso ampio. Anche il Giudizio deve avere una funzione legislativa; tuttavia, essendo preposto nel suo uso riflettente alla sussunzione di casi empirici sotto regole non date a priori, ovvero alla scoperta di leggi particolari della natura, contingenti rispetto alle condizioni di possibilità di un'esperienza in generale (appartenenti all'intelletto puro ed enumerate in *KrV*), dovrà disporre di una legalità *sui generis*, cioè di prescrizioni metodologiche sul procedimento da seguire per scoprire quelle leggi particolari e unificare così il molteplice di percezioni in un'esperienza.¹⁴⁸ La contingenza delle leggi giustifica la nostra «sorpresa» allorché constatiamo l'effettiva conformità dei fenomeni ad esse o, in altri termini, la *Zweckmäßigkeit* della natura in relazione all'idea di un'esperienza costituita come un tutto unitario, le cui regole specifiche sono a loro volta unificabili sotto principi superiori, benché non si possa determinare a priori fino a che punto proceda l'unificazione. Qui si presenta la soluzione kantiana al problema della concepibilità di una corrispondenza tra le due legislazioni, dovendosi escludere ogni effettiva

¹⁴⁵ Ivi, pp. 310-311.

¹⁴⁶ Un esplicito accostamento tra le due specie di «deduzione» si rileva incidentalmente, ad es., in *SL*, p. 34.

¹⁴⁷ Ivi, pp. 325-327 (corrispondente a *KU*, *Einleitung*, I.). Lo *Zweckbegriff* che orienta la causalità libera, definita il «soprasensibile nel soggetto», è un concetto di natura nel caso di un agire tecnico-pratico, finalizzato ad ottenere un certo effetto conformemente alla legalità naturale, e dunque praticamente *condizionato* o ipotetico, cioè volto a reperire i mezzi idonei al conseguimento del risultato atteso. È invece il concetto stesso di libertà, nel caso di azioni moralmente virtuose.

¹⁴⁸ Ivi, p. 336 (*KU*, *Einl.*, V.).

interazione o condizionamento reciproco:¹⁴⁹ la struttura *estetico-teleologica* del mondo fenomenico rende quest'ultimo suscettibile di essere concepito come terreno adeguato alla realizzazione di un fine determinato, lo *Endzweck* che dobbiamo assegnare alla natura e considerare come realizzabile nell'uomo, cioè un agire puramente morale, orientato in assoluta autonomia verso il concetto della libertà. In altri termini, l'idea di una *forma* finalistica della natura permette di intendere la stessa natura sensibile come uno scenario idoneo all'esplicazione della *Selbstbestimmung* morale sotto forma di azione o produzione empirica.¹⁵⁰ La *Urteilkraft*, in virtù di questo suo principio che media tra libertà morale e necessità naturale, è chiamata ad unificare il quadro trascendentale delle facoltà offerto dalle tre *Critiche*.¹⁵¹

Due elementi in questo testo appaiono particolarmente rilevanti in vista del successivo sviluppo della *WL*: la centralità del Giudizio, al quale vedremo attribuita, con la dottrina delle *Strebungskategorien* in *PP*, una determinata declinazione del valore costitutivo della sfera pratica in vista della configurazione a priori di una *conoscenza* d'esperienza, e la necessità di descrivere a priori il mondo fenomenico in modo tale da rivelarne l'idoneità al dispiegamento dell'azione morale (un'istanza che risulterà centrale in *WLn* e in *SL*). Troviamo perciò nello *Auszug* un'ulteriore esplicitazione del collegamento necessario tra il progetto di una scienza della libertà e un'analisi trascendentale delle funzioni della *Vernunft* in senso ampio.

4. *Eigne Meditationen* e *Practische Philosophie* (1793-1794): una dottrina della scienza *ante litteram*

Eliminato il fondamento del determinismo materialista attraverso la rivendicazione di una specifica autonomia della sfera morale rispetto alle leggi del mondo fenomenico, si tratta adesso di garantire dignità scientifica a questa tesi, non

¹⁴⁹ Ivi, p. 345 (*KU, Einl.*, IX.).

¹⁵⁰ Fichte definisce «estetica» (si potrebbe anche dire «formale») la finalità naturale in quanto non direttamente accompagnata dalla rappresentazione di un fine determinato. In effetti il menzionato *Endzweck* della natura (l'agire morale dell'uomo) non è intuito immediatamente nell'osservazione dell'unità del mondo empirico sotto leggi particolari, ma è aggiunto dalla ragion pura pratica. *Sublime* è un oggetto che procura nel soggetto la percezione del proprio fine morale, da raggiungere mediante la «legge della libertà» (ivi, pp. 342 e 348; cf. *KU, Einl.*, VII.).

¹⁵¹ Ivi, p. 346.

limitandosi a postulare la concordanza delle due *Gesetzgebungen* nella concreta azione morale come un fatto imperscrutabile, un dato di fede, un «mistero» o un «miracolo» (2.), ma spiegandola razionalmente per mezzo di un'articolata integrazione tra teoresi e prassi, di cui abbiamo sottolineato alcune anticipazioni (3.3.). La ricercata unità positiva della ragione teoretica e pratica può realizzarsi per Fichte solo all'insegna di una strutturale inclusione dell'agire nel conoscere, quale suo elemento intrinseco e costitutivo; una prima realizzazione del progetto si trova nella lunga raccolta di appunti *EM* e *PP*, in cui è lecito individuare un abbozzo del sistema della *GWL*, già suddiviso nelle due sezioni sul «sapere teoretico» e la «scienza del pratico».¹⁵² La generale strategia con cui Fichte intende risolvere il problema è già chiaramente impostata: si tratta di concepire l'interazione tra Io e Non-Io, configurati come coscienza e mondo (soggetto ed oggetto) all'interno e per opera di questa relazione, in senso *dinamico*, cioè nei termini di un incontro di forze o attività contrastanti.¹⁵³

Rileveremo all'interno di questi testi unicamente ciò che pertiene al presente studio, ovvero le indicazioni sulla metodologia del filosofare e le prime specifiche declinazioni di un primato costitutivo del pratico. Tra queste ultime, l'individuazione di un'unica *Selbstthätigkeit* alla base delle singole funzioni dell'Io reale, il concetto di *Streben* quale termine medio tra la finitezza della coscienza sotto il profilo teoretico-conoscitivo e l'incondizionatezza dell'agire pratico, ed una prima applicazione di esso nella dottrina delle *Strebungskategorien* del Giudizio, chiamate a fondare sul piano trascendentale determinate strutture del mondo d'esperienza e del corrispondente sapere-di-oggetti (in particolare le nozioni di movimento, finalità e organismo).

¹⁵² Pur di difficilissima lettura a causa della scarsa linearità del percorso argomentativo e degli insistenti tentativi di formalizzare il ragionamento con simboli logici non sempre perspicui, questi testi, redatti tra l'autunno 1793 e il gennaio 1794, possiedono un notevole valore documentario poiché, in virtù dell'abitudine di Fichte a «pensare con la penna in mano», offrono una «fotografia» del concreto processo di pensiero da cui la *WL* ha avuto origine. Per questo sono stati fatti oggetto di numerosi commenti critici, spesso peraltro tendenti a sopravvalutarne l'importanza. V. ad es., dopo la contestualizzazione introduttiva, il primo capitolo di J. STOLZENBERG, *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung*, Klett-Cotta, Stuttgart 1986, e soprattutto F. MOISO, *Natura e cultura nel primo Fichte*, Mursia, Milano 1979.

¹⁵³ Che la «vera linea di confine tra filosofia *teoretica* e *pratica*» debba essere individuata nell'attiva relazione tra Io e Non-Io, intesa come un *modificarsi* reciproco, è rimarcato in un passo di *PP*, p. 236.

4.1. Questioni di metodo

a) In apertura alle *EM* Fichte delinea le coordinate metodologiche della nuova filosofia o scienza dei fondamenti del sapere e del mondo d'esperienza. Dovendo presentare le «*regole fondamentali, universali*, che si presentano in *tutto ciò che accade nell'animo*» e unificando la molteplicità di funzioni cognitive ed appetitive della coscienza reale, essa procede per *riflessione* sulle fondamentali modalità operative dell'Io, e per *astrazione* di queste dalle loro applicazioni particolari. L'obiezione, avanzata da Enesidemo-Schulze, di un'indebita inferenza dalla necessità soggettiva del pensiero a quella di una realtà extra-coscienziale (cf. Cap. III) cade fuori bersaglio perché la scienza non tematizza inconcepibili *Dinge an sich* o oggetti «assoluti», svincolati dal loro presentarsi ad una coscienza, bensì l'attività stessa del rappresentare con le sue leggi immanenti. In quanto esposizione concettuale delle operazioni dello spirito essa è immune da attacchi dogmatico-realisti e possiede soltanto un criterio *interno* di verifica; l'intuizione intellettuale o «interiore», affine all'intuizione sensibile per il suo carattere immediato ma distinta da questa perché diretta sull'agire spontaneo del pensiero, e non su oggetti staticamente dati, è presentata fin da ora come l'organo della scienza, in grado di elevare a coscienza i principi trascendentali tramite particolari *esperimenti* predisposti dal filosofo.¹⁵⁴ L'itinerario speculativo, che sarà mantenuto nelle esposizioni jenesi del sistema, è quello prefigurato nella *Rezension Gebhard*: dall'unità dell'appercezione pura *Io penso*, già individuata nel commento alla logica trascendentale come fulcro della teoria kantiana, occorre risalire sinteticamente fino alla legge morale e alle forme più elevate di attività dell'Io, per poi discendere nuovamente al principio per via analitica. Le funzioni delle diverse facoltà (sensibilità, intelletto, Giudizio e ragione) sono inquadrare in un percorso deduttivo già connotabile come un'esposizione «storico-pragmatica» delle operazioni della coscienza. Il punto di vista della riflessione filosofica, volta ad enunciare le condizioni interne di possibilità di queste operazioni, è già consapevolmente distinto da quello dell'Io empirico che da esse ha origine.¹⁵⁵

¹⁵⁴ V. ad es. *EM*, pp. 24-25.

¹⁵⁵ Di una «serie storica», in più relativa ad un agire e dunque *pragmatica*, secondo l'espressione che Fichte attingerà più tardi dall'antropologia di E. Platner, parla F. MOISO nel commentario citato. Lo stesso autore

b) Ulteriori considerazioni metateoriche, rilevanti perché coerenti con le classiche *Einleitungen* del 1797 (cf. ancora Cap. III), esplicitano il compito fondamentale della filosofia in sede teoretica: dedurre, nel duplice senso del termine, la «convinzione» del soggetto razionale-sensibile circa l'esistenza e la struttura del mondo fenomenico prendendo le mosse dalla certezza relativa al proprio Io, l'unica non derivabile da principi ulteriori.¹⁵⁶ Alla luce del serrato confronto con la *Vorstellungstheorie* di Reinhold, nel cui contesto maturano le *EM*, è naturale che una prima formulazione del problema si riferisca all'esigenza di superare il carattere fattuale del *Satz des Bewußtseins* teorizzato dal filosofo viennese, peraltro idoneo a definire la struttura della coscienza qualora la si consideri come già data, precostituita rispetto ad una riflessione filosofica assimilata, nel metodo, all'osservazione empirica, *esterna* al proprio oggetto. Occorre quindi risalire ai fondamenti di ciò che Reinhold ha presupposto e semplicemente descritto.¹⁵⁷

Altre formulazioni del compito della ricerca sono più interne all'egologia fichtiana. Dopo aver presentato l'opposizione tra Io e Non-Io, dal punto di vista dell'Io stesso, come un contrasto dinamico tra *Selbstthätigkeit* e *Leiden*, Fichte si propone di ricostruire il processo mediante cui un'iniziale rimozione di attività spontanea dell'Io, cioè un'opposizione tra il *Wirken* dell'Io e il *Gegenwirken* da lui attribuito, in virtù dell'opposta direzione, ad un altro da sé, assume per l'Io la configurazione di

accenna inoltre alla citata separazione tra i due punti di vista in riferimento alla distinzione, interna alla *Darstellungskraft*, tra una spontaneità semplicemente *ordinante*, vincolata a dati e relativa alla coscienza empirica, e una più elevata spontaneità che *pone* i propri oggetti; così per Fichte «il carattere realistico della coscienza comune (il pensiero spontaneo solo in quanto *ordinante*) può essere affermato solo sulla base di un idealismo filosofico» (cit., pp. 137-138).

¹⁵⁶ Si deve escludere qualsiasi sovrapposizione del progetto alle *Meditationes* cartesiane. Rimarcheremo presto che l'impostazione trascendentale della ricerca di Fichte porta con sé una stratificazione di significati e funzioni in rapporto all'Io, tale da impedire un'assimilazione di questo al *cogito* – assimilazione per di più respinta esplicitamente da Fichte in un luogo famoso della *GWL*, p. 262. Dopo aver notato che il *cogito* non deve costituire un entimema privo della premessa maggiore, ma l'espressione di un «fatto immediato della coscienza», egli afferma che la notazione *sum cogitans* è un'aggiunta superflua al semplice *sum*, ed impone una considerazione dell'Io arbitrariamente limitata alla sola funzione del pensare. È tuttavia interessante ricordare che R. LAUTH ha individuato in Descartes un primato della volontà in vista del conoscere, rilevando un'inclusione di tale facoltà nel *cogito* e stabilendo perciò un'analogia con la dottrina fichtiana dei costitutivi pratici della coscienza. Questa tesi è sostenuta in *Descartes' Konzeption des Systems der Philosophie*, Frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998.

¹⁵⁷ A p. 49, riassumendo l'analisi fin qui svolta, Fichte sostiene di aver dedotto il principio di Reinhold: «Saremmo arrivati a questo punto. – Nella coscienza la rappresentazione viene distinta [*unterschieden*] da S[oggetto] ed O[oggetto] e riferita [*bezogen*] ad entrambi» (invero Fichte ha parlato fino a questo punto di Io e Non-Io, indicandoli con le lettere A e –A, mentre la rappresentazione è stata designata con C). Le classiche formulazioni del principio in Reinhold si trovano nel *Versuch*, cit., p. 200 (qui viene esplicitata la diretta derivazione del *Satz* dal concetto di *Vorstellung*), e nella *Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie*, in *Beyträge zur Berichtigung...*, Bd. I, §§I-VI; hg. F. Fabbianelli, Meiner, Hamburg 2003, pp.113-120. Si trova poi in questo luogo la definizione dei «concetti originari» di soggetto, oggetto, rappresentazione e facoltà rappresentativa, a partire dal principio in esame.

una *materia* determinata spaziotemporalmente e categorialmente; in altri termini, si tratta di spiegare il *trasferimento* di determinazioni originariamente insite nell'Io sul proprio opposto.¹⁵⁸ Oltre a rimarcare fin da ora l'importanza del concetto di *Übertragung*, notiamo incidentalmente che l'interpretazione dinamica del rapporto tra Io e Non-Io come gioco di forze spiega la preminenza che, ancora in *GWL* e *WLnM*, sarà attribuita alle categorie di relazione nell'economia del sistema.¹⁵⁹

c) Un ultimo aspetto metodologico di rilievo concerne il peculiare *status* modale del principio da cui comincia le mosse la deduzione dei fondamenti a priori dell'esperienza e delle scienze particolari. Non si tratta in effetti, come per Reinhold, di un'enunciazione assertoria, adeguata alla statica descrizione di un oggetto dato, ma di un postulato o «proposizione esortativa» [*Heischesatz*] che richiede di *intuire* se stessi come Io, anteriormente ad ogni ulteriore determinazione dell'egoità apportata dal pensiero e dall'intuizione empirica.¹⁶⁰ Per l'insistenza sulla natura pratica, costruttiva o *performativa* del principio, già indizio della specificità epistemologica della filosofia rispetto alle scienze d'esperienza, le *EM* appaiono più vicine agli scritti teoretici degli anni 1796-1799 che alla *GWL*, benché l'identità pura $A=A$ sia impiegata fin da ora per denotare l'essenza assoluta dell'Io. L'espressione dell'atto intuitivo originario in forma proposizionale («*nella coscienza l'Io viene*

¹⁵⁸ *EM*, p. 98. Il trasferimento di attività dall'Io assoluto al Non-Io spiega inoltre il passaggio dal primo all'Io finito o «intelligenza»: «L'essenza originaria dell'Io consiste nell'espone [Darstellen] se stesso. – Questa è *EigenMacht*. – Ora esso trasferisce questo espone su –A». Il trasferimento non è insito nell'essenza assoluta dell'Io, ma è necessario se deve aver luogo una sintesi, e dunque una *coscienza*; occorre perciò dimostrare questa necessità e illustrare la natura della *Übertragung*. In termini ancora differenti: «*In x* [cioè nella coscienza rappresentativa] *deve quindi pensarsi l'Io che si rappresenta il Non-Io*. Qui bisogna osservare: 1.) come l'Io rappresenta il Non-Io. 2.) come l'Io rappresenta in ciò se stesso. 3.) come questi due sono unificati in *x*» (p. 149). Ancora: «1.) La spontaneità è indipendente da –A. 2.) –A, realizzato ed effettuale, è considerato necessariamente come indipendente dalla spontaneità. 3.) entrambi devono concordare» (p. 162).

¹⁵⁹ Il nesso che lega l'interazione tra Io e Non-Io alle categorie di relazione emerge ad es. da un'annotazione a p. 159: «Io riferisco la ricettività dell'Io pensante a –A (il che è già realizzato nell'intuizione) [nota a margine: Questo pensiero ha luogo tramite le categorie di relazione]. La determinazione nella ricettività si riferisce al pensato –A. come l'effetto alla causa. –A. è perciò *effettuale*. “È già *realizzato* nell'intuizione” significa che è posto nello spazio e nel tempo, come occupante entrambi. Questa è una realtà matematica, non ancora un rapporto *dinamico* tra A e –A. Noi miriamo però a quest'ultimo, dunque la categoria di causalità è qui giustamente applicata». Il termine *Wirklichkeit* è poi ricondotto a *wirken*, in riferimento all'azione causale del Non-Io sull'Io. Sulla centralità delle categorie di relazione, e della causalità in particolare cf. F. MOISO, cit., pp. 65-67.

¹⁶⁰ Ivi, p. 27: «*Prima proposizione.* / “L'Io è intuitivo.” “Intuisce il tuo Io” “Tu sei cosciente del tuo Io” [...] Il principio si può dimostrare solo tramite intuizione». Il termine *Anschauung*, precisa Fichte, vale qui come sinonimo di *Bewußtsein*, salvo indicare il carattere originario e immediato di tale coscienza. Al *pensiero* è attribuita ogni specificazione ulteriore dell'attività originaria, in sé affatto semplice e pertanto non caratterizzabile in termini discorsivi o concettuali, fondati su relazioni, distinzioni e comparazioni. Il principio è già qui connotato, in una nota a margine, come *postulato* nell'accezione più tardi teorizzata da J.S. BECK nel terzo volume dello *Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant*, ossia nel celebre studio sullo *Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie zu beurtheilen ist*, Hartknoch, Riga 1796 (Sez. II, §1, p. 120 sgg.; v. anche pp. 168-169 e 197). In particolare, Beck parla di una pretesa o esigenza [*Anmuthung*] ed insiste sull'analogia, già fichtiana, con la costruzione a priori dello spazio da parte dei geometri.

*contrapposto al Non-Io») corrisponde al terzo principio della GWL; il risultato dell'opposizione, connotato in tale sede come limitazione o *Quantitabilität* dei due termini, è qui individuato nella *Vorstellung* che, come indicato nel *Satz* reinholdiano, rende possibile e definisce la coscienza. La proposizione manifesta il carattere articolato e complesso della postulata autocoscienza intuitiva dell'Io, che del resto coincide con la *Verwirklichung* dell'Io stesso in una coscienza. La filosofia dovrà quindi tematizzare, separandole artificialmente, le singole componenti o condizioni interne di possibilità del postulato iniziale «intuisci il tuo Io»: in particolare, l'assoluta attività spontanea, priva in sé di limiti o determinazioni, in cui risiede l'essenza astratta del mentale, e il necessario concorso, al fine di un'effettuale autointuizione dell'Io, della mediazione per opera di un Non-Io connotato come mondo, in base al principio per cui «*nulla può giungere a coscienza (essere intuito) se al contempo non viene intuito qualcosa di altro e diverso*». ¹⁶¹*

4.2. Nuclei teorici fondamentali

4.2.1. Egoità e coscienza

È appena emersa dalla complessità del postulato la basilare distinzione tra due accezioni del concetto di Io. Se l'intuizione determinata di un x implica al contempo l'intuizione di un $non-x$, l'Io stesso, in quanto intelligenza finita e determinata, è per essenza relativo, concepibile solo all'interno di una *Beziehung*. L'intuizione di se stesso è resa possibile dall'intuizione di un opposto, a sua volta condizionata dalla prima; autocoscienza e coscienza oggettuale sono due lati inseparabili di un medesimo atto. Il concetto universale dell'egoità finita, qui designata come «Io determinabile» o A_x , capace appunto di determinarsi in modi molteplici in corrispondenza con la varietà di rappresentazioni possibili, e dunque suscettibile di realizzarsi in una pluralità di Io individuali $A_{1...n}$, ¹⁶² dev'essere distinto dall'attività

¹⁶¹ *EM*, p. 29.

¹⁶² La varietà di rappresentazioni è data da una molteplicità interna al Non-Io, necessaria al fine di salvaguardare la libertà dell'immaginazione produttiva nella sintesi del materiale sensibile sotto leggi (ivi, p. 101; questo motivo sarà centrale in *WLnM*). La molteplicità delle *Empfindungen* è poi garantita dall'opposizione qualitativa tra le stesse, concepita dall'Io per «trasferimento» sul materiale sensibile dell'opposizione originaria tra l'Io stesso e il

autoprodotta e autodiretta [*Selbstthätigkeit*], ovvero un'agilità [*Agilität*] priva di forma, significativamente definita «forza illimitata», che ne costituisce la natura incondizionata (Io puro).¹⁶³ La parziale limitazione di tale attività (un'affezione [*Leiden*] la cui causa l'Io finito *trasferisce* sul Non-Io) dà luogo alla rappresentazione oggettuale [*Vorstellung*] e alla coscienza reale.¹⁶⁴ L'irriducibile specificità dell'Io, in quanto forza agente chiamata a determinare il proprio essere con assoluta spontaneità, rispetto al Non-Io, si manifesta nel suo esser-per-sé, ovvero nella posizione di se stesso come esistente nella coscienza tramite un'operazione (chiamata *Darstellung* o *Darsetzung* in opposizione alla *Vorstellung*: rappresentazione di un altro da sé) di cui esso è identicamente causa ed effetto.¹⁶⁵ In altri termini, come ancora ribadiremo, il *proprium* dell'Io consiste nell'identità tra esistere e sapersi-esistente, essere in sé e per sé:

A. è posto come realtà da se stesso, –A. è posto come realtà da A.
Selbstständigkeit. Abhängigkeit [...]. Io mi pongo esistente, dunque esisto: la
proposizione è identica. Pono me existentem, ergo existo; non cogito ergo sum.

Non-Io, ossia le categorie di realtà e negazione. La determinazione per contrasto con l'opposto (identità tra *determinatio* e *negatio*) è essenziale ad ogni sensazione (p. 107).

¹⁶³ Emerge qui nel modo più chiaro l'insufficienza del determinismo in vista di una teoria della coscienza, non potendosi concepire in base ad esso un'attività autogenerata, ma solo un agire meccanico. La polemica con il dogmatismo non è certamente un tema centrale in *EM* e *PP*; si registra però in una nota (ivi, pp. 236-237) un riferimento a Spinoza, come al più sistematico esponente di tale posizione. La determinatezza del Non-Io per l'Io non è concepita come un attivo ordinamento in base a leggi, ma come «costituzione del Non-Io in sé»; di conseguenza «non c'è alcun Io, ovvero c'è solo una sostanza». Negando il principio della filosofia trascendentale (*Io sono*), Spinoza non può essere confutato da quest'ultima tramite inferenze dal principio stesso. Egli si è limitato a considerare l'Io come intelligenza *teoretica*, dunque non come soggetto o sostanza prima, ma come funzione derivata, attributo di un'ulteriore sostrato. L'Io finito o intelligenza, nel complesso delle sue funzioni particolari, costituisce in effetti un sistema di modificazioni determinate dell'Io assoluto.

Moiso nota che la concezione fichtiana del rapporto tra Io e Non-Io come interazione di forze contrastanti permette di integrare nella parte teoretica del sistema una metafisica della natura corporea, facendo coincidere i principi della teoria trascendentale della conoscenza con quelli di una *Naturphilosophie* fortemente dinamicista, e unificando così la *KrV* coi *Metaphysische Anfangsgründe* (cit., pp. 75-77). Il carattere oppositivo-sintetico dell'azione [*Handlung*] in quanto unione di spontaneità e resistenza si oppone al concetto di «forza morta», unidirezionale e meccanica. Dalle riflessioni sulla natura della forza discende infine la dottrina fichtiana della *Einbildungskraft*, sede della congiunzione tra attività e passività dell'Io (ivi, pp. 118-121). Occorre peraltro tener distinti i piani trascendentale e *naturphilosophisch*: la nozione di forza riferita all'Io non va intesa in termini materiali, ma nel senso di un principio attivo di determinazione, una posizione di realtà di fronte alla coscienza.

¹⁶⁴ La *Beziehung* tra Io e Non-Io per mezzo della *Vorstellung* è definita, in accordo con Reinhold, tramite le categorie di sostanza e causa: la rappresentazione è *accidente* dell'Io ed *effetto* dell'azione di –A su A (GA II, 3, pp. 68-69). Sull'opposizione tra l'assoluta spontaneità dell'autointuizione dell'Io puro (non ancora effettuale) e la limitatezza del pensiero rappresentativo, Fichte torna a p. 153: «autonomia della spontaneità, *Selbstgesetzlichkeit*» o *Selbstgesetzmäßigkeit* spettano unicamente alla prima, qui detta «pensiero puro» o «mera spontaneità non limitata da alcuna sensazione», perciò indeterminata. Al contrario, l'attività dell'Io nel rappresentare oggetti consiste nel porre un Non-Io schematizzato in spazio e tempo, a partire dalla sensazione.

¹⁶⁵ La specificità dell'Io consiste dunque in un'assoluta attività, in virtù della quale esso è sostanza e «causa prima, indipendente» (GA II, 3, pp. 142-143). Su *Darstellung* e *Vorstellung* si veda ivi, pp. 89 sgg.; in particolare Fichte nota che «tutto ciò che giunge alla coscienza empirica è *Vorstellung*; la *Darstellung* non giunge mai nella coscienza empirica, ma *essa* soltanto la rende possibile».

[...] L'Io pone se stesso come esistente, ed esiste tramite questa posizione – è *selbstständig*.¹⁶⁶

Orbene, l'apprensione di sé come spontaneità agente nella *Darstellung* è un'intuizione intellettuale. Contrariamente al pensiero o al concetto determinato dell'Io stesso, mediato dall'opposizione a un Non-Io, essa coglie immediatamente l'agire spontaneo, ma proprio in virtù di tale immediatezza non può divenire da sola oggetto di coscienza. Il soggetto intuente, l'atto di intuire e l'intuito sono in essa identici; l'attività è tutto ciò che è presente. Costituendo la «coscienza pura», non determinabile o derivabile da altro se non a costo di un misconoscimento del suo carattere assoluto e originario, l'autoposizione intuitivo-intellettuale dell'Io è una necessaria componente interna di ogni effettivo atto di coscienza (come tale *vorstellend*, relativo ad oggetti) e dunque, benché realmente contenuta in esso, viene colta isolatamente solo dal pensiero astraente del filosofo che ne *dimostra* l'esistenza e la natura in quanto condizioni alle quali soltanto una coscienza in generale è concepibile.¹⁶⁷ L'attività determinata e circoscritta dell'Io-coscienza, cioè il trasferimento di realtà dall'Io puro al Non-Io (spontaneamente operato dall'immaginazione nella *Vorstellung*), è invece connotata come un ordinamento, una regolazione o sussunzione di un dato molteplice sentito [*Empfangenes*] sotto le forme dell'intuizione e del pensiero; già in questa sede Fichte connota la «forza» rappresentativa, responsabile della sintesi di A e –A nella *Vorstellung*, come *produktive Einbildungskraft*.¹⁶⁸

¹⁶⁶ GA II, 3, pp. 91-92.

¹⁶⁷ Ivi, p. 141: «Nel rappresentare, l'Io dovrebbe essere intuito? Poiché l'Io nel rappresentare è *attivo*, se dovesse essere intuito come tale l'intuizione in questione sarebbe *intellettuale*». Se tale *Io sono* risultasse da un'inferenza – prosegue Fichte – sarebbe declassato ad un fatto della coscienza empirica; eppure il filosofo deve in qualche modo dimostrarlo. Il nodo si scioglie per mezzo di una necessità condizionata, cioè del classico modello argomentativo “*soll (x) so muss (y)*”: se una coscienza effettuale o esser-per-sé (Io finito) deve aver luogo, allora l'intuizione intellettuale è necessaria. *Che* però un'intuizione intellettuale si verifichi, ovvero che si dia una coscienza reale, non si può dimostrare in alcun modo. Limitandosi alla prima proposizione, la dimostrazione filosofica mantiene la sua correttezza indipendentemente dal darsi o meno di un Io effettuale. Su ciò torneremo in seguito.

¹⁶⁸ L'immaginazione produttiva, centrale nelle prime WL, è dunque la facoltà a cui spetta la *Übertragung* mediante la quale si costituisce un mondo per l'Io. Cf. ad es. ivi, p. 89 (nota) e p. 99: «questo trasferire avviene dunque per *spontaneità*; la forza del porre [*Stellungskraft*] che agisce con spontaneità è l'*immaginazione*. Con l'*immaginazione* lo A trasferisce qualcosa in sé su –A...». Altra importante funzione dell'immaginazione è la collocazione delle rappresentazioni nel tempo: di contro alla sovratemporalità della *Darstellung* e dei concetti dell'intelletto e della ragione, essa pone per propria *Eigenmacht* le rappresentazioni *nacheinander*, dando origine al pensiero effettuale o schematizzato (p. 114), e trasformando contraddizioni logiche in opposizioni reali tra forze (F. MOISO, cit., p. 164). Sul pensiero effettuale come attività sintetica consistente nella *Regulierung* del molteplice sentito sotto forme e schemi a priori, v. GA, II, 3, pp. 154-158.

Tale regolazione ordinante è quindi ciò che determina il passaggio dall'egoità pura, cioè la nozione astratta dell'Io, all'Io finito o coscienza reale, vincolato alla rappresentazione di un Non-Io. Rispetto alla propria essenza di attività incondizionata, l'Io finito risulta limitato su due lati, per opera del Non-Io e del medesimo Io assoluto, poiché riceve passivamente sia il materiale sensibile che la regola per ordinarlo. Come nello *Erklärender Auszug*, l'attività condizionata o ordinante è qui ascritta alla *Urtheilskraft* in quanto facoltà di porre il molteplice Non-Io sotto leggi derivate dalla natura assoluta dell'Io; la funzione *costitutiva* che il Giudizio assume così all'interno del processo cognitivo sarà analizzata in dettaglio in *PP*. La contrapposizione tra un Io pensante assolutamente attivo (A_a) e un Io passivo-pensato (A_p) – dunque la contraddizione tra attività e passività nel medesimo Io finito, insolubile in sede teoretica – sarà risolta nella parte pratica ricorrendo ad un termine medio, un'attività per mezzo di cui l'Io prescrive a se stesso la legge del proprio agire, e dunque pone *spontaneamente* una *limitazione* entro sé.¹⁶⁹

La libera attività [*Freyheit, Selbstthätigkeit*] rimane l'essenza della natura spirituale e dell'Io-intelligenza. Il pensare può spingersi liberamente oltre il confine di qualsiasi effettualità data, ma deve comunque dirigersi su un pensato: l'attività dell'intelligenza non è ancora riferita a se stessa, ma ad un intelligibile altro da sé.¹⁷⁰ Questa limitatezza, se spiega l'opposizione tra l'Io finito e la sua essenza assoluta ($A=-A$), non pone d'altra parte alcuna mediazione tra i due termini. Il primo principio «Io sono Io», l'elemento incondizionato della «personalità», resta al di fuori di un Io ridotto ad intelligenza teoretica, come tale dipendente ed eterodeterminato. Si dovrà introdurre una dimensione pratica dell'Io quale termine medio e garanzia dell'unità della coscienza, seguendo la via indicata nella *Rezension Gebhard*, ovvero dimostrando che senza l'ammissione di una facoltà pratica la contraddizione tra l'assoluto ($A=A$) e la limitatezza dell'intelligenza ($A=-A$) non si può risolvere, e dunque la stessa facoltà teoretica non è concepibile.

¹⁶⁹ Si tratta in altri termini di un'«attività diretta su se stessa, e un patire [*Leiden*] che ne scaturisce; il patire è agente, l'agente è paziente»: *ivi*, p. 165.

¹⁷⁰ Per questo l'agire dell'intelligenza è definito «exitivo», non transitivo. L'Io-intelligenza non è passivamente determinato dal Non-Io: determina se stesso, ma *in relazione* al Non-Io. Si tratta perciò di un'attività non illimitata, bensì intenzionale o diretta su oggetti (*ivi*, pp. 169-172).

La praticità dell'Io funge qui da medio in quanto concepita, in senso ampio, come una facoltà di «darsi leggi» (si tratti pure di leggi teoretico-cognitive), cioè di «determinarsi assolutamente da sé, in totale indipendenza», risultando «agente e paziente» al tempo stesso.¹⁷¹ Una realizzazione dell'identità $A=A$ comporterebbe però il superamento della distinzione tra l'Io pratico (A_{pr}) e l'Io intelligente (A_i) o, in altri termini, la capacità del primo di applicare al Non-Io ($-A$) la legge che dà a se stesso, dunque una «causalità della legge assoluta di A fuori di A ». Come indicherà *PP*, la sintesi operata dall'Io pratico deve allora intendersi come una tensione o sforzo incessante [*Streben*] verso la realizzazione dell'assoluto nel finito: questo modello resterà la base portante dell'intera *GWL*. Già le *EM*, nel cominciare a ripercorrere le *Denkstufen* in cui si articola l'elevazione dell'Io finito verso l'egoità assoluta, alludono cursoriamente alle profonde implicazioni etiche della prescritta (ma irraggiungibile) identità assoluta:

Credo che questo [*scil.* un'identità numerica tra Io finito e puro, G.P.] sia il compito supremo della filosofia. Non è possibile altrimenti che per il fatto che le cose siano determinazioni *adegute* del nostro Io puro. /Domini la giustizia/ Questo è il caso di Dio. (Ciò dà uno spinozismo, ma del tutto diverso, cioè non teoretico, speculativo, bensì morale). [In nota:] *Pensiero provvisorio*. Io devo condurre alla giustizia la natura / materiale, non razionale. Dove la trovo già nella giustizia, in accordo col mio concetto necessario di essa, presuppongo che sia effettivamente razionale.

Questo [*scil.* concepire l'Io pensante come *handelnd*, G.P.] sarebbe di grande utilità per la morale: per rappresentare lo *Io sono perché sono* come legge dell'agire.¹⁷²

Per Fichte, insomma, l'identità hegeliana tra reale e razionale non è realizzata, e proprio questa mancanza spiega la datità per l'Io di un mondo esterno; tale identità deve [*soll*] però realizzarsi in un compito infinito posto all'Io medesimo. Il modello delle *Denkstufen* esplicita l'originalità di Fichte nel rendere concepibile un accordo del determinismo naturale con la libertà e la spontaneità del soggetto; mentre Kant lo garantiva *ex negativo* tramite una «statica» separazione di domini, il nostro autore – per usare ancora le parole di F. Moiso – lo intende in senso dinamico come

¹⁷¹ Ivi, p. 175: «La funzione del *darsi leggi* non è chiaramente quella dell'intelligenza: l'intelligenza come tale si riferisce a un $-A$. Ciò che dà la legge a *se* stesso si riferisce solo a se stesso. Veniamo perciò condotti *più in alto*».

¹⁷² Ivi, rispettivamente pp. 132 e 142 (la formula *Io sono perché sono* è poi indicata come il «concetto dell'assoluto»).

costante e progrediente superamento del meccanismo tramite la causalità della ragione nell'organizzazione del reale, che comporta il continuo estendersi dell'ambito di quanto, essendo ormai sottoposto a leggi *giuste*, cade sotto l'inviolabilità propria della stessa ragione.¹⁷³

4.2.2. Deduzione delle categorie

Un secondo aspetto di notevole rilevanza e portata generale offerto dagli scritti in esame concerne il particolare metodo deduttivo seguito da Fichte; una deduzione che, in quanto trascendentale, investe unitariamente le leggi fondamentali del nostro sapere d'esperienza e le forme a priori della realtà oggettuale, il *mundus phaenomenon* ad esso correlato. Le principali differenze dalle deduzioni kantiane (metafisica e trascendentale) delle categorie sono compendiate nei seguenti punti.

(1) Anzitutto Fichte, rispondendo a un'esigenza metodologica che troverà significative analogie nell'ambito della coeva *Idéologie* e in Maine de Biran, unifica l'istanza kantiana di una legittimazione giuridica delle forme pure quali condizioni di un'esperienza oggettiva in generale [*Deduktion, quaestio iuris*] con il duplice progetto di una derivazione genetico-trascendentale delle forme stesse da un principio assolutamente primo (l'egoità pura) e di una derivazione genetico-fattuale dell'esperienza concreta dall'apparato di forme a priori appena dedotto [*Ableitung, quaestio facti*]. Si nota qui *en passant* che tale unificazione, da intendersi nei termini di un inquadramento dell'aspetto giuridico entro quello genetico, ovvero di una fondazione del primo per opera del secondo, è l'espedito escogitato da Fichte per fronteggiare le obiezioni della scepsi «metacritica» (Schulze, Maimon) che a suo giudizio ancora invalidano la deduzione kantiana.¹⁷⁴ In ogni caso, *Deduktion* e *Ableitung* costituiscono due versanti inseparabili di un unico processo.

¹⁷³ F. MOISO, cit., p. 147. La dialettica appena tratteggiata tra l'Io puro assoluto e l'Io individuale empirico, determinato secondo le condizioni della sensibilità, è ripresentata insieme alle sue implicazioni pratiche nella prima delle cinque lezioni sulla *BdG* (semestre invernale 1794). La dimensione propriamente spirituale (razionale) dell'uomo, l'egoità pura, non è definibile o concepibile in se stessa, al di fuori di ogni relazione; essa non è certo *prodotta* da un altro da sé, ma l'Io non può essere una reale autocoscienza indipendentemente dalle proprie determinazioni empiriche, definite come tali solo in relazione ad un Non-Io rappresentato come mondo esterno. Lo stesso corpo proprio è per essenza distinto dall'Io come pura spiritualità, ma non può pensarsi alcun uomo senza la connessione tra quest'ultima e un corpo.

¹⁷⁴ Sui presupposti dogmatici dello scetticismo di Schulze torneremo nel cap. III. Più pertinenti le riserve di Maimon (cf. *Versuch einer neuen Logik*, in *Gesammelte Werke*, hg. v. V. Verra, Hildesheim 1976; Bd.5, Appendice: «Lettere di Filalete a Enesidemo», nr. VI e VII), la più grave delle quali mette in dubbio l'efficacia della deduzione trascendentale contro lo scetticismo umano, rilevandone la dipendenza da una gratuita

(2) La deduzione fichtiana è più ampia di quella di Kant, poiché non si limita alle categorie ma include anche lo spazio e il tempo (la cui validità come forme a priori dell'intuizione era per Kant già garantita dall'universale necessità delle matematiche e della fisica pura) e persino certe determinazioni generali della molteplicità delle *Empfindungen*. Questa estensione della portata del processo deduttivo sarà mantenuta nella parte teoretica di *GWL*, integrata dal *Grundriß* del 1795, e in *WLnM*.

(3) Infine, prendendo le distanze dal carattere fattuale e «rapsodico» della deduzione metafisica con cui Kant attingeva la tavola delle categorie dalla logica formale, Fichte si sforza di far derivare geneticamente le categorie le une dalle altre, assumendo l'opposizione originaria tra Io e Non-Io come punto di partenza. L'opposizione è concepita per mezzo delle categorie qualitative di realtà (attività dell'Io) e negazione (rimozione di essa, assunzione di un Non-Io), la cui sintesi dà luogo alla limitazione; da quest'ultima categoria, identificata con la determinabilità quantitativa [*Quantitabilität*] o misurabilità, discendono le tre quantitative.¹⁷⁵ Appellandosi ancora al *Satz* di Reinhold, Fichte deduce le due relazioni di sostanzialità e causalità dalla quantità, applicandole rispettivamente alla *Beziehung* tra C (la *Vorstellung*) ed A, e tra C e -A: l'Io, permanendo identico a se stesso al

presupposizione della validità del *quid facti*. In termini più specifici, la *KrV* determina le condizioni di possibilità di un'esperienza *in generale*, ma non dà alcun metodo per stabilire (1) se una *data* molteplicità di percezioni può essere unificata in base alle forme del pensiero, e (2) *sotto quali forme particolari* la sintesi deve aver luogo in ogni singolo caso. Postulando senza dimostrazione che l'esperienza definita in *KrV* (ovvero la sussunzione di percezioni sotto forme a priori) abbia luogo, Kant fonda il proprio sistema su un'*ipotesi* e – ciò che è più grave – ipotizza precisamente il *demonstrandum*, oggetto del dubbio di Hume. Ecco il dialello che Maimon ravvisa nella *Deduktion*: «Con quali mezzi la *filosofia critica* può dimostrare che noi abbiamo *giudizi sintetici d'esperienza*? Se essa per questa dimostrazione addurrà *cosiddetti* giudizi d'esperienza, p. es. «il fuoco scioglie la cera» e sim., li intenderò (con *D. Hume*) non come *giudizi dell'intelletto*, bensì come prodotti dell'*associazione delle idee* levata per induzione a legge universale della psicologia; prodotti che non portano con sé necessità e validità universale [...]. [La filosofia critica] può dunque solo mostrare che per la *possibilità* dell'esperienza in generale [...] devono presupporci leggi sintetiche universali [...] e, di nuovo, per la *realtà* (riferimento a un oggetto) di questi principi, l'esperienza come fatto. Essa deve rigirarsi in un circolo continuo» (*GW IV*, pp. 72-73; cf. anche *V*, p. 250, e *VII*, pp. 55-59). La *Deduktion* non garantisce insomma l'oggettività di alcuna esperienza *concreta*, ossia non permette di decidere se una *data* raccolta di percezioni costituisca o meno un'esperienza. Lo schematismo e i principi dell'intelletto non migliorano la situazione. Nell'Analogia sulla causalità, ad es., Kant dichiara l'irreversibilità come criterio di distinzione tra una serie soggettiva di percezioni e una sequenza oggettiva (esempi della casa e della barca: *KrV B*, pp. 168-170); ora, la *necessità* della sequenza non può essere indicata dall'esperienza, giacché il necessario è a priori, né d'altronde esistono leggi a priori per assicurare della necessità di *questa precisa* sequenza. Tra i due esempi di percezioni successive, dunque, non vi è alcuna differenza accertabile (*GW II*, pp. 186-189). Per un minimo ragguaglio critico cf. il capitolo su Maimon in F.C. BEISER, op. cit., e i due articoli di P. THIELKE riportati in bibliografia.

¹⁷⁵ GA II, 3, p. 51. La quantità o misura funge insomma da criterio generale di distinzione: «una realtà stessa può quindi essere differenziata da una realtà tramite un terzo, che è (*misura*) quantità» (p. 53); i concetti di *Verschiedenheit*, *Maaß* e *Schranke* appaiono strettamente legati. Una distinzione «quantitativa» («c'è quindi nell'Io un più e meno») è introdotta per spiegare la pluralità di funzioni dell'Io finito; ad es., nel ricordo di una sensazione passata, la separazione tra l'Io *erinnernd* presente e l'Io *empfindend* passato è percepita quantitativamente tramite la diversa *intensità* dell'impressione.

variare delle rappresentazioni, è sostanza di queste ultime,¹⁷⁶ mentre il Non-Io va posto come causa del variare degli accidenti. In quanto sinonimo di «relazione», la *Wechselwirkung* è il concetto generico da cui sostanza e causa sono ricavate a titolo di forme specifiche. Le categorie modali, infine, sono dedotte separatamente, a partire dall'appercezione dell'Io circa il proprio attivo contributo nella determinazione dell'oggetto.¹⁷⁷ La deduzione delle intuizioni pure comincia di nuovo dalla quantità, servendosi di estensione [*Ausdehnung*] e continuità [*Stetigkeit*] come di presupposti per attribuire al *quantum* una realtà; spazio e tempo sono quindi ricavati dall'opposizione originaria Io/Non-Io a titolo di condizioni necessarie della *Vorstellung*, insieme al molteplice delle *Empfindungen* in quanto «limiti» di ogni spazio e tempo determinato.¹⁷⁸

L'impianto generale della deduzione delle forme pure dalla sintesi tra Io e Non-Io, demandata in *GWL* al terzo principio, sarà mantenuto fino alla *WLnM*. Verrà però meno il richiamo a Reinhold nell'attribuzione alla *Vorstellung* di un ruolo mediatore, mentre la priorità delle categorie di relazione, riferite immediatamente alla sintesi originaria in quanto dirette specificazioni dell'interazione tra A e –A nella coscienza rappresentativa C, e dunque funzioni generanti la positiva unità degli opposti, sarà sottolineata con maggiore efficacia.¹⁷⁹

¹⁷⁶ Ivi, p. 120: «il vero concetto della sostanzialità è che [...] ad ogni mutevole venga posto alla base qualcosa di durevole. Tutto nella sensazione è però durevole, perciò il durevole non viene sentito ma pensato». La relazione sostanza/accidente è identificata con il rapporto quantitativo tra la realtà (determinabile) e ciascun suo grado determinato, o misura. La sostanzialità è una prima legge di ordinamento del molteplice di stati affettivo-sensibili del soggetto mediante un pensiero, ovvero una collocazione di essi nel tempo in qualità di elementi permanenti o mutevoli; tramite questa legge il molteplice viene fissato nella rappresentazione di un oggetto esterno, per opera dell'intelletto. Tale *Fixierung* entro una cornice categoriale determina l'oggettività del conoscere in opposizione a quei contenuti di coscienza che scaturiscono da un gioco arbitrario della *Einbildungskraft* (ivi, p. 120).

¹⁷⁷ Ivi, p. 143: «ciò a proposito di cui l'Io considera se stesso come prima causa indipendente è, rispetto ad A., *necessario*: i concetti a priori sono necessari [...]; di ciò che non è pensato come prodotto da spontaneità nel pensiero o nel –A pensato, l'Io non si considera causa indipendente: non è dunque necessario, ma *contingente* in riferimento ad A». P. 161: «*ciò che concorda con le condizioni della spontaneità è possibile*. – Quali sono le condizioni della spontaneità, cosa fa questa? Nell'intuizione essa pone in tempo e spazio, fa sì che gli oggetti li occupino [...]; nei concetti, ordina sotto regole: in quanto il –A concorda con queste regole, in quanto sta sotto quelle condizioni, [...] è *possibile*».

¹⁷⁸ Ivi, pp. 103 sgg. È legittimo avanzare qualche riserva sulla tenuta complessiva di questa deduzione. In particolare Fichte sembra perdere di vista i tratti irriducibilmente specifici delle singole categorie e intuizioni pure. I concetti di sostanza e causa, ad es., non sono fatti *sorgere* da quelli di realtà e negazione, ma semplicemente impiegati in *occasione* della sintesi tra questi. Si ha perciò la sensazione che il percorso genetico sia in realtà una catalogazione od ordinamento delle forme pure, e non revochi il carattere originario di ciascuna.

¹⁷⁹ Su queste categorie si fonderà la struttura del complesso §4 di *GWL* fino alla *Deduktion der Vorstellung*. Per la precisione, dalla sintesi B risulta il concetto generale di *Wechselbestimmung* o *Relation*, poi specificata in causalità (sintesi C) e sostanzialità (sintesi D), unificate a loro volta nella sintesi E, su cui torneremo rapidamente nel cap. III.

4.2.3. La dottrina della tensione o sforzo [*Streben*] in quanto «chiave di volta» del sistema

4.2.3.1. Concetto e fenomenologia dello *Streben*

In *PP* è teorizzato per la prima volta in dettaglio il concetto di *Streben*, fondamento della dimensione pratica dell'Io e garanzia dell'unità della coscienza. A e -A sono entrambi *posti*, cioè sono *per* l'Io, ma mentre il primo pone se stesso (è per sé), l'altro ha sussistenza e realtà unicamente per l'Io: è solo in relazione ad A, il quale a sua volta si attribuisce, nell'ambito della *Beziehung*, una pluralità di determinazioni particolari [*Beschaffheiten*] come intelligenza e facoltà pratica. La parte teoretica del sistema presupponeva la ricezione passiva di un dato da parte dell'intelligenza A_i , che risultava perciò *dipendente* in contrasto con la propria essenza incondizionata A_a ; si era quindi introdotto l'Io pratico per risolvere la contraddizione, il cui totale superamento avrebbe però implicato una rimozione della finitezza strutturale all'esser-per-sé riflessivo che fonda universalmente la coscienza. Ecco perché la soluzione deve essere rinviata all'infinito, in un processo di asintotico avvicinamento, tensione o sforzo dell'Io pratico verso una completa assimilazione del Non-Io:

Lo sforzo mira a rendere tutte [le determinazioni date alla ricettività] dipendenti da noi, adeguate alla legge interna dell'Io [...]. Non si sarebbe mai dovuto dire: l'uomo è libero, bensì: l'uomo tende necessariamente, spera, ammette di essere libero, / - La proposizione: l'uomo è libero, non è vera.¹⁸⁰

Fondamentale, e mantenuta nel seguito, la definizione qui fornita dello sforzo come attività causale agognata ma mai raggiunta; una definizione epistemologicamente peculiare giacché, in virtù della contraddittorietà del concetto, non si rivolge al pensiero discorsivo ma al sentire immediato [*fühlen*], al livello del quale la contraddizione logica tra A e Non-A si traduce in opposizione o somma algebrica tra forze reali, +A e -A.¹⁸¹

¹⁸⁰ Ivi, p. 183 e cf. pp. 263-264.

¹⁸¹ Ivi, pp. 183-184 (nota a margine): «*Streben* è un'attività che non si rapporta al suo oggetto come causa ad effetto. Il fine del tendere è quel rapporto [...]. Il tendere non è un *pensiero*, quindi non può essere definito positivamente, cioè dedotto, bensì solo negativamente, tramite un opposto contraddittorio. Tensione è il rapporto

L'impedimento dello sforzo a tradursi in azione efficace non può risiedere in un'impotenza interna allo sforzo medesimo, ma deve dipendere da una seconda tensione ad esso opposta [*Entgegenstreben*]. Proprio in tale natura contrastivo-dialettica dello *Streben*, implicante cioè per definizione un termine a sé opposto, si individua il motivo per cui la sfera pratica è costitutiva per il sapere teoretico e per qualsiasi funzione determinata dell'Io, e offrendo un filo conduttore per l'intero sistema. Si è detto che lo sforzo è diretto all'assoluta indipendenza dell'Io da qualsiasi dato, pur implicando strutturalmente il permanere di una dipendenza. Nell'Io puro in quanto assoluta *Selbstständigkeit* e *Selbstthätigkeit* risiedono al contempo la regola e il fine ideale di ogni sforzo, compendiabili nell'unico «imperativo categorico» che prescrive di superare ogni impedimento, condurre l'Io alla completa *unità* con se stesso tramite l'esercizio di un'attività puramente formale, finalizzata all'attività medesima. La libertà [*Freiheit*], semplicemente data sul piano dell'ideale, diviene nel mondo reale, cioè in rapporto al limite [*Schranke*] che genera quest'ultimo, un compito o un processo infinito [*Befreiung*].¹⁸²

Anche la conoscenza, già connotata in *EM* come un'attività dell'Io in quanto dipendente dal Non-Io, o più precisamente come l'attività per mezzo della quale l'Io configura simultaneamente il Non-Io come mondo empirico e se stesso come coscienza, è inquadrata a titolo di funzione specifica entro quello *Streben* che, nella sua massima astrattezza, definisce l'interazione tra finito ed infinito, condizionato e

del soggetto con l'oggetto come causa ad effetto, che tuttavia non viene riconosciuto come causa ed effetto. – Questo non posso *pensarlo*. Giusto! Neppure lo devi. Solo, non devi pensare alcunché di falso, ma il vero [*das rechte*] puoi solo *sentirlo*. *Sentire* è contrapposto al pensare [...]. Un esempio di questo singolare modo di definire si potrebbe trovare forse nella matematica pura: è come nell'avvicinamento all'indivisibile; all'infinitamente piccolo, alla quadratura del cerchio, ecc. – La contraddizione non deve mai essere tolta, ma resa infinitamente piccola. [...] Ciò si trova in tutte le scienze e ci rimanda alla contraddizione nella nostra stessa natura, tra dipendente e indipendente».

¹⁸² Sono assai numerosi i luoghi in cui Fichte definisce lo *Streben* e la sua funzione nell'ambito del sistema complessivo. Data l'importanza del tema, non sarà superfluo ribadire che l'obiettivo della teoria è produrre, mediante lo *Streben*, «un accordo dell'Io dipendente e indipendente. – Si percorrono quindi i momenti della dipendenza teoretica e si mostra il *Gegenstreben* dell'Io desiderante [...]. Prima di ogni ricerca si deve però determinare il carattere fondamentale di questo tendere. – L'Io puro è assolutamente *autonomo*. Il fine della tensione è rendere il Non-Io *completamente dipendente dall'Io*. [...] Essa mira ad un agire efficace *fuori dall'Io*. – Bene, ma cosa vuole produrre, secondo quale forma o regola? – nessuna: agisce *assolutamente* per agire, è attiva *assolutamente* per essere attiva» (ivi, p. 187; cf. anche p. 237, dove si pone l'«unità perfetta» come legge costitutiva per l'Io puro e regolativa per l'Io-intelligenza, nonché base per lo sforzo). Sul ruolo costitutivo del limite [*Grenze*], anzitutto in campo teoretico, v. p. 188. Ogni conoscenza, in quanto legata a finitezza e determinazione, implica una limitazione dell'agire autodeterminato dell'Io, che non può dunque avere nella conoscenza il fine ultimo. Lo scopo della *Selbstthätigkeit* non può risiedere che nell'autoattività stessa. Ad un livello squisitamente pratico, infine, il tradursi in realtà di tale impulso all'agire incondizionato, espresso dall'imperativo categorico, richiede una «materia» che deve essere data da un *niedereres Begehungsvermögen*, rispetto al quale l'Io reale finito risulti interamente dipendente. Ogni tensione, in effetti, «nasce dalla dipendenza» (p. 186).

assoluto, spontaneo e ricettivo, da cui risulta l'egoità in generale. È perciò evidente che la *philosophia practica universalis* che Fichte, ispirato da Wolff, istituisce come autentica «filosofia prima», base comune per le teorie subordinate che concernono ad un tempo le funzioni teoretiche, poetiche e pratico-morali del soggetto, da un lato, e le corrispondenti configurazioni del mondo esterno dall'altro, non è altro che la dottrina universale dello *Streben*, dal quale le funzioni citate discendono come applicazioni particolari. In questo contesto l'imperativo categorico, relativo all'agire autonomo e assoluto, acquista una valenza non limitata all'ambito morale, ma regolativa per l'intero dominio dell'attività dell'Io e dunque ricca di implicazioni sul piano teoretico (più in particolare epistemologico, *bewusstseins-* ed *erkenntnistheoretisch*). Ciò sarà confermato in *GWL*, *WLn* e *SL*.

Non pertiene a questo lavoro ripercorrere la dettagliata fenomenologia dello *Streben* esposta da Fichte in *PP*. Un'indicazione di massima farà tuttavia comprendere la grande attenzione dell'autore per l'osservazione psicologico-empirica dei fenomeni della coscienza, da inquadrare in un percorso deduttivo-trascendentale che ne espliciti i fondamenti a priori, ovvero ne illustri la genesi dalla struttura universale e necessaria dell'essere razionale-sensibile. Così, definiti in generale il piacevole e il doloroso come ciò che favorisce od ostacola il graduale dispiegamento della tensione verso la *Selbstthätigkeit* (ossia, in altri termini, la graduale conversione dello *Streben* in azione effettiva), Fichte suddivide l'analisi fenomenologico-descrittiva delle funzioni del tendere in tre sezioni, corrispondenti ad altrettante modalità di cognizione del piacevole (*Gefühl* o *Empfindung*, *Anschauung* e *Denken*). Il primo livello riguarda la componente materiale dello *Streben*, le sensazioni piacevoli, classificate come esterne, interiori, simpatetiche o miste.¹⁸³ Lo sforzo, diretto ad un'assoluta libertà nell'ordinamento formale del sensibile da parte dell'Io, determina il superiore livello del compiacimento estetico, legato al maggior grado di autonomia [*freie Unabhängigkeit*] conseguita dall'immaginazione nella

¹⁸³ In generale, lo *Streben* costituisce al contempo il motore e il fine dell'attività umana: «la sublime condizione dell'uomo è un continuo tendere: le sue gioie sono solo un accrescimento di questo tendere; egli ha sempre *bisogno*, e ogni sua soddisfazione consiste nell'accrescimento del bisogno» (ivi, p. 189). Generando l'idea di un fine, lo sforzo rende possibile la rappresentazione di un tempo futuro (*ibid.*): ecco qui un caso di rilevanza costitutiva dell'elemento pratico in campo teoretico. Sulle forme dello *Streben* relativo al piacere dei sensi, ovvero alla ricettività per la materia rappresentativa, v. pp. 190-205. Rilevante è il ruolo assegnato alla corporeità quale strumento per l'esplicazione del tendere in generale, e l'indicazione secondo cui la coscienza del corpo proprio (come parte dell'Io empirico), nonché degli impulsi ad esso relativi, dipende da un'«inclinazione [*Neigung*] pratica», cioè dal tendere medesimo (pp. 195-196 e nota).

composizione del molteplice.¹⁸⁴ Infine, lo *Streben* elevato al livello del pensiero intellettuale, cioè la *volontà*, non mira più soltanto ad una libera composizione di forme, ma all'autonoma produzione dei materiali da ordinare. Il grado supremo dello *Streben*, e insieme la sua essenza pura, risiede nel già menzionato imperativo categorico, la «legge» che prescrive una perfetta unità dell'Io in base al principio di non contraddizione («nulla deve [soll] contraddire l'Io puro»). Si tratta, come già indicato, di una legge in sé regolativa, a cui tuttavia lo *Streben* conferisce una portata costitutiva, un'effettiva capacità di modificare il reale in vista di fini razionali.¹⁸⁵ La tensione intellettuale diretta all'unità incondizionata è posta alla base della fede religiosa, del diritto naturale e della morale; suo fine ultimo è l'attuazione dell'assoluto, ovvero una sorta di platonica *homoíosis* al divino («diventa tu stesso Dio»)¹⁸⁶.

Notiamo adesso in primo luogo la funzione strutturale del concetto di sforzo o tensione nell'economia dell'intero sistema. Lo *Streben* consente di dedurre in un percorso unitario gli essenziali momenti costitutivi – teoretici, estetici e pratici *stricto sensu* – della coscienza reale e di una *Erfahrung* non più limitata, come in Kant, all'aspetto teoretico-cognitivo, ma consistente in una sintesi di quei momenti, incapaci di funzionare e concepirsi isolatamente. In secondo luogo occorre rimarcare che la dimensione estetica costituisce il grado intermedio, e contemporaneamente il *trait d'union*, tra le due dimensioni dell'Io reale, ricettivo-sensibile e attivo-intellettuale. Essa corrisponde infatti ad una *Einbildungskraft* che, kantianamente, media tra sensibilità e intelletto, applicando tramite schemi le forme concettuali spontaneamente prodotte sul materiale dato e ordinato in spazio e tempo.

¹⁸⁴ Ivi, pp. 206-232. Col piacere per il bello, l'Io intuisce se stesso come causa della *forma* del Non-Io; esce quindi dall'affezione (il piacere sensuale era «spontaneità della ricettività») per dirigersi alla determinazione dell'oggetto esterno per mezzo della creatività della *Einbildungskraft*, anche qui mediante un processo infinito di approssimazione all'ideale di un «bello originario». Fichte si allontana dalla *KU* nella misura in cui, da un lato, integra la sensazione e l'emozione [*Rührung*] nella definizione del bello, e dall'altro, contrapponendo all'universalità dell'*Urschönes* la gradualità e relatività del bello sensibile e sottolineando che la validità di un giudizio di gusto dipende dal «livello di cultura estetica» raggiunto, rivela una maggiore apertura alla *storicità* del senso per la bellezza. Riguardo al sublime, caratterizzato a priori da semplice *Grenzen-* e *Formlosigkeit* e suscitante meraviglia [*Staunen*], Fichte critica esplicitamente Kant per aver considerato la paura (un aspetto accidentale e concomitante) come essenziale al suo concetto. Sublime matematico e dinamico sono poi ridefiniti come illimitatezza nello spazio e nella potenza causale.

¹⁸⁵ Cf. ivi, p. 238 – un brano che è insieme il riassunto dell'intero sistema: «*Risultato*. La ragione teoretica non realizza alcun incondizionato; questa idea è per essa solo regolativa. La ragion pura (nell'Io puro) realizza l'unità assoluta, ma solo per l'Io *puro*. La ragion pratica produce un *tendere* verso la realizzazione di essa anche nel *Non-Io*. E questo è in tendere in generale: il fine definitivo, e l'intero di ogni tensione».

¹⁸⁶ *Ibid.* In particolare il sentimento religioso è dedotto come esigenza di «conoscere effettivamente quella postulata unità assoluta come data». Tale assoluto dato *in individuo* è Dio.

La natura dinamica e diveniente dello *Streben* conferisce al sistema fichtiano un carattere notoriamente aperto. In termini più specifici, la *WL* – in questo superiore all'universalità sovratemporale della kantiana *Vernunftkritik* – comprende in sé la storicità e il progresso, inglobandoli a priori, mediante lo sforzo, nella struttura trascendentale dell'Io finito. Il carattere processuale della libertà nel fenomeno, ossia la continua *Befreiung* dell'elemento puro-razionale dall'eteronomia degli impulsi legati alla *Sinnlichkeit*, fonda in effetti il motivo della *Cultur zur Freiheit*, presentato in *BFR* e *BdG* come l'ideale politico e pedagogico di una filosofia che, in opposizione alla sottolineata contraddizione tra teoresi e prassi (o tra il «dire» e il «fare») caratteristica del determinismo dogmatico, deve saper legare il momento teoretico-speculativo all'applicazione, ad un intervento attivo nella concreta realtà storica e sociale. Emerge in questa prospettiva la profonda connessione tra le idee di cultura e perfettibilità umana, sul versante pratico-applicativo, e lo *Streben* che, sul lato della teoria trascendentale, costituisce la natura razionale-sensibile.¹⁸⁷ Definita come «esercizio di tutte le forze al fine della completa libertà, della totale indipendenza da tutto ciò che non sia noi stessi, il nostro puro Sé», la *Cultur* non attiene al piano dell'Io puro, assoluto e immutabile, ma alle forze corporee e spirituali dell'uomo, soggette ad influenze esterne e sole suscettibili di formazione [*Bildung*]; più in particolare essa concerne la trasformazione della *Sinnlichkeit* in uno strumento efficace per l'agire ordinato dalla ragione.¹⁸⁸ L'obiettivo della filosofia, come detto, non consisterà dunque in un'irrealizzabile libertà assoluta ma nell'unico fine raggiungibile, cioè nel percorso di incessante approssimazione ad essa; l'uomo, in sé *non*, libero, deve costantemente rendersi tale.¹⁸⁹ L'avvicinamento

¹⁸⁷ Troviamo qui la trasfigurazione originalmente fichtiana di un motivo – l'importanza dell'applicazione come parte integrante e metro di giudizio della teoria – trasversalmente diffuso nell'ambito della *Aufklärung* e dei *Lumières*; per una disamina delle sue declinazioni in Germania si veda il pregevole studio di C. BOHR, *Philosophie für die Welt. Die Philosophie der deutschen Spätaufklärung im Zeitalter Kants*, Frommann Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2003.

¹⁸⁸ In effetti, nota Fichte, «la forma pura del nostro Sé non è suscettibile di educazione: è del tutto immodificabile»; la sensibilità, d'altronde, dovrà essere «addomesticata e sottomessa» affinché, esimendosi dal prescrivere fini, divenga per la ragione «un buono e abile servitore» (*BFR*, pp. 241-242).

¹⁸⁹ Ivi, p. 243: «Ora, questa cultura verso la [*zur*] libertà è l'unico possibile scopo definitivo dell'uomo *in quanto egli è una parte del mondo sensibile*; tale scopo sensibile supremo non è però scopo definitivo dell'uomo in sé, ma il mezzo ultimo per il raggiungimento del suo più alto fine definitivo spirituale, la piena concordanza della sua volontà con la legge della ragione. Tutto ciò che gli uomini fanno ed a cui mirano deve potersi considerare come mezzo per questo fine definitivo ultimo nel mondo sensibile, altrimenti è uno sforzo senza scopo, uno sforzo irrazionale». Un importante luogo parallelo si trova nel frammento del discorso per l'iniziazione massonica *Nicht um Sie zu belehren* (1793), in *GA II*, 3, pp. 375-378. Il fine dell'uomo, vi si legge, è insito nell'uomo stesso, e ogni sua determinazione deve scaturire da una sua attività spontanea. Alla *Vollkommenheit* come «fine ultimo irraggiungibile» dell'umanità, ossia la «piena libertà dalla cieca forza naturale» in noi e fuori

al fine ultimo porta inoltre con sé un crescente accordo tra i fini particolari dei singoli individui: tutti gli uomini, limitatamente alla propria dimensione morale o razionale pura, hanno un'unica e medesima volontà e possono considerarsi «un solo individuo».¹⁹⁰

Nelle prime due lezioni della *BdG* la saldatura tra il discorso speculativo e le sue applicazioni pedagogiche, etiche e politiche è ancora più esplicita. Al carattere incondizionato e assolutamente positivo del primo principio «Io sono» corrisponde, sul piano pratico, il fatto che l'uomo è un fine in sé: la realizzazione di tale absolutezza rappresenta, nella forma di un *Sollen* infinito, la *Bestimmung* dell'uomo in quanto razionale. Dipendendo dalla compresenza di sensibilità e ragione, il *Sollen* funge da correlato pratico dello *Streben*, a sua volta dovuto alla dipendenza dell'autocoscienza empirico-reale da un limite [*Schranke*] determinato dall'ammissione di un *x* fuori di sé (Non-Io) che agisce sulla facoltà ricettivo-sensibile del soggetto: «l'uomo deve [*soll*] essere ciò che è, assolutamente perché è, vale a dire: tutto ciò che egli è deve riferirsi al suo Io puro, alla sua mera egoità; egli deve essere tutto ciò che è assolutamente perché è un Io».¹⁹¹ Dal momento che l'Io puro non può essere rappresentato [*vorgestellt*] in se stesso ma solo *ex negativo*, per opposizione ad un Non-Io molteplice e dunque come semplice identità, il *Sollen* si trasforma nella prescrizione all'Io-coscienza di «assoluta unità, costante identità, completa concordanza con se stesso» e assenza di contraddizione. L'innalzamento dell'egoità pura a destinazione dell'uomo conferisce poi al già menzionato

di noi (trattasi della libertà «cosmologica» definita nella celebre nota del *BFR*) corrisponde il percorso di *Vervollkommnung* quale unico fine raggiungibile, una continua liberazione. La razionalità di ogni fine particolare risiede nel suo situarsi sulla via che conduce al fine supremo. Tutto ciò conferma il carattere spontaneo della *Bildung* che, come rilevato nei diari di Zurigo, non consiste nella passiva ricezione di nozioni impartite ma «accade tramite autoattività, ed ha nell'autoattività il suo fine [...]; agisce sulla libertà e dipende dall'uso della libertà» (GA I, 1, p. 244). In essa, ancora, il rischiaramento teoretico dell'intelletto e l'autodeterminazione pratica mediante volontà si corrispondono necessariamente: la perfetta identità con se stessi, la completa «unità delle massime nelle azioni» (cioè «*dominio esclusivo della volontà interiormente, estensione dei propri limiti all'esterno*», p. 245) richiede un elevato grado di cultura intellettuale e libertà di ricerca. Cf. al proposito, oltre alla *ZDF* (in cui si esplicita l'inalienabilità del diritto alla ricerca e comunicazione del sapere in quanto *conditio sine qua non* della *personalità* stessa dell'uomo), il frammento del 1792 in GA, II, 2, p. 217 sgg. (in particolare pp. 220-221).

¹⁹⁰ GA I, 1, pp. 254 e 258-259. Nel sottolineare la dimensione collettiva o interpersonale della *Cultur* così intesa, Fichte presenta la società civile come un grande apparato educativo, risultante da una *Wechselwirkung* tra individui razionali (perciò liberi e morali) fondata sulla reciprocità tra *Rechte* e *Pflichten*. Cf. *BG*, in GA I, 3, pp. 37-45: la ragione «provvederà a che ogni individuo riceva *mediatamente dalle mani della società* l'intera, completa formazione, che non poteva ottenere *immediatamente* dalla natura». A ciò si lega un *gesellschaftlicher Trieb* orientato all'«azione [*Einwirkens*] universale dell'intero genere umano su se stesso», insito a priori nel concetto di ragione finita e direttamente implicato dalla «legge suprema del costante accordo con noi stessi, o legge morale».

¹⁹¹ GA I, 3, p. 29. Per quanto segue v. le pp. sgg.

imperativo categorico una declinazione specificamente morale («agisci in modo tale da poter pensare la massima della tua volontà come legge eterna per te») la cui portata, non limitandosi alla volontà, si estende all'unificazione di tutte le facoltà dell'uomo. L'abilità e l'esercizio [*Geschicklichkeit, Übung*], garantiti dalla *Cultur*, ci consentono di «modificare le cose fuori di noi conformemente ai nostri concetti» ed elevare così la molteplicità fenomenica, generata dall'interazione Io-mondo, al piano noumenico dell'unità dell'Io puro.

Nel riprendere questi temi nel saggio *Ueber Belebung und Erhöhung des reinen Interesse für Wahrheit*,¹⁹² Fichte precisa che l'intima concordanza da produrre con libertà entro il sistema dello spirito umano non riguarda il contenuto delle singole convinzioni, ma la forma della *Überzeugung* in generale. Con una libera decisione [*Entschluß*] l'Io si sottrae al cieco meccanismo naturale degli istinti che trasforma lo spirito in «una macchina, al pari del corpo», determinata dalle «ruote della necessità», e si rende attivamente *persona*, individuo autocosciente e morale. Per mezzo dello *Streben* egli si costituisce come «essere autonomo, indipendente da tutto ciò che non è il proprio Sé», ed è *sublime* il sentimento che accompagna tale immutabile convinzione. La libertà, o più precisamente la *Selbstbestimmung* nell'impartire una direzione alle proprie forze, è quindi il primo contrassegno che definisce la personalità.

In conclusione, come il concreto accordo con se stesso tramite la sottomissione di ogni irrazionale alle leggi della ragion pura è il «*sommo bene*» per l'uomo in quanto ente razionale, la *Cultur* che lo rende «sempre più libero dalla costrizione della natura, sempre più autonomo e autoattivo» è il fine dell'uomo in quanto ragione *sensibile*. Il sommo bene ha perciò due lati: l'accordo della volontà con l'Io puro (aspetto morale) e quello delle cose esterne con essa (aspetto sensibile: *felicità*). Posta l'idealità della *Vollkommenheit*, la filosofia potrà contribuire al processo di «*perfezionamento all'infinito*» in cui risiede la destinazione dell'uomo, elevando al

¹⁹² Si tratta di un noto contributo pubblicato nel primo numero delle *Horen* di Schiller nel gennaio 1795. Si vedano particolarmente, in GA I, 3, le pp. 84 e 87: «sii continuamente concorde con te stesso! Applicata alle nostre *azioni* in generale, quella legge significa: agisci in modo tale che il tuo modo di agire, secondo la tua migliore coscienza, possa essere legge eterna per tutto il tuo agire: se in particolare è applicata al nostro giudicare, significa invece: giudica in modo da poter pensare il tuo modo attuale di giudizio come legge eterna per tutto il tuo giudicare». «L'uomo *deve* concordare con se stesso, *deve* costituire un intero per sé stante. Solo a questa condizione egli è un uomo. Perciò la coscienza della piena concordanza con noi stessi nel nostro pensiero, o del sincero sforzo verso una tale concordanza, è coscienza immediata della nostra dignità umana e garantisce un godimento morale».

livello del concetto e della coscienza distinta l'originario «sentimento [*Gefühl*] della nostra libertà ed autoattività». Da ultimo, né il libero agire né l'educazione filosofica alla libertà possono realizzarsi al di fuori di un orizzonte comunitario, giacché essere liberi significa generare e propagare libertà nel mondo esterno. Da qui il carattere pedagogico della missione del sapiente che, come educatore morale e «maestro del genere umano», ha da «condurre gli uomini al sentimento dei loro veri bisogni, e far loro conoscere i mezzi per la loro soddisfazione». ¹⁹³

4.2.3.2. Categorie dello *Streben*. Conclusione

L'ultima parte di *PP* mostra in dettaglio una particolare declinazione assunta dalla portata costitutiva della dimensione pratica dell'Io, incentrata sul concetto di sforzo, in vista dell'esperienza oggettuale nel suo complesso. Si tratta della nota deduzione delle *StrebungsKategorien* del Giudizio (facoltà che assume perciò un importante ruolo fondativo-trascendentale) in corrispondenza con le categorie di relazione. Premessa del ragionamento è un riepilogo del percorso che si è seguito nel dedurre l'ordinamento del molteplice sensibile sotto leggi in sede teoretica:

1.) Nella filosofia teoretica siamo partiti dal principio: nulla può essere sentito [*empfindbar*] se non è al contempo non-sensibile [*nicht empfindbar*]. 2.) Abbiamo realizzato la sensibilità [*Empfindbarkeit*] in generale sotto il concetto di *sostanzialità*. 3.) Abbiamo riempito e fissato la serie temporale sotto il concetto di *causalità*. 4.) Così pure una serie nello spazio sotto il concetto di azione reciproca. – Con tutte queste operazioni l'Io viene di nuovo vincolato, e deve sorgere uno *Streben* mirato a distruggere di questi vincoli. ¹⁹⁴

Tale *Streben* è assegnato al Giudizio in quanto deputato alla regolazione del molteplice. Risultando esso limitato da una duplice «costrizione», cioè dalla *datità* del materiale e della legge, lo sforzo verso l'autoattività dovrà tendere a produrre il materiale, oppure ad attingere la legge da se stesso; in altri termini, la serie rappresentativa dovrà dipendere interamente dalla *Selbstthätigkeit*. Nei §§ 78-81 della terza *Critica* Kant si era limitato ad esaminare questo procedimento del

¹⁹³ Luogo di riferimento è qui ancora *BdG*, pp. 56-57 e *passim*.

¹⁹⁴ GA II, 3, p. 239.

Giudizio in riferimento alla causalità, ricavandone la premessa per una considerazione teleologica della natura tramite l'idea regolativa di una *téchne physeos*; bisogna ora completare il quadro osservando lo scambio dei termini correlati entro tutte le categorie di relazione:

L'accidente deve poter essere pensato anche come sostanza e viceversa, la causa come effetto e viceversa, l'azione reciproca anche come non-azione reciproca, isolamento. Proprio quella costrizione del giudizio viene dal Non-Io e dev'essere abolita. L'Io è assoluta spontaneità, e questa mira a porre ogni membro dove vuole. (NB. Si tratta pur sempre di uno sforzo diretto a poter giudicare il Non-Io in un certo modo. – Dev'essere allora comunque *dato* qualcosa, ma il suo *posto* non dev'essere dato, bensì dipendere dalla spontaneità.¹⁹⁵

(1) Lo scambio tra sostanza e accidente consiste nell'inversione tra il permanente e il mutevole, ovvero nel pensiero di qualcosa come ugualmente permanente e mutevole in riferimento a spazio e tempo; ciò è il *movimento*.¹⁹⁶ Questo concetto – empirico, in quanto non dimostrabile come reale a priori, e pratico, giacché «non lo si può pensare senza una certa *vis locomitiva*, l'opposto della *vis inertiae* della materia» – introduce nella rappresentazione della natura «la vita: un *analogon* della *libertà*».¹⁹⁷ Pur trattandosi di una massima per il Giudizio soggettivo-riflettente e non oggettivo-determinante, questa categoria contribuisce con le successive a rendere il *mundus phaenomenon* un possibile campo per l'esplicazione di un'attività libera e volontaria, dunque suscettibile di una *Bildung* da parte dell'uomo. Mentre il pensiero teoretico rappresenta la natura come una successione discreta di istanti in sé immobili, determinata da nessi causali, grazie alla praticità dell'Io la natura stessa acquista una fluidità vitale, definita dalle nozioni di *Kraft* e *Streben*: la stasi o immobilità che deriva dal raggiungimento di un fine provvisorio dello sforzo deve superarsi col ripristino [*Wiederherstellung*], su un piano più elevato, del conflitto [*Widerstreit*] tra attività e resistenza, in cui la vita stessa consiste. (2) L'inversione tra causa ed effetto obbliga a distinguere due *Zeitreihen*, relative nell'ordine alla

¹⁹⁵ Ivi, pp. 241-242.

¹⁹⁶ Ivi, p. 243: «Un corpo che si *muove* è durevole nel tempo (rimane lo stesso) ma mutevole nello spazio; e viceversa, mutevole nel tempo /in movimento/ poiché dura nello spazio: mantiene la stessa delimitazione. [...] Ma dove stanno qui sostanza e accidente, e la loro mutua relazione possibile? Il corpo in movimento è accidente di un certo spazio, che è di nuovo accidente del corpo – nella misura in cui questo è mosso».

¹⁹⁷ Ivi, p. 244. Poco dopo (pp. 248-251) Fichte rimarca la natura pratica del concetto, «incomprensibile per la filosofia teoretica». Bisogna precisare che tale concetto non denota il movimento meccanico per cause esterne, ma ciò che lo rende possibile, un «impulso *interno*» e libero.

sensazione e allo sforzo, ovvero al meccanismo efficiente e alla *causalità finale*. In base a quest'ultima un certo fenomeno è effetto di uno *Streben* orientato alla sua produzione.¹⁹⁸ (3) Schema dell'azione reciproca è la mutua limitazione di parti nello spazio, dalla cui composizione nasce un intero [*Ganzes*]. Lo sforzo del Giudizio deve qui dirigersi alla formazione di un intero a partire dall'idea di esso, in modo tale che ogni parte sia definibile solo in relazione a tale idea. Questa categoria dell'*organismo* [*organisiertes Naturprodukt*] comprende in sé, come l'omologo concetto puro, le due precedenti: il movimento nel «*crescere* nello spazio» e lo scambio tra causa ed effetto nel carattere teleologico di tale formazione.¹⁹⁹

Il procedimento regolato dalle *StrebungsKategorien* è un nuovo trasferimento, operato dall'Io tramite il Giudizio, di forme in lui contenute sul Non-Io. Completando la *Übertragung* che avevamo già visto in azione nella parte teoretica, esso si inserisce nella globale deduzione che, partendo dal «puro Io (senza Non-Io)» – l'assoluto e semplice *Io sono* –, ripercorre i gradi intermedi della “messa in forma” o razionalizzazione del Non-Io e risale di nuovo al principio, ora pienamente dispiegato. La *Übertragung* relativa al Giudizio mostra in particolare come questa facoltà, afferente alla sfera *pratica* della ragione, porti a compimento la costruzione trascendentale della rappresentazione della natura, ovvero contribuisca alla *conoscenza* del mondo fenomenico introducendo attività, «*vita, causalità e sforzo*» in ciò che per la pura teoresi è «*moles iners*».²⁰⁰ Termine irraggiungibile dello sforzo appena dedotto è la sintesi delle tre categorie nell'idea di un universo completamente organizzato, in cui ogni parte sia parimenti un intero organico e ogni forza particolare concorra con le altre al medesimo fine ultimo.²⁰¹ L'unità della coscienza, assicurata dalla costante direzione dello *Streben* verso una completa dipendenza del Non-Io dall'Io, risulterà a sua volta dinamica, cioè sempre crescente e in divenire,

¹⁹⁸ Ivi, pp. 244-245, 251-255.

¹⁹⁹ Ivi, pp. 245-246.

²⁰⁰ *Ibid.* Tramite la *Übertragung* nel suo complesso, dunque, si costituisce per l'Io un mondo oggettuale esterno. Questa genesi dell'oggetto (più esattamente, dell'oggetto *in quanto* rappresentato o correlato intenzionalmente col soggetto; in una parola: del *fenomeno*, oggetto *per l'Io*) è ciò che la filosofia teoretica deve ricostruire partendo dagli stati inferiori e meramente soggettivi della *Empfindung* e della *Anschauung*, legati a disposizioni prevalentemente passive [*leidend*] dell'Io.

²⁰¹ Questa idea assume una più precisa connotazione diacronica e sincronica allorché «si manifesta nella nostra tendenza a trovare un *universo teleologico* 1.) nel tempo; un piano razionale nella storia del genere umano 2.) nello spazio; nell'edificio del mondo [*Weltbau*] (ivi, p. 248). La valutazione teleologica si oppone alla visione teoretico-determinista e, nel termine ideale del tendere, si sostituisce interamente ad essa (pp. 261-262).

essendo vincolata alla menzionata dialettica tra superamento ed elevazione del conflitto.

Se nel concetto generale di sforzo è già posto lo *Schlußstein* che salda le due parti (teoretica e pratica) del sistema, lo *Streben* del Giudizio diviene invece la radice comune di meccanismo e finalismo, tendente a dissolvere gradualmente il primo nel secondo e corrispondente ad un *Bildungstrieb* insito nella natura, orientato a forme sempre più elevate di organizzazione. Lo sforzo razionalizzante è il motore del globale processo di formazione-educazione che investe, senza soluzione di continuità, il mondo materiale (sia l'inorganico che il vivente) e la dimensione spirituale dei rapporti giuridico-politici, della fede religiosa e della coscienza morale. Grazie ad esso la libertà, da statico *mundus noumenon* o *regnum gratiae* ultramondano, diviene un principio immanente ed attivo, capace di plasmare dall'interno l'uomo e il mondo che lo circonda.²⁰²

Oltre a doversi rimarcare la centralità dei concetti di *Trieb* e *Streben* nell'ambito della *Naturphilosophie*, si evidenzierà nel corso del lavoro una certa confluenza tra la dottrina fichtiana e le coeve teorie dell'*effort* elaborate nell'ambito della psicologia e della metafisica francesi, volte a rintracciare in questo elemento la struttura fondamentale che definisce la *vie de conscience*; tale affinità di contenuto giustificherà la tesi per cui alcuni teoremi centrali in sede di *WL* risultano dall'elevazione ed assunzione sul piano trascendentale, da parte di Fichte, di nozioni d'altronde diffuse nel dibattito filosofico contemporaneo.

Lo *Streben* assume infine un notevole rilievo metodologico, fungendo da strumento privilegiato per una filosofia che, come sarà evidente dalla *GWL* e dal terzo capitolo, intende superare l'inadeguatezza del dogmatismo tradizionale nel tematizzare la natura spirituale, vivente e razionale, nella sua originaria specificità e dinamicità. Un sapere squisitamente teoretico resta fermo ad una passiva contemplazione dei *risultati* del complicato processo generato dallo sforzo nella stratificazione delle sue operazioni; la forza non è da esso colta nel suo dispiegarsi ma limitatamente ai suoi effetti, ai prodotti che ha generato. Questa modalità di osservazione non concepisce uno sviluppo, un'attività autogenerata negli oggetti esaminati o nel soggetto conoscente: fondata sulla schisi tra soggetto e mondo, costitutiva dell'Io finito in

²⁰² Ancora F. MOISO, cit., pp. 284-285. Si rimanda in generale alla sezione conclusiva del commentario.

quanto intelligenza, essa è vincolata alla discontinuità, al molteplice discreto, alla materia inerte, entro cui si sforza di costruire, tramite leggi meccanico-causali, un'unità che rimane tuttavia esteriore. L'autentica comprensione filosofica, al contrario, non può limitarsi alla staticità di semplici dati o ad un'analisi psicologico-empirica di fatti di cui non si comprende la genesi né la connessione. Lo *Streben* fonda l'idea di un'unità in divenire, colta dinamicamente nel suo progressivo costruirsi, cioè nel processo ascendente che prevede un continuo superamento e ripristino di resistenze. L'unica legge del tendere, l'imperativo categorico che impone l'affermarsi dell'attività sulla passività, deve regolare tanto l'intervento razionale dell'uomo sul mondo naturale quanto il progresso storico della civiltà e della cultura morale.

Vedremo nei prossimi capitoli che l'esigenza di reperire per la filosofia una concettualità specifica e del tutto nuova, adeguata alla comprensione del fluire dinamico, del divenire incessante e dello spontaneo autoprodursi che costituiscono l'essenza del vivente, in opposizione alla statica esteriorità del metodo osservativo operante nelle scienze empiriche, sarà ugualmente uno dei principali criteri ispiratori del rinnovamento intrapreso da Maine de Biran nell'ambito delle coeve ricerche finalizzate all'edificazione di un'autentica «*science de l'homme*».

Capitolo II.

Maine de Biran dall'*Idéologie* all'elaborazione di una nuova *science de l'homme*

Introducendo il capitolo relativo ad *Erkenntnistheorie und Psychologie* nel suo classico lavoro *Die Philosophie der Aufklärung*, Cassirer individua il carattere essenziale della svolta che conduce al superamento della tradizionale metafisica aristotelico-scolastica nella sostituzione della domanda sulla natura dell'essere in sé con il problema di una critica della conoscenza. Si tratta in altri termini di trasformare la filosofia in una disciplina finalizzata a mettere in luce le condizioni che rendono possibile l'oggettività di un sapere concepito in prima istanza come un insieme di rappresentazioni ordinate sì sotto regole, ma pur sempre soggettive in quanto stati interiori della coscienza. Una simile metateoria, chiamata a fondare in positivo il sapere-oggetto, è al contempo negativamente *critica* poiché, stabilendo i requisiti che qualcosa deve soddisfare per divenire oggetto di una nostra conoscenza possibile, traccia il confine, all'interno della sfera di tutto ciò che concepiamo come essente, tra l'oggettualità conoscibile e ciò in merito a cui possiamo solo ricorrere ad altre forme del tener-per-vero, più o meno fondate soggettivamente.¹ La questione giuridica, relativa alla delimitazione del campo entro cui si è legittimati ad aspirare ad una reale conoscenza, trova risposta solo tramite un'esplicitazione *genetica* della natura del sapere, del processo che lo determina e del funzionamento delle facoltà che vi partecipano: il «divenire dello spirito umano» è assunto come unica via d'accesso alla sua «essenza».²

Proprio per la sua estrema generalità, la constatazione di una confluenza tra critica e genesi si adatta ai più vari contesti nel panorama filosofico dell'epoca. Esaminando la rilettura fichtiana della deduzione come *Ableitung* si è trovata una prima declinazione, filosofico-trascendentale, di questo motivo; ne osserveremo ora di nuove e profondamente diverse, in riferimento all'*Idéologie* e a Maine de Biran. Il

¹ La distinzione dei tre gradi del *Fürwahrhalten* (opinare, credere, conoscere) è classicamente esposta in tutte le *Logik-Vorlesungen* di Kant.

² E. CASSIRER, op. cit., Meiner, Hamburg 2007 (ed. orig. 1932), loc. cit., in particolare p. 97. Questo testo risulta assai utile per contestualizzare i problemi a partire dai quali il criticismo è stato concepito, e per ridimensionare l'originalità di Kant su questo punto, pur fatta salva la profonda novità della soluzione da lui proposta.

tema generale racchiude poi altre questioni, di ordine epistemologico e metodologico, che metteremo in primo piano: come dev'essere concepita e come può concretamente attuarsi una simile scienza dei fondamenti del sapere, una ricerca che abbia a tema la scientificità stessa delle scienze particolari? L'indagine sui presupposti del conoscere fornirà un repertorio di conoscenze del medesimo ordine del sapere-oggetto, o di natura differente? In breve, l'istanza fondatrice, critica e genetica si rivolge su se stessa, e la filosofia è chiamata a rendere conto del proprio statuto entro sistema delle scienze: come dev'essere costituita questa scienza per giustificare la propria legittimità? Lungi dal concernere aspetti esteriori o puramente formali, queste domande preliminari risultano talmente rilevanti che alcune divergenze di contenuto tra le dottrine dei pensatori che, per vie differenti, tentano di realizzare la confluenza auspicata, dipendono dalle diverse risposte ad esse fornite.

Nella *Défense de la philosophie*, replicando alla tesi di L. de Bonald secondo cui i contrasti tra le scuole filosofiche rivelerebbero un'intrinseca inconsistenza della disciplina, Maine de Biran nota che ciascuna di esse inferisce con esattezza le proprie conclusioni dai principi assunti, ma questi corrispondono ogni volta ad un determinato punto di osservazione sul comune oggetto di studio – la natura umana, oggetto in sé poliedrico e multiforme. Si cade perciò in errore quando, perdendo di vista la peculiarità e la parzialità della prospettiva iniziale, si adotta un sistema ad esclusione di ogni altro, ovvero si considera universale e incondizionato ciò che in realtà dipende da certe premesse.³ Potremmo qui accogliere questa suggestione ed auspicare, se non un totale appianamento dei contrasti entro la *philosophia perennis* vagheggiata da Biran, almeno un loro ridimensionamento tramite un'accurata disamina dei diversi procedimenti e del diverso *status* epistemologico assegnato dai vari autori alle proprie ricerche. Tali riflessioni di secondo ordine possono infatti

³ Lo scritto si trova in MAINE DE BIRAN, *Œuvres*, éd. par F. Azouvi et al., Vrin, Paris, tome X-1 (*Dernière philosophie – morale et religion*), pp. 30-106, e contiene un'analisi delle *Recherches philosophiques* di de Bonald sulla base dell'*Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement au principe des connaissances humaines* di M.J. DEGÉRANDO (1804). La tesi è poi confermata nel secondo *Journal*: «Tutti i sistemi esclusivi – spiritualisti, materialisti, idealisti, sensisti, scettivi, mistici, panteisti, nichilisti etc. – si basano ciascuno su un principio assoluto che non è che un lato astratto della natura umana, un aspetto dell'anima umana o divina, uno dei punti di vista indefinitamente molteplici dai quali l'uomo può osservare o conoscere in parte se stesso e le cose»; d'altronde, commenta A. ANTOINE, «ciascuno di questi sistemi, nell'ordine di facoltà che esplora, può essere d'aiuto per costruire una vera scienza dell'uomo», che pure deve tener conto delle sfere eterogenee ed irriducibilmente contraddittorie da cui la natura umana è composta (EAD., *Maine de Biran. Sujet et politique*, PUF, Paris 1999, pp. 105-106).

rivelare, a monte delle divergenze contenutistiche, un'eterogeneità di piani argomentativi.

Il lavoro di contestualizzazione dei primi cimenti filosofici di Maine de Biran dovrà seguire, rispetto alla struttura del capitolo precedente, un percorso diverso. Mentre infatti la rilevanza *teoretica* del concetto di *Freiheit* o *Selbstbestimmung* nelle prime *WL* di Fichte, ovvero il ruolo di esso come principio della deduzione trascendentale delle forme a priori del *conoscere* e del mondo d'esperienza, si spiega osservando che l'intera attività speculativa dell'autore ha origine dalla precisa esigenza di conciliare positivamente libertà morale e determinismo naturale all'insegna della razionalità scientifica, ed è costantemente sorretta da interessi pratico-morali ed applicativi in generale – in altri termini: mentre la dottrina teoretica dei «costitutivi pratici della coscienza» sorge da una questione non afferente alla *Erkenntnistheorie*, l'attività filosofica di Maine de Biran appare fin dall'inizio orientata su temi di stretta pertinenza della psicologia, della teoria della coscienza e del sapere, e molto più legata alle ricerche degli *Idéologues* di quanto la *WL* non sia debitrice nei confronti del dibattito postkantiano. Ciò non significa che il giovane Biran non sia sensibile a questioni pratiche, né che la sua ricerca si intenda mai avulsa da implicazioni morali e politiche, o dall'idea che il principale criterio nella valutazione dei sistemi speculativi consista nella loro idoneità a fungere da guida per il vivere concreto. Al contrario, in virtù del costante *engagement* nel quadro delle istituzioni locali e nazionali, dalla Rivoluzione all'Impero alla restaurazione del regno borbonico, egli incarna l'idea tipicamente illuminista dell'intellettuale impegnato a contribuire, col proprio lavoro, ad un effettivo miglioramento del proprio ambiente sociale, similmente al modo in cui Fichte si mostra consapevole della propria «missione» in quanto *Selbstdenker* inserito in un preciso contesto universitario.⁴ Più radicalmente,

⁴ Parallelemente ad una continua attività politica che lo vede impegnato come membro del Consiglio dei Cinquecento nel 1797-1798 a Parigi e, dal 1806, come sottoprefetto di Bergerac e membro del Corpo legislativo, Maine de Biran promuove un'intensa opera di ricerca e divulgazione culturale attraverso la fondazione della *Société médicale* a Bergerac (1807) e della *Société philosophique* (1813). La frequentazione degli *Idéologues* nel circolo di Mme Helvétius risale al primo soggiorno parigino. Dobbiamo rimpiangere che Biran non si sia mai confrontato direttamente con filosofia kantiana e postkantiana; i testi di cui si è avvalso per procurarsi una conoscenza indiretta dei contemporanei tedeschi sono, oltre al lavoro di Degérando appena citato, i *Mélanges de littérature et de philosophie* di F. ANCILLON ed i compendi su Kant di C. VILLERS (*Philosophie de Kant, ou principes fondamentaux de la philosophie transcendante*, Collignon, Metz 1801) e J. KINKER (*Essai d'une exposition succincte de la Critique de la Raison Pure*, Changuion & Den Hengst, Amsterdam 1801). Per una panoramica generale sul nesso tra le vicende biografiche e la produzione filosofica di Maine de Biran si rimanda a E. NAVILLE, *Maine de Biran. Sa vie et ses pensées*, Librairie académique Didier, Paris 1874, fino a p. 105

per entrambi i filosofi la dimensione istituzionale e sociale del proprio ruolo, oltre ad essere un tema di esplicite riflessioni, costituisce un elemento portante del lavoro speculativo, ed è imprescindibile per noi in vista di una corretta interpretazione dei rispettivi sistemi. Quel che si è inteso affermare è che il giovane Biran affronta tematiche morali in brevi scritti d'occasione, per lo più nella forma di *rêveries*, *confessions* intimiste o appunti di lettura, senza conferire a tali considerazioni uno sviluppo sistematico o propriamente filosofico. Pur contenendo isolatamente spunti di un certo rilievo, gli *Écrits de jeunesse* raccolti nel vol. I delle *Œuvres*, nella recente edizione critica diretta da F. Azouvi, attestano una certa varietà di interessi eterogenei e non delineano, come invece si è visto in Fichte, un determinato problema filosofico in cui si possa ravvisare il movente originario dell'attività speculativa dell'autore. Nondimeno, si mostrerà in questo capitolo che il distacco di Biran dall'*Idéologie*, concomitante all'elaborazione di un'originale teoria della coscienza, si consumerà proprio a motivo dell'esigenza di integrare la libertà all'interno di una dottrina scientifica della soggettività e del sapere (esigenza che la tradizionale «analisi delle idee» è ritenuta incapace di soddisfare), e dunque attraverso un percorso analogo a quello che conduce Fichte a scoprire nel criticismo anzitutto un nuovo *metodo* del filosofare, a fronte delle carenze – in prima istanza pratico-applicative, secondariamente teoretico-esplicative – delle metafisiche e delle *Erkenntnistheorien* tradizionali o *dogmatiche*, tanto empiriste quanto razionaliste. Le differenze, pur all'interno di un itinerario simile, emergono dal fatto che le critiche di Maine de Biran agli *Idéologues* si concentrano fin dall'inizio sui limiti teoretici della loro dottrina, mentre il versante delle implicazioni morali, privilegiato dal giovane Fichte, resta implicito o in secondo piano. Vedremo comunque nel prossimo capitolo che le carenze di tipo teoretico rintracciate dai due autori entro il modello di ragione e di razionalità filosofica offerto dalla tradizione, sono sostanzialmente le stesse.

Se dunque la frattura tra l'originale sistema di Biran e l'*Idéologie* si gioca anzitutto sul piano epistemologico, cioè relativamente ai metodi di una *teoria* della coscienza e del sapere, è opportuno che la presente ricostruzione del contesto ponga in primo piano le questioni afferenti alla metodologia filosofica, senza peraltro trascurare del tutto gli aspetti pratici. Ciò giustifica il maggior risalto che si conferirà nel seguito

(segue l'edizione parziale del *Journal intime*, i cui anni 1794-1795 sono oggi pubblicati integralmente come *Vieux cahier A e B* in *Œuvres*, I).

agli *Idéologues* a discapito di fonti ulteriori, invero essenziali ma di portata non strettamente teoretica – dagli stoici a Montaigne, da Pascal a Rousseau.

1. Annotazioni di contesto: la filosofia secondo Condillac e l'*Idéologie*

1.1. Basi epistemologiche dell'*Idéologie* in Condillac. Analisi delle idee, teoria dei segni e concezione della filosofia come metodologia universale del sapere

Sebbene già l'antico studio di F. Picavet abbia dimostrato che le teorie della coscienza elaborate dagli *déologues* non possono considerarsi un mero sviluppo del pensiero condillaciano, poiché rivisitano originalmente la dottrina del filosofo di Grenoble alla luce di spunti attinti da autori appartenenti a tradizioni assai varie – Locke, Hume, la scuola scozzese del *common sense* (T. Reid e D. Stewart), Descartes e Port Royal, il materialismo di ascendenza d'holbachiana, etc.) –, è lo stesso inventore del termine, Destutt de Tracy, a motivare nel saggio *De la métaphysique de Kant* (1802) un richiamo privilegiato all'autore del *Traité des sensations*.⁵ Stigmatizzando lo spirito sistematico e “settario” dei filosofi tedeschi, egli rivendica l'autonomia di pensiero degli *Idéologues* che, affidandosi ad una libera e personale ricerca esente da pregiudizi, possono dirsi «condillaciani» in un senso del tutto peculiare:

i tedeschi hanno tanto poco l'idea di questo modo di essere che ci ritengono, in metafisica, tutti discepoli di Condillac, come essi lo sono di Kant o di Leibniz. Non considerano che Condillac non ha affatto dogmatizzato, non ha creato un nuovo sistema filosofico né ha preteso di farlo, non si è sobbarcato alcuna delle celebri questioni di psicologia, cosmologia e teologia di cui essi compongono la metafisica, ma si è limitato quasi esclusivamente ad esaminare le nostre idee e i loro segni, ricercarne le proprietà e trarne conseguenze, Non sanno che [tra gli

⁵ Il termine *Idéologie*, coniato da Tracy in un *Mémoire sur la faculté de penser* pubblicato in prima edizione nel 1796, ma teorizzato compiutamente e messo in opera in vari lavori successivi dello stesso autore, culminati nel suo *magnum opus* (gli *Éléments d'Idéologie* in cinque volumi), ha inizialmente il significato tecnico e letterale di analisi o «scienza delle idee», ma passa rapidamente a designare un movimento filosofico e scientifico assai variegato per interessi e posizioni, articolatosi tra gli anni 1780 e 1830, a cui si debbono contributi fondamentali in numerosi campi di ricerca, dalla teoria della conoscenza alla nascente psicologia scientifica (i filosofi-medici del circolo di Auteuil, Pinel, etc.), dall'antropologia culturale inaugurata da Volney alle scienze sociali (ambito nel quale prepara il positivismo), dalla pedagogia alla politica e all'economia (J.B. Say, etc.). Il classico lavoro del citato F. PICALET, *Les Idéologues. Essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc. en France depuis 1789*, Olms, Hildesheim-New York 1972 (ed. originale Alcan, Paris 1891), è ancora valido per la vasta panoramica che offre su questo movimento nel suo complesso.

Idéologues] non c'è nessuno che adotti senza restrizioni i principi di grammatica di Condillac, o che sia pienamente soddisfatto del modo in cui analizza le nostre facoltà intellettuali [...]. In una parola, essi ignorano che non sono le decisioni di Condillac che teniamo in gran conto, ma il suo metodo.⁶

I criteri metodologici che orientano la riforma della metafisica intrapresa da Condillac, volta ad abbandonare le ricerche sulle «essenze» intelligibili e le «cause più nascoste» degli enti e delle facoltà psichiche, oggetto di discussioni insolubili quanto sterili tra gli scolastici, a favore di un'analisi esclusivamente *funzionale* delle operazioni dello spirito umano che determinano la genesi e le interazioni dei molteplici contenuti di coscienza (aspetto genetico-fondativo), sono definiti nell'introduzione e nella sezione conclusiva della seconda parte dello *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746). La nuova teoria, evidenziando i meccanismi alla base del conoscere, stabilirà al contempo la sua estensione e le precise cause degli errori dei metafisici (aspetto critico). Se vorrà configurarsi come scienza, essa dovrà attingere il proprio metodo dalle scienze empiriche già esistenti ed avviate sul sentiero di un solido progresso, ovvero limitarsi all'osservazione di fatti e alla scomposizione analitica di ciascun dato o contenuto di coscienza negli elementi semplici di cui si compone.⁷ Dal punto di vista formale, il primo requisito per la scientificità della filosofia sarà una struttura sistematica, definita come una concatenazione lineare e ordinata di teoremi al cui interno ogni membro è dimostrato dal precedente; all'inizio della serie deve trovarsi, in duplice qualità di «fondamento»

⁶ A.L.C. DESTUTT DE TRACY, *Mémoire sur la faculté de penser. De la métaphysique de Kant et autres textes*, Fayard, Paris 1992, pp. 246-247. Più avanti l'autore esplicita meglio le semplici regole del metodo in questione: «osservare i fatti col più grande scrupolo, non trarne conseguenze se non con piena sicurezza, non attribuire mai a mere supposizioni la consistenza dei fatti, non tentare di connettere tra loro le verità se non quando si concatenano in modo del tutto naturale e senza lacune» (p. 271). Se questo procedimento «circospetto e severo [...] ci garantisce il successo nelle scienze fisiche e fisico-matematiche, pure ci arresta sul bordo dell'abisso della metafisica» mostrandoci «quanto poco sappiamo con certezza in tale campo, come dobbiamo diffidare di ciò che crediamo di sapere, e soprattutto come vi siano cose, tra quelle che si insegnano e che crediamo di comprendere, assolutamente vuote di senso e consistenti in mere illusioni della nostra mente, la quale prende sue produzioni per esseri reali esistenti fuori di lei» (p. 249). Emerge da questi luoghi che l'esigenza, già rilevata nella premessa al capitolo, di una delimitazione critica del dominio dello scibile, rientra nei principali moventi delle ricerche speculative degli *Idéologues*.

⁷ Nello *Essay* di Locke Condillac ravvisa l'unico tentativo precedente di costruire una simile dottrina, compatibile coi limiti di ciò che possiamo conoscere, in opposizione ai «sogni» della metafisica. Nondimeno egli rimprovera all'inglese di non aver condotto la sua analisi fino al principio *unico* dell'intera esperienza, considerando invece la sensazione esterna e la riflessione sulle proprie operazioni mentali come fonti eterogenee di «idee»: sarà il *Traité des sensations* a mostrare che la prima è il fondamento della seconda, e dunque della coscienza nel suo insieme.

e «cominciamento», un «fatto» di per sé certo, «primo, ben constatato, dal quale soltanto dipendono tutte le parti del sistema».⁸

Richiamando l'idea lockiana secondo cui gli errori e le dispute dei metafisici sorgono dall'indeterminatezza dei concetti impiegati, rivelata da un linguaggio impreciso e polivoco, Condillac sostiene che l'istituzione di una filosofia scientifica dipende anzitutto da una correzione della terminologia, e che il generale progresso delle scienze poggia sulla crescente esattezza denotativa del linguaggio.⁹ In virtù della precisione dei concetti di cui fa uso, legata alla chiara visione delle regole in base alle quali essi hanno origine, la matematica è adottata come modello per un'analisi genetica dei fatti di coscienza in generale, intesa al contempo come una *metodologia* deputata a fornire le leggi universali per la costruzione di concetti in ogni ambito e, in tal modo, a garantire un fondamento sicuro alle scienze particolari.¹⁰ Contrariamente a Maine de Biran, che leggerà il primato della filosofia sulle scienze nei termini di un'eterogeneità radicale, per metodo e statuto epistemologico,

⁸ *Traité des systèmes* (1749), chap. XIV, in *Œuvres philosophiques de Condillac*, éd. G. Le Roy, Presses Universitaires de France, Paris 1947, vol. I, pp. 206-207. Che la sistematicità sia un contrassegno puramente formale è confermato negli ultimi capitoli del trattato, dove Condillac discute la possibilità e l'opportunità del conferimento di una forma sistematica alle discipline più diverse, dalla filosofia alle scienze naturali, dalla politica alle arti «meccaniche» (la «tecnologia» in senso lato) e alle arti belle.

Merita inoltre qualche precisazione il concetto di *principio*. Come è noto, Condillac distingue in quest'opera tre tipi di sistemi in corrispondenza con la natura dei principi adottati, i quali possono consistere in «massime generali o astratte», «supposizioni immaginate» («ipotesi»), e da ultimo «fatti» empiricamente osservati, sui quali soltanto può fondarsi un sistema realmente scientifico. La fallacia sottesa ai sistemi astratti, tra i quali l'autore annovera le dottrine di Malebranche, Leibniz, Boursier e Spinoza, consiste nello *hysteron próteron* per cui una o più proposizioni generali (ad es. i principi di non contraddizione e ragion sufficiente), ricavate per astrazione e induzione da certe osservazioni empiriche e dunque *derivate* da conoscenze pregresse, vengono elevate a fondamenti di ciò da cui sono state desunte. Tali principi risultano perciò del tutto infecondi. Un ulteriore esempio di fallace applicazione di nozioni astratte, legata all'abbandono dell'osservazione in favore di un'indebita generalizzazione di idee preconcepite, è la teoria cartesiana degli animali come automi meccanicamente determinati, confutata nel *Traité des animaux* del 1755. Le ipotesi, viceversa, analizzate da Condillac in riferimento a diverse discipline, sono spesso fruttuose e talvolta necessarie, ma valgono solo provvisoriamente. Per poterle utilizzare come principi bisogna disporre (1) di tutte le supposizioni plausibili su un certo problema, e (2) di una regola per discernere l'ipotesi corretta. Analoghe riflessioni metodologiche, oltre alla definizione di un procedimento analitico che spieghi la generazione delle idee, si trovano in forma più succinta nello *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746), §§61-68. Un'idea formalmente analoga delle scienze come sistemi fondati su un unico principio affiora in Kant e in Reinhold.

⁹ *Essai...*, Pte II, sez. II (*De la méthode*), in particolare capp. I, II; cf. J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, libro III, capp. X-XI *passim*. Considerazioni ulteriori compaiono nel cap. III del *Traité des systèmes*, relativo agli abusi su cui i sistemi astratti fondano la propria pretesa di validità universale: la conclusione è che l'arte di ben condurre il ragionamento si riduce ad un linguaggio opportunamente costruito, in cui le «idee semplici» e le regole della loro composizione in nozioni complesse siano evidenti e note (cf. anche il cap. XI). Il concetto di numero è adottato come esempio privilegiato di nozione scientificamente adeguata, giacché può scomporsi per via ricorsiva nelle sue unità, e dunque il procedimento della sua costruzione è noto. Laddove un'analisi così completa non possa effettuarsi il ricorso a ipotesi è inevitabile. La quinta sezione del *Cours d'études, De l'art de penser* (in particolare: parte II, cap. I sgg.) riprende puntualmente, ma talora con maggiori dettagli, l'argomentazione dello *Essai*, sottolineando la funzione catartica assunta dalla teoria genetica delle idee.

¹⁰ Si veda a questo proposito l'introduzione alla quarta parte del *Cours d'études* (1775), *De l'art de raisonner*, in *Œuvres...*, cit., vol. I, pp. 619-620.

Condillac non fa della teoria delle idee una forma di sapere specificamente distinta dal suo sapere-oggetto, ma vi esporta i procedimenti di quest'ultimo. La filosofia deve fondare l'esperienza oggettuale prendendo le mosse dagli elementi semplici immanenti a quest'ultima, le sensazioni, e ricostruendola tramite leggi di composizione ugualmente *trovate* a titolo di dati o fatti; lungi dal trascendere il punto di vista della coscienza naturale, basato sulla relazione-opposizione tra soggetto ed oggetto empirici, la filosofia lo presuppone, limitandosi a *descriverlo* per via osservativa e logico-analitica, e si configura perciò come una scienza tra le altre. Le leggi dei fatti di coscienza, scoperte in virtù di un metodo mutuato dalla fisica sperimentale, aderente all'esperienza e avverso alla «finzione» di ipotesi, non riguardano, al pari delle leggi fisiche, l'essenza o le cause metempiriche dei fenomeni, ma fungono da titoli generali per classificarli, descriverli e prevederne lo svolgimento. Sul modello della “rivoluzione” che, per opera di Galilei e Newton, ha condotto all'abbandono della fisica aristotelica, ipotetica e qualitativa, in favore di un'indagine limitata a ciò che è osservabile (nello specifico: misurabile e formalizzabile matematicamente), Condillac intende costruire una «storia della ragione umana»¹¹ altrettanto ricca di applicazioni pratiche. La forte connotazione psicologico-empirica e il rigoroso fenomenismo della teoria,¹² pur rivelando un apprezzabile impegno nel conferire dignità scientifica al discorso filosofico, non mancheranno di suscitare, da parte di Maine de Biran, alcune pertinenti obiezioni relative all'acritica adozione di procedure efficaci al livello delle scienze di oggetti,

¹¹ L'espressione rappresenta una sorta di *tópos* nell'ambito dell'illuminismo francese e della tarda *Aufklärung*, essendo utilizzata da vari autori con accezioni spesso differenti. Ci soffermeremo più tardi sul significato particolare acquisito da essa in riferimento alla *WL* di Fichte. Per il momento, facciamo presente che il termine «storia» designa qui primariamente, in conformità al significato letterale dei termini *historía* / *historeúein*, una ricerca descrittivo-osservativa, altresì dotata di validità universale. Non vi è alcun riferimento ad un processo temporale attraverso cui la coscienza dovrebbe giungere a completa formazione; l'unico svolgimento lineare qui presente è la ricostruzione genetica *post factum*, operata dal filosofo in modo *artificiale* tramite appositi esperimenti, entro la quale le diverse operazioni mentali sono disposte in ordine di composizione, dalle più semplici alle più complesse. Con ogni evidenza, si tratta di una successione puramente logico-concettuale. L'artificialità della riflessione filosofica, su cui torneremo in riferimento ai nostri autori, è evidenziata da Condillac mediante il ricorso alla notissima analogia della statua, attinta da Descartes (si veda l'incipit del *De homine*) e parimenti utilizzata da Bonnet.

¹² La connotazione psicologico-empirica dipende dal carattere descrittivo dell'analisi e dall'intrascendibile datità dei fatti, mentre il fenomenismo dipende dal punto di vista osservativo-esteriore e dal metodo adottato. Per un ragguaglio più specifico sul secondo punto, esplicitato nel modo più efficace dall'*incipit* dello *Essai*, cf. *Cours d'études, De l'art de raisonner*, cap.7: analizzando separatamente le tre specie di edivenza («di ragione», relativa alle proposizioni identiche e ai giudizi riconducibili ad esse per via logica; «di sentimento», legata agli stati interiori, e «di fatto», riguardante la conoscenza sensibile dei corpi a partire da impressioni), Condillac osserva che l'ultima di queste, su cui si fonda il nostro sapere, non può concernere ciò che i corpi sono in se stessi – «proprietà assolute» – ma soltanto i loro rapporti con il soggetto conoscente, ovvero certe «proprietà relative» che, nondimeno, attestano l'esistenza delle precedenti e ne consentono una limitata caratterizzazione tramite inferenze dagli effetti alle cause.

interne all'esperienza, entro una ricerca che, tematizzando i fondamenti del sapere, della coscienza e dell'esperienza stessa, è chiamata tra le altre cose a legittimare tali procedimenti. In particolare, le riserve di Biran riguarderanno la reciproca esteriorità tra soggetto osservante e oggetto esaminato, e l'indebita omologazione tra due ordini di fatti, rispettivamente legati all'esperienza esterna e al *sens intime*; sarà parimenti sottolineata la necessità di una specifica distinzione nei punti di vista tra le scienze corrispondenti.

Imprescindibile infine, sia per le implicazioni metodologiche che per la profonda influenza esercitata sugli *Idéologues* e su Maine de Biran, la dottrina semiologica di Condillac. Rendendo possibile l'istituzione di nessi tra idee semplici, i segni forniscono la base per tutte le operazioni complesse della coscienza e per lo sviluppo del sapere. Un materiale preesistente di sensazioni molteplici è richiesto per la creazione di un linguaggio artificiale, a sua volta condizione necessaria per l'attività immaginativa, mnemonica ed intellettuale, in quanto strumento che «fissa» in modo stabile e preciso le collezioni di note semplici nelle rappresentazioni composte, ed espressione dell'orizzonte comunicativo, interpersonale e comunitario entro il quale soltanto è concepibile la formazione di un individuo cosciente di sé come persona autonoma.¹³

In virtù del suo ruolo costitutivo per il sapere d'esperienza, l'appercezione di sé e la coscienza oggettuale, il linguaggio è la lente attraverso cui il filosofo osserva i processi mentali. Ogni giudizio è, prima del suo dispiegamento in forma

¹³ Luoghi classici per la semiologia condillaciana sono la seconda sezione del *Cours d'études – la Grammaire –*, la *Logique*, l'*Art des calculs* e lo *Essai*. Per la dimensione sociale della coscienza, dischiusa dal linguaggio, si veda in particolare quest'ultimo, parte I, sez. IV, §13. La concezione dei segni come componenti essenziali delle idee complesse ed elementi costitutivi dei fatti di coscienza, dalla quale risulta che nessun pensiero ha luogo anteriormente alla sua formulazione linguistica, può leggersi in opposizione alla teoria di Locke, secondo cui i segni rimangono un'integrazione esteriore dei concetti. Oltre a classificare i segni in «accidentali», «naturali» ed «istituiti», Condillac si sofferma nella *Grammaire* (parte I, capp. 1-2 e 7-8, oltretutto in minor misura nei primi due capitoli della seconda parte della *Logique*) sull'origine e sul graduale sviluppo delle lingue verbali dalla forma originaria di espressione dei propri stati interiori, il *langage d'action*, comprendente i gesti e la mimica. Egli esamina poi la formazione dei termini astratti dall'uso metaforico o figurato di nomi riferiti in origine ad oggetti concreti. Il limite del linguaggio d'azione consiste nell'esprimere simultaneamente, e non in forma successiva ed articolata, una moltitudine di idee. Assumendo gradualmente la forma di un discorso scandito nel tempo, tale linguaggio inaugura una prima scomposizione dei pensieri e diviene perciò artificiale. Nel contesto di un sistema di bisogni sempre più complessi, tale scomposizione procede parallelamente all'esigenza di chiarire a se stessi analiticamente i propri pensieri onde esprimerli con maggiore efficacia. Lo studio delle idee è quindi pragmaticamente integrato nel progresso materiale della società e giustificato come elemento interno al processo di civilizzazione. Sul nesso fondamentale tra pensiero e linguaggio in Condillac si rimanda ad A. BERTRAND (a c. di), *Condillac. L'origine du langage*, PUF, Paris 2002, e al classico e più comprensivo studio di N. ROUSSEAU, *Connaissance et langage chez Condillac*, S.T.E.U., 1957. Per un'interpretazione generale della centralità del linguaggio nell'*Idéologie*, in virtù di una «metafisica» trasformata nell'analisi interna di un pensiero concepito come sistema di rappresentazioni e leggi di connessione (il tutto portato ad espressione mediante *segni*), cf. come luogo classico il Cap. IV di M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, BUR 2013 (ed. orig. 1966), pp. 93-139.

proposizionale, un atto immediato ed istantaneo, la percezione di un rapporto tra idee, non scomponibile come tale; solo il discorso, esponendo in una serie temporale gli elementi che lo compongono, ne rende possibile l'analisi. Come i giudizi, anche i ragionamenti hanno luogo indipendentemente dalla propria temporalizzazione linguistica, ma a questo livello non si compongono di idee «distinte»: il soggetto pensa e ragiona ma *non sa* di giudicare, non *appercepisce* il proprio operare.¹⁴ La riflessione filosofica non è quindi altro che la ripetizione in forma esplicita di un'operazione naturalmente insita nel linguaggio, cioè l'isolamento tramite verbalizzazione di funzioni simultaneamente operative. Avvalendosi del linguaggio come di uno strumento per visualizzare o «catturare l'invisibile» nei processi del pensiero,¹⁵ l'analisi delle idee trova in esso il suo oggetto di studio privilegiato; più radicalmente, tale analisi si identifica *in toto* con un linguaggio potenziato. In termini generali, poiché il metodo analitico – l'unico universalmente applicabile in tutte le scienze – costituisce allo stesso modo l'essenza dei linguaggi artificiali, si stabilisce tra il piano linguistico e quello scientifico un'identità così profonda da giustificare l'innovativa tesi alla base della *Logique* e della *Langue des calculs*, secondo cui ogni scienza non è che una *langue bien faite*. Si individua qui dunque un nuovo aspetto della forte continuità istituita da Condillac tra filosofia e coscienza naturale, oltre alla già rilevata identità nel metodo osservativo e nel punto di vista. Tra sapere filosofico e linguaggio egli stabilisce una relazione di reciprocità, senza peraltro dissolvere ogni dubbio circa un'eventuale viziosità del circolo: il linguaggio si sviluppa a partire da una riflessione sulla struttura del conoscere, ma rappresenta a sua volta l'unico presupposto per una chiara coscienza di quest'ultimo. Oltre all'inevitabile caratterizzazione della parte introduttiva dell'«arte di pensare» nei termini di una *Grammaire* (uno studio relativo agli elementi del discorso e alle regole per la loro sintesi), segue da quanto detto il ruolo centrale della lingua in ambito pedagogico: il corretto apprendimento, lungi dal costituire un passivo esercizio di memoria, ripercorre come una nuova maieutica la via della scoperta, basandosi sul metodo

¹⁴ *Œuvres...*, cit., pp. 436-437. Cf. anche p. 403: il discorso ci permette di «osservare ciò che facciamo nel pensare, rendercene conto, quindi apprendere a condurre la nostra riflessione. Pensare diviene quindi un'arte: l'arte di parlare».

¹⁵ La felice metafora è utilizzata da S. MORAVIA nell'importante lavoro *Filosofia e scienze umane nell'età dei Lumi*, Sansoni, Firenze 1982, cap. III.

analitico che già il linguaggio mette inconsapevolmente in opera, ovvero ripercorrendo in senso inverso la genesi delle rappresentazioni.

1.2. Destutt de Tracy. Per una critica della ragione secondo i criteri dell'*Idéologie*

1.2.1. Coordinate di metodo

La cornice metodologica delineata da Condillac per l'analisi delle idee è fatta propria da quella che Picavet indica come la *prima generazione* degli *Idéologues*, a cui si riconosce l'ulteriore merito di aver sottolineato il profondo legame tra la speculazione teoretica e le sue implicazioni sociali, pedagogiche e politiche.¹⁶ È in particolare Condorcet, nel celebre *Esquisse* del 1793, ad argomentare la tesi di una puntuale corrispondenza tra il rischio-ramento teoretico dell'intelletto per opera della filosofia e delle scienze e lo sviluppo delle virtù morali e civili, entro l'orizzonte di un'«indefinita perfettibilità» del genere umano.¹⁷ Locke è ritenuto colui che, sviluppando un'idea di Descartes, ha trasformato la metafisica in un'analisi rigorosa dei contenuti e delle operazioni della mente, fissando i limiti di ciò che possiamo conoscere e offrendo un metodo universale, applicabile alle scienze particolari e capace di fondare le norme giuridiche e morali a partire dallo sviluppo, ora chiarito concettualmente, della facoltà appetitiva sensibile.¹⁸ Gli effetti benefici della diffusione della cultura filosofica tra tutti i ceti sociali, grazie all'invenzione della stampa e ad una crescente libertà di ricerca,¹⁹ comprendono la graduale scomparsa della superstizione e del principio di autorità e, in positivo, la nascita di un'opinione

¹⁶ A prescindere dall'intensa attività politica di molti esponenti del movimento, è noto il costante impegno istituzionale degli *Idéologues* nell'ambito della fondazione e della stesura dei programmi per le nascenti *écoles normales*, finalizzate alla formazione dei nuovi docenti superiori. Per una documentazione sul tema cf. F. AZOUVI (a c. di), *L'institution de la raison*, Vrin, Paris 1992.

¹⁷ Per l'esattezza, il perfezionamento dell'umanità consiste nel graduale appianamento delle tre principali forme di disuguaglianza (le differenze tra popoli e, all'interno del medesimo Stato, quelle culturali e politico-economiche tra ceti) ovvero nella liberazione degli uomini da ogni specie di asservimento fisico e intellettuale – salvo il fatto che una certa differenziazione interna è fisiologica alla società. Cf. M.J.A.N. DE CONDORCET, *Esquisse ou Prospectus*, in *Tableau historique des progrès de l'esprit humain. Projets, Esquisse, Fragments et Notes (1772-1794)*, a c. di J.P. Schandeler e P. Crépel, Institut national d'études démographiques, Parigi 2004, p. 429 sgg.

¹⁸ Ivi, pp. 381-383; in particolare, il progresso della metafisica è qui indicato come causa di quello dell'economia politica. Sul nesso tra ricerca teoretica e sentimenti morali Condorcet torna ripetutamente, v. ad es. p. 418 («tutti gli errori in politica, in morale, hanno per base errori filosofici, legati essi stessi a errori fisici») e pp. 448-449.

¹⁹ Questi i tratti peculiari dell'ottava e penultima epoca della storia passata dell'umanità: ivi, p. 341 sgg.

pubblica consapevole dell'uguale dignità di tutti gli uomini e dei diritti inalienabili che derivano da questa.²⁰ Strumenti per il perfezionamento delle scienze sono la forma sistematica e una «lingua universale» che, come auspicato da Condillac, esponga in modo chiaro ed univoco la composizione delle idee; tale progresso determina un graduale avvicinamento tra le diverse branche del sapere fino a costituire un'unica totalità articolata, tendente al medesimo fine ultimo.²¹

La teoria della *perfectibilité* e la derivazione dei valori che fondano il consorzio sociale dai sentimenti di piacere e dolore, dalla comprensione empatica e, ad un livello ancora più profondo, dall'unica e originaria tendenza dell'uomo verso l'autoconservazione e il pieno sviluppo delle proprie facoltà, sono fatte proprie da Volney,²² mentre i corsi di «analisi dell'intelletto» tenuti da J.D. Garat, anticipatori dei successivi sviluppi dell'*Idéologie*, mostrano chiari debiti nei confronti di Condillac: il metafisico ha il compito di scomporre artificialmente, al pari di un «orologiaio», le nozioni complesse, illustrandone la costruzione per mezzo della lingua e della grammatica, assunte come filo conduttore. La conoscenza dei meccanismi del pensiero è poi finalizzata all'individuazione dei mezzi per incrementarne l'efficienza.²³

È in questo contesto che la lezione di Condillac viene assimilata da Destutt de Tracy, interlocutore privilegiato, insieme a Cabanis, Degérando e Laromiguière, per Maine de Biran. Il già citato *Mémoire sur la faculté de penser*, in cui sono raccolti lavori

²⁰ Le rivoluzioni americana e francese sono lette come l'inevitabile imposizione, violenta perché costretta a soppraffare le resistenze dei governanti, dei «principi della ragione e della natura» scoperti e resi noti dalla filosofia (ivi, pp. 395-399).

²¹ Ivi, p. 424. Rilevante infine il tentativo da parte di Condorcet di applicare procedure di calcolo (in particolare afferenti alla probabilità e alla statistica) allo studio di fenomeni morali e sociali, soggetti a cause e leggi invariabili al pari del mondo fisico. Sulla plausibilità e sui limiti di questo impiego delle matematiche, integrate nella *Logique* limitatamente a ciò che possono insegnare circa la probabilità delle ragioni del tener-per-vero, si soffermerà anche Destutt de Tracy nel *Supplémento* alla sezione teoretica degli *ET*; v. anche l'ultima parte dell'opera, il *Traité de la volonté et ses effets*, Fayard, Parigi 1994, pp. 30-44. L'idea condorcettiana di una «matematica sociale» sarà infine ripresa e sviluppata da Laplace nello *Essai philosophique sur les probabilités* (1812).

²² Si pensa qui in particolare alla sua opera del 1793, emblematica fin nel titolo, *La Loi naturelle, ou Principes physiques de la morale*.

²³ F. PICAUVET, cit., pp. 157-169 (si veda però l'intero cap. II, a proposito della prima generazione degli *idéologues* in generale). Pur coinvolto in un'aspra *querelle* con L.C. de Saint-Martin, teosofo e spiritualista fortemente avverso all'*Idéologie*, Garat non può definirsi un materialista: in accordo col fenomenismo condillaciano, egli non affronta mai il problema del rapporto tra pensiero e materia in quanto astrattamente speculativo e trascendente l'osservazione empirica. Del resto, già Condillac si era opposto energicamente alla riduzione delle operazioni della mente a modificazioni o epifenomeni della materia; di più, aveva dichiarato inconcepibile un legame causale tra movimento e pensiero e aveva considerato l'anima una sostanza semplice, distinta dal corpo in quanto aggregato di parti molteplici (cf. p. es. *Cours d'études*, sezione quinta: *De l'art de penser*, parte I, cap. 1). Il corso di Garat è oggi pubblicato in J. DHOMBRES e B. DIDIER, *L'école normale de l'an III – Leçons d'analyse de l'entendement, art de la parole, littérature, morale*, Rue d'Ulm, Paris 2008, p. 63 sgg.; cf. anche l'introduzione e, per la «battaglia» con Saint-Martin, il lungo «secondo dibattito», pp. 100-152.

presentati alla classe di scienze morali e politiche dell'*Institut National*, e il primo volume degli *Éléments d'Idéologie* (*l'Idéologie proprement dite*, prima edizione 1801), sono qui rilevanti sia per le considerazioni programmatiche, sia perché espongono una teoria della coscienza che, pur ponendosi in continuità con la filosofia condillachiana, se ne distacca in alcuni punti essenziali, e proprio in merito a questi ultimi esercita sul giovane Biran una profonda influenza.

Le coordinate metodologiche e le dichiarazioni di intenti, contenute nelle introduzioni ai due scritti, sono in buona parte già note. Individuato il fine dell'attività speculativa nell'«utilità» delle sue applicazioni, Tracy afferma, in accordo coi predecessori, che lo studio della formazione delle idee è il solo capace di fornire alle scienze (segnatamente alla morale e alla politica) una solida base di certezza; propriamente esso costituisce l'*unica* scienza, di cui le altre non sono che applicazioni particolari in funzione dei rispettivi oggetti. La questione principale che la filosofia deve risolvere è formulata in termini che esplicitano fin dall'inizio l'orientamento pratico dell'autore: «*essendo note le facoltà di una specie di esseri animati, trovare tutti i mezzi per la felicità di cui questi esseri sono suscettibili*».²⁴ Questa indagine (più precisamente un'«*analisi delle sensazioni e delle idee*») deve procedere, sul modello delle matematiche, per inferenze e scomposizione dei dati ottenuti per via osservativa.²⁵ Non trattando l'anima e la materia come essenze *in sé*, essa non può considerarsi una metafisica in senso tradizionale; al contrario, «la conoscenza delle facoltà dell'uomo è di certo, come ha pensato Locke, una parte importante della *fisica*, qualunque causa si voglia assegnare a queste facoltà». La si

²⁴ *Mémoire...*, cit., p. 39. Si veda anche la terza parte dello stesso lavoro, dedicata al tema dell'abitudine e al perfezionamento di cui le facoltà umane (nonché, per loro mezzo, l'individuo e la società) sono capaci. Un luogo parallelo è poi *EI*, I, capp. 14 e 15.

²⁵ Cf. *Mémoire...*, pp. 134-136: «Ho cercato di distinguere ciò che avviene in noi quando pensiamo. Ho notato che l'atto di pensiero che ci sembra il più semplice contiene una moltitudine di operazioni assai diverse tra loro, tutte indispensabili». Si tratta dunque di esaminare se stessi in occasione di particolari percezioni, individuando condizioni e componenti di queste (un esempio eloquente sarà offerto, come vedremo, dalla percezione del movimento). Tracy recupera la divisione condillachiana delle conoscenze in «verità d'esperienza o di fatto», «di ragionamento o deduzione» e «di sentimento», ma sottolinea che il ragionamento, in quanto logico-analitico, non fa che rendere esplicito ciò che è già contenuto nelle verità di fatto da cui prende le mosse; il sentimento, poi, non rappresenta, come per Condillac, una specifica fonte di conoscenze, ma il criterio unico dell'evidenza. Che filosofare significhi osservare i fatti e limitarsi ad inferenze certe, respingendo ogni ulteriore ipotesi, è rimarcato nella prima parte del citato scritto su Kant; in particolare questo procedimento, «se determina il nostro successo nelle scienze fisiche e fisico-matematiche, ci arresta sull'orlo dell'abisso della metafisica» (ivi, p. 249). La *KrV* è qui fraintesa nel senso di un trattato di *Idéologie* che, fondandosi su principi astratti, cade in una serie di errori, primo tra tutti l'idea di *forme pure* delle facoltà («dei puri nulla, ipostatizzati dall'abuso delle parole», p. 273) e di conoscenze ricavabili da queste sole, anteriormente al loro uso empirico. Più specificamente, Tracy critica l'idea della sensibilità come una facoltà passiva, l'arbitrarietà della concezione dell'intelletto come facoltà della sintesi di un molteplice, e infine l'uso di concetti o «idee generali» (le categorie) ricavate dalle forme logiche di proposizioni e sillogismi, quali «regole primitive dell'intelletto» (p. 277).

può definire «metafisica» solo con un impiego del tutto nuovo del termine, in quanto studia gli «effetti in noi» delle sensazioni, esaminate dalla fisica in riferimento alla natura esterna; in tale prospettiva quest'ultima costituisce una «scienza del mondo, l'altra la storia del nostro *io*, del microcosmo». Respinto anche il titolo di «psicologia» per l'implicito riferimento a un'anima quale causa prima dei fenomeni mentali, Tracy elabora il più modesto concetto di *Idéologie*, riferito all'osservazione fenomenica dei materiali e delle operazioni del pensiero a prescindere da impenetrabili essenze remote.²⁶

La stretta vicinanza a Condillac è resa esplicita dalla condivisione del postulato secondo cui «le sensazioni sono la fonte e l'origine di tutte le nostre idee», e ogni ulteriore facoltà cognitiva o pratica del soggetto sorge da una *trasformazione* più o meno elaborata dell'unica e basilare facoltà del sentire.²⁷ Tracy concentra però la sua ricerca, più in specifico, su un problema che non risulta altrettanto centrale nella teoria del maestro, ma che sembra avvicinarsi alla questione centrale per la filosofia teoretica, posta da Fichte nelle introduzioni alla *WL* del 1797: se le sensazioni non sono che «modificazioni interiori», stati soggettivi dell'Io conoscente, occorre spiegare in che modo (e secondariamente con quale titolo di legittimità) l'Io medesimo giunga a formulare quello che in *EI* sarà chiamato *jugement d'extériorité*, ovvero prenda coscienza di oggetti extra-mentali, correlati esterni o «cause occasionali» di tali stati affettivi. In altri termini, si tratta di stabilire la natura e le condizioni di un rappresentare capace di configurarsi come un *sapere oggettivo*: non mera sequenza regolata di fatti mentali, ma discorso capace di una presa effettiva sulla realtà delle cose. È quindi il problema del riferimento di rappresentazioni, in

²⁶ Da notare il ricorrere dell'idea, già trovata in Condillac, di una storia della coscienza. Con un passaggio ulteriore l'*Idéologie*, emblematicamente intesa come parte della *zoologia* o fisica del vivente (dunque posta in una forte continuità metodologica con le scienze empiriche), è suddivisa in fisiologica e razionale; quest'ultima è ritenuta suscettibile di una trattazione propriamente sistematica in base a principi (*EI*, I, p. 89). Nel saggio su Kant essa è invece identificata, in quanto «studio dei nostri strumenti conoscitivi», con una «logica veramente elementare». Tracy fa proprio il rinnovamento della filosofia auspicato da Bacone e biasima l'inconsistenza delle dottrine sorte dal «desiderio, privo di riflessione, di costruire un sistema completo», annoverando tra queste la teoria kantiana, che pure condivide il giusto intento di «studiare lo spirito umano nelle sue stesse operazioni». In particolare, i filosofi tedeschi commettono l'errore di intendere l'animo umano alla stregua di un ente a sé, astratto dal concreto contesto empirico, sacrificare l'osservazione di fatti a favore di supposizioni ed ipostatizzare i concetti astratti delle singole facoltà (si veda *Mémoire...*, cit., pp. 284-293).

²⁷ In *EI*, I, cap. 11, Tracy, nell'espone questo principio, ribadisce che Condillac è il fondatore dell'*Idéologie*, pur respingendo come arbitraria la separazione da lui istituita tra volontà e intelletto. Rilevante per le prescrizioni metodologiche è poi la conclusione del capitolo.

prima istanza determinazioni interne alla coscienza, ad una realtà concepita dal soggetto come indipendente da sé.²⁸

Come per Fichte l'esame della questione è legato all'esigenza di confutare lo scetticismo di Enesidemo e Maimon, relativo all'esistenza di criteri sicuri per accertare le condizioni di validità oggettiva della nostra conoscenza (uno scetticismo che si ritiene non scalfito dalla *KrV*), così anche Destutt de Tracy fa un cursorio riferimento alla portata antiscettica della ricerca.²⁹ Bersagli polemici sono Malebranche e Berkeley che, condividendo la tesi per cui le sensazioni sono «semplici modificazioni interiori del nostro essere, private in se stesse di qualsiasi idea di causa», e non attribuendo ad alcuna di esse una funzione oggettivante, concludono che l'uomo non dispone di mezzi per stabilire con certezza l'esistenza di oggetti esterni e la corrispondenza o meno tra percezioni e reali stati di cose. Un'ulteriore declinazione del problema fondamentale consisterà dunque nella richiesta di «stabilire precisamente che cosa è per noi l'*esistenza*», e l'analisi dovrà «mostrare come un essere senziente della nostra specie risale dalle sue sensazioni a ciò che le causa». Potenzialmente tale questione investe la definizione stessa dell'oggetto, rivelando un riferimento in essa implicito alle strutture della soggettività, ma Tracy non riflette fino in fondo sulla profondità del problema, che implicherebbe uno scarto epistemologico tra filosofia e scienze di oggetti: il metodo dell'*Idéologie*, come si è detto, è osservativo-empirico, dunque saldamente ancorato al punto di vista della coscienza naturale e al presupposto di un'intrascendibile datità degli oggetti.

²⁸ Condillac aveva sollevato questo problema nella parte II del *Traité*, e aveva pensato di risolverlo individuando nella sensazione *tattile* e nel movimento l'origine della rappresentazione di oggetti esterni, compreso il corpo proprio. Per un ragguaglio più circostanziato sugli elementi di continuità e rottura che Tracy ravvisa tra la propria teoria e quella di Condillac, si rimanda alla *Dissertation sur quelques questions d'idéologie* (1800), in *Mémoire...*, cit., p. 181 sgg. In particolare egli apprezza la distinzione condillachiana dei tre elementi interni alla sensazione (percezione, nesso da noi istituito tra questa e un oggetto esterno, e giudizio circa l'oggettiva inerenza della proprietà alla cosa), ma non ritiene che la validità oggettiva sia garantita da tale analisi, poste le premesse: (1) «che tutte le nostre idee vengono da sensazioni» e (2) «che, poiché una semplice sensazione non è altro che una modificazione interiore del nostro essere, non si trova nulla in essa che ci insegni a rapportarla a qualcosa fuori di noi» (p. 186).

Sono infine da ricordare gli studi di Tracy sul linguaggio. Nella terza parte del *Mémoire*, pur accogliendo da Condillac la distinzione tra *langage d'action* e lingue artificiali, Tracy si concentra per lo più sugli effetti del linguaggio; riflessioni più attinenti all'importanza di quest'ultimo come esplicitazione sensibile dei meccanismi che presiedono alla formazione delle idee, o *fissazione* delle connessioni operate nei giudizi, si trovano in *EI*, I, capp. 16 e 17, unitamente alla constatazione di un'imprescindibile base comunicativo-linguistica per i rapporti giuridici e i sentimenti morali. Si confrontino infine le *Réflexions sur un projet de pasigraphie* (1800).

²⁹ Si veda ivi, p. 201 e, per le citazioni che seguono, la *Dissertation sur l'existence, et sur les hypothèses de Mallebranche et de Berkeley a ce sujet*, ivi, pp. 205-215.

Come ultimo punto di ordine metodologico notiamo che Tracy, per quanto attiene alla modalità di esposizione, riprende ancora da Condillac l'idea del sistema quale unica forma pienamente adeguata al sapere scientifico. Il sistema è poi concepito in senso tradizionale come disposizione ordinata di un insieme di conoscenze legate all'osservazione, la cui certezza poggia su quella di un principio primo e per sé evidente.³⁰

1.2.2. Teoria dell'*effort* e deduzione genetica. Problemi legati all'ipotesi di un primato della dimensione pratica della coscienza in Destutt de Tracy

Sul piano dei contenuti, non può essere trascurato il teorema di Tracy che anticipa e dà impulso alla successiva *metaphysique de l'effort* biraniana, fulcro teoretico dell'intera *science de l'homme* e principale elemento di compatibilità tra quest'ultima e le prime *WL* di Fichte, come si vedrà nel Cap. IV.

In primo luogo, Tracy respinge con decisione la tesi di Condillac per cui l'unico fondamento del rappresentare oggettivo (ciò che Biran chiamerà *vie de conscience*) risiederebbe nella sensazione tattile, mentre l'idea di estensione spaziale sorgerebbe da una pluralità simultanea di sensazioni eterogenee.³¹ In quanto componente elementare di tutte le operazioni mentali, una sensazione è uno stato affettivo *semplice* del soggetto, anteriore alla distinzione tra io e non-io che rappresenta la

³⁰ Cf. *ivi*, p. 140: «Una scienza è sistematizzata quando si riconosce che tutti i suoi fenomeni dipendono da un piccolo numero di fatti, e allorché questi si riducono a uno essa è arrivata al grado di perfezione che ci è possibile raggiungere». Sistematicità e perfetto compimento sono ravvisati nella matematica e nell'astronomia, mentre un possibile principio che, oltre ad avviare la «scienza sociale» verso il conseguimento di una forma sistematica, potrebbe fondare l'*Idéologie* come base dell'intera enciclopedia delle scienze, è individuato nell'assunto di Condillac per cui «l'uomo è un essere sensibile». La perfetta unificazione delle scienze in un "sistema di sistemi" rimane peraltro un ideale irraggiungibile.

La scansione degli *EI* offre un primo ragguaglio sulla struttura sistematica dell'«analisi delle idee»: compito della scienza è prescrivere regole al giudizio (*Logica*), al discorso (*Grammatica*) e ai desideri (*Morale*), risalendo preliminarmente all'origine comune di queste funzioni (*Idéologie* propriamente detta). Per un quadro più completo, relativo ai fondamenti filosofici di tutte le «scienze» teoretiche e pratiche, dobbiamo però ricorrere allo *Avertissement* del successivo *Traité de la volonté* (1818): le precedenti sezioni degli *EI* espongono la «*storia dei nostri strumenti conoscitivi*» o la *filosofia prima*, mentre il testo in questione intende analizzare il volere in riferimento ai suoi effetti pratici, cioè al modo in cui esso determina la percezione dei bisogni e fonda le nozioni di diritto, dovere, personalità, proprietà e libertà; sono così rilevate le conseguenze che derivano dall'applicazione della teoria in ambito giuridico ed economico-politico. Si prevede infine un'ulteriore ricerca sulle applicazioni degli *EI* alle scienze naturali.

Infine, una disciplina particolare che, già negli *EI*, è ritenuta un'implicazione diretta dell'*Idéologie* in senso stretto è la pedagogia: ripercorrendo la genesi delle conoscenze, l'*Idéologie* può fornire regole scientificamente certe per l'insegnamento in generale. Essa stessa non può comunicarsi esteriormente, ma richiede che ciascuno osservi attivamente le operazioni da lui messe in atto nel pensare.

³¹ Base testuale per l'argomentazione che segue è il *Mémoire...*, cit., p. 51 sgg.

cornice necessaria in cui si inserisce la coscienza con tutti i fenomeni ad essa legati, e dunque non basta a rendere conto della struttura intenzionale, soggetto-oggettiva, dell'esperienza. In termini più precisi, poi recuperati da Biran: in occasione della sensazione tattile, come di ogni altra, la *statua* protagonista del celebre esperimento mentale del *Traité des sensations*, dotata progressivamente dei diversi organi di senso ed esaminata negli specifici arricchimenti apportati da ciascuno all'attività rappresentativa, *si identifica* completamente col sentito, né può mai dedursi alcuna separazione, dal punto di vista della statua medesima, tra questo, lei stessa e l'operazione del sentire. Orbene, già Condillac aveva fatto risalire la portata oggettivante della sensazione tattile e l'idea di estensione ad un *movimento* di parti corporee, ostacolato dall'impenetrabilità degli oggetti, e aveva così individuato in un'attività impedita il prototipo della relazione-opposizione tra soggetto e oggetto; tuttavia Destutt de Tracy, in considerazione della citata differenza tra la semplicità dell'affezione sensoriale e la dualità intenzionale della coscienza empirica, ritiene opportuno concepire il movimento appercepito, necessariamente accompagnato dalla resistenza dell'oggetto su cui si dirige, come prerogativa di una facoltà o un «senso» peculiare, eterogeneo rispetto al sentire passivo e non riconducibile ad esso. Solo questa *motricità* [*motilité*] istituisce un legame tra l'io e il mondo esterno; solo grazie ad essa sorge una realtà *per l'io* (coscienza) e quest'ultimo può intendere se stesso come soggetto determinato (autocoscienza).³²

Il distacco da Condillac, destinato ad approfondirsi con Biran, non è tuttavia ancora completo. Non contemplando altra specie di operazioni mentali all'infuori della sensazione e del pensiero intellettuale, e non potendo assimilare la percezione del movimento autonomo ad un concetto astratto (tale percezione è infatti un'intuizione immediata, e il movimento non è suscettibile di una definizione discorsiva), Tracy è obbligato a considerare tale percezione come una particolare modalità del *sentire*. La motricità è dunque una sensazione, ancorché «di specie diversa dalle altre cinque» e più basilare di queste giacché «ci fa conoscere le *cause* delle altre nostre sensazioni»

³² Cf. *Dissertation sur quelques questions d'idéologie*, ivi, pp. 189-192. Successivamente Tracy nota che senza la motricità, in quanto condizione del giudicare, la statua di Condillac non potrebbe neppure distinguere il contenuto di due sensazioni semplici.

e, quanto alla sua struttura, implica una pluralità interna, una correlazione dinamica tra principio agente e resistenza.³³

Il principio condillaciano per cui l'intera conoscenza si fonda su sensazioni è dunque formalmente mantenuto; per la precisione, l'esistenza umana è identificata con l'attività del pensiero, a sua volta inteso come una *sensazione* accompagnata da coscienza.³⁴ Il sistema della sensibilità è però arricchito con un «sesto senso» deputato alla percezione del movimento e il concetto di *sforzo* [*effort*] è introdotto per designare il carattere composito di questa percezione, risultante da due sensazioni simultanee, inseparabili ma distinte: la sensazione positiva dell'attività motrice autodeterminata e quella, negativa, di una resistenza. Non può sfuggire l'originalità dell'idea, che sarà ripresa e sviluppata da Maine de Biran, di un principio che risulti al contempo *primitivo*, non riducibile ad altro, e *composto* da più elementi interagenti. È in effetti la dualità tra azione e resistenza, originariamente insita nell'*effort*, a dare luogo al primo atto di coscienza. Non si è però autorizzati, in base alla teoria di Tracy, ad intendere il principio agente in cui consiste l'essenza della soggettività come un'attività *autodeterminata* o libera, puramente spontanea: al contrario, questo passaggio è rifiutato in termini espliciti dall'autore, probabilmente esitante di fronte a un teorema che implicherebbe, oltre ad un eccessivo distacco dalla teoria di Condillac, il rischio di un abbandono del terreno sicuro dei fatti empiricamente osservabili in favore di un pericoloso "spiritualismo" privo di legittimità scientifica. Proprio tale passaggio, per converso, rivela con esattezza il senso in cui Biran farà entrare la libertà, a titolo di elemento basilare per l'intera *vie de conscience* e segnatamente per le funzioni cognitive, nel campo della filosofia teoretica; del resto, la preoccupazione per la salvaguardia della scientificità del discorso, ovvero l'intento di definire per la teoria della libertà un nuovo tipo di scientificità *ad hoc*, resterà centrale per tutto il corso del suo pensiero.

A differenza della sensazione di *effort*, prosegue Tracy, nell'affezione sensoriale la coscienza è potenziale o quiescente, la soggettività involupata nel sentimento di piacere o dolore. Configurando una forma prototipica di relazione tra due elementi,

³³ Ivi, p. 63 (il corsivo nell'ultima citazione è mio). Si nota già a questo punto come, in base al modello dinamico dell'*effort*, sintesi di attività ed inerzia resistente, la causalità assuma fin dall'inizio un ruolo privilegiato, come principale contrassegno della realtà oggettuale.

³⁴ Che il pensiero sia una forma particolare del sentire è argomentato tra l'altro in *EI*, I, capp. 1 e 4. Inoltre, su questa base la premessa del principio cartesiano *je pense, donc je suis* sarà modificata da Tracy in *je sens*; cf. *Dissertation sur l'existence*, in *Mémoire...*, cit., pp. 216-219.

l'*effort* rende invece possibili i *giudizi*, definiti à la Condillac come percezioni di rapporti o, con specifico riferimento alla loro funzione oggettivante, come relazioni istituite tra contenuti percettivi ed enti extra-soggettivi quali loro cause.³⁵ La percezione complessa dei corpi esterni coinvolge poi direttamente quella del termine che nell'*effort* costituisce l'elemento negativo-resistente all'azione, il «corpo proprio» [*corps propre*]; questo funge infatti da tramite indispensabile affinché il soggetto si sappia collocato in un mondo di corpi ed interagisca al suo interno.

In sintesi, grazie all'*effort*, essenzialmente relazionale perché contenente in sé due forze opposte, ha luogo qualsiasi nozione di rapporti, e dunque la rete di rimandi ad un'oggettualità percepita come extra-coscienziale, entro la quale soltanto può pensarsi un Io reale empirico, appercipiente se stesso come coscienza ed autocoscienza e dotato di un corpo articolato. È da sottolineare la lettura fisico-dinamica dell'opposizione strutturale all'*effort*, nei termini di un incontro tra «forze vive»: lo stesso concetto di corpo, afferma Tracy, non designa in origine che un ostacolo, a cui in seguito sono attribuite ulteriori proprietà sensibili, espressioni di relazioni secondarie con il soggetto ormai costituito, tramite l'operazione del «concretizzare» [*concraindre*] che dà luogo alla percezione determinata di un oggetto individuale.³⁶ La resistenza all'attività motrice sta quindi alla base della nozione di *sostanza*, da noi associata, come segno di una sussistenza autonoma e non limitata all'essere-percepito qui ed ora, a certe collezioni di proprietà percettive che divengono oggetti-per-noi, ovvero sono assunte come *cause* autonome e permanenti delle sensazioni.

Emerge da quanto accennato un motivo di fondamentale importanza che rintracceremo più tardi all'interno della teoria biraniana ed impiegheremo come elemento portante per la comparazione con la *WL*: la priorità, all'interno della tavola delle categorie, dei concetti dinamici di sostanza e causa (altresì inseparabilmente legati l'uno all'altro) in qualità di componenti strutturali del principio stesso della *vie de conscience*, il «fatto primitivo» dell'*effort*. In effetti, mentre le «nozioni» corrispondenti agli altri titoli della tavola kantiana saranno dedotte dal principio tramite inferenza, queste due interverranno al livello della definizione del principio.

³⁵ *EI*, I, cap. 4. In quanto percezione o sensazione relativa a rapporti, il giudizio è subordinato alla sensibilità e il pensiero, che di esso si avvale, risulta perciò nuovamente una forma del sentire.

³⁶ Il neologismo è inteso come opposto ad *abstraire*. Si veda il *Mémoire...*, cit., parte II, cap. 3, ed *EI*, I, cap. 6.

Un primo esempio di questo procedimento, ancorché parziale e poco approfondito, è già offerto da Destutt de Tracy: per mostrare la fecondità dell'assunzione della motricità quale fondamento dell'esperienza e dell'autocoscienza, egli presume di ricavare da essa per via deduttiva i concetti di estensione e durata, con le rispettive determinazioni fondamentali.³⁷

Al fine di un'esatta comprensione dei motivi di affinità e divergenza fra la dottrina tracyana della motricità e l'analisi dell'*effort* in Maine de Biran è poi essenziale chiarire in che misura la volontà interviene, secondo Destutt de Tracy, nel primo movimento accompagnato da coscienza (un principio *pratico*, perché consistente in un agire, della caratterizzazione *teoretica* di un mondo fenomenico), e come si collocano gli atti volitivi entro il sistema dei fatti di coscienza. Possiamo anticipare che la posizione di Tracy su questo punto è tutt'altro che univoca.

Nel *Mémoire* la volontà è annoverata tra le componenti basilari dell'intelligenza umana, accanto alla sensibilità *stricte sic dicta* (cioè l'affezione con cui sono dati i materiali per ogni operazione ulteriore), la motricità, la memoria e il giudizio. Seguendo Condillac, Tracy intende queste componenti come modificazioni di un'unica «sensibilità» in senso lato e, ciò che più conta, sembra definire per conseguenza la volontà come una facoltà contemplativo-teoretica, anziché agente in modo autonomo. In effetti, se inteso come un tipo di sensazione, l'atto volitivo non può che implicare una qualche forma di passività; un principio assolutamente autoattivo, inconcepibile nel campo dei fenomeni sensibili, potrebbe collocarsi solo in una dimensione ulteriore, noumenica. La volontà è definita come «facoltà di percepire desideri» o di formulare giudizi relativamente ai sentimenti di piacere e dolore legati alle sensazioni semplici, esaminare i rapporti di causa ed effetto o mezzo e fine che legano questi sentimenti, e generare desideri ulteriori tramite composizione. Benché sia riconosciuta come condizione essenziale della personalità

³⁷ In particolare, l'oggetto percepito come esterno all'Io tramite il moto ostacolato è colto, si è detto, come impenetrabilità e resistenza, ossia *corpo* (*Mémoire...*, cit., p. 57); l'estensione o spazio è un concetto astratto, comprendente le note comuni al corpo (opposizione all'attività motrice) e al vuoto (assenza di impedimenti, "libertà" di movimento), e dunque riferito a tutto ciò che può essere «attraversato dal movimento». Seguono i concetti di luogo, superficie e figura: il primo è una porzione di spazio circoscritta da altre, le seconde sono legate alla disposizione dei punti in cui si applicano forza e resistenza. L'estensione non è insomma un concetto primitivo ma, definendosi per noi come la «quantità di movimento» necessaria per raggiungere un punto, discende dalla sensazione originaria della *motilité*. Anche la durata è un'idea astratta, sorta dalla memoria in quanto facoltà di richiamare percezioni ed azioni precedenti, e il tempo è una porzione di durata, limitata a motivo della determinatezza dei movimenti ora richiamati alla memoria. Per una più completa "deduzione" delle proprietà essenziali dei corpi dal fatto originario, comprendente, oltre a quelle citate, sostanzialità, inerzia, mobilità ed impulso, v. *EI*, I, capp. 9 e 10.

ed abbia un ruolo di primo piano nel processo conoscitivo, la volontà non gode di alcun primato tra le facoltà elencate, ciascuna delle quali può funzionare indipendentemente da essa.³⁸ Nel *Mémoire*, dunque, volontà e motricità sono separate: la prima è certamente indispensabile al pieno costituirsi della coscienza, ma l'originaria relazione soggetto-oggettiva e l'intenzionalità delle operazioni della *vie de conscience* sembrano dipendere dal movimento *tout court*, a prescindere dalla volontarietà. Inoltre ogni atto volitivo presuppone la percezione di certi rapporti tra l'io ed un oggetto, dunque un *giudizio*, rispetto al quale la *motilité* è invece condizione.³⁹ Concludiamo provvisoriamente che, se pure certe componenti *pratiche* in senso lato, cioè legate ad attività e movimento, sono poste a fondamento del processo conoscitivo, non si può tuttavia parlare di un primato della *volontà* sul sapere teoretico, poiché il giudicare (funzione *cognitiva*) è qui dichiarato anteriore al volere, ridotto a sua volta all'appercezione di un desiderio.

Opere successive al *Mémoire* attestano però una posizione diversa. Nella *Dissertation sur l'existence* (1800), dopo aver sottolineato che, mentre le sensazioni rivelano con immediatezza soltanto l'esistenza dell'io, la realtà degli oggetti esterni è conosciuta tramite inferenze e giudizi fondati sulla *motilité*, Tracy fa del volere un elemento costitutivo di quest'ultima e giunge persino ad identificare volontà ed egoità: la resistenza al movimento è rappresentata come un Non-Io solo a condizione che l'io appercepisca il proprio tendere verso quel moto, ovvero ponga se stesso come causa del movimento (una causa potenziale, s'intende, traducibile in atto solo al cessare della resistenza). Tale movimento, allora, non può che essere volontario.

La necessità di un intervento della volontà nel movimento che deve condurre all'ammissione teoretica di oggetti esterni è rimarcata nel cap. 7 del primo volume degli *EI*. Non si dà alcun pensiero o giudizio, alcuna connessione di uno stato affettivo-sensibile del soggetto con un ente esterno quale sua causa, senza appercezione della propria esistenza. La conoscenza dei corpi non sorge però dal «tatto passivo» o dal semplice movimento, ma include una *coscienza* di quest'ultimo;

³⁸ Nel *Mémoire...*, cit., parte II, cap. 4, Tracy elenca le operazioni volontarie ed involontarie di ciascuna facoltà. Così, la mera sensazione è distinta dal *prestare attenzione* a certi contenuti percettivi; una reminiscenza casualmente occasionata da percezioni attuali è separata dal richiamo volontario di certi ricordi, e la percezione del rapporto tra due idee è distinta da un *deliberato confronto* tra rappresentazioni in un giudizio. Infine, vi sono movimenti che non dipendono dalla volontà, e persino i desideri immediatamente legati alle sensazioni, ovvero i *bisogni*, non sono in nostro potere (sulla distinzione tra bisogni primari e desideri superiori v. *Mémoire...*, cit., p. 97). L'interazione tra la volontà e le altre facoltà fondamentali è ancora tematizzata in *EI*, I, cap. 13.

³⁹ *Mémoire...*, cit., p. 130 e v. p. 136.

ciò dà origine ad un «nuovo ordine» di realtà, un mondo extra-soggettivo. Di nuovo, tale coscienza implica che il moto sia volontario, animato da un desiderio appercepito: il riconoscimento dell'esistenza di un *altro-da-sé* è determinato dalla separazione tra il desiderio (dimensione ideale, illimitata) e l'impossibilità di tradurre completamente quest'ultimo sul piano effettuale (finitzza del soggetto empirico). L'esistenza esterna, insomma, è percepita come un'opposizione al desiderio; se questo ha sede nell'Io, essa deve trovarsi, per l'Io medesimo, fuori di lui.⁴⁰ Dopo aver ribadito che una «forza di inerzia» o resistenza al moto volontario è la prima e fondamentale proprietà di cui il soggetto riconosce dotati i corpi esterni e il proprio, Tracy arriva persino a porre il problema della circolarità nella relazione fondativa tra volere e conoscere – lo stesso problema che, sul piano della teoria trascendentale delle facoltà in *WLn*m (§§13 sgg.), condurrà Fichte a specificare l'assolutezza dell'egoità pura nei termini di un *reiner Wille* o volere *predeliberativo*. Se cioè da un lato si è individuata nella volontà una condizione per l'accesso cognitivo ad un mondo di oggetti esterni, dall'altro è palese che ogni atto volitivo presuppone a sua volta una conoscenza, relativa a ciò che è prescritto come fine dell'azione. La soluzione brevemente esposta da Tracy consiste nel distinguere, entro la sfera della volontà, una facoltà di scelta effettivamente posteriore alla rappresentazione di oggetti e un ordine di atti volitivi anteriori ad essa. Precedendo la rappresentazione in qualità di sue condizioni di possibilità, questi non possono divenire a loro volta oggetti di coscienza tramite appercezione diretta, ma sono individuati dal filosofo per via logico-deduttiva.

Per apprezzare compiutamente la distanza che separa Destutt de Tracy da Maine de Biran è infine necessario soffermarsi sul concetto di libertà e sul suo apporto al processo conoscitivo.⁴¹ La risposta di Tracy alla *vexata quaestio* circa la natura attiva o passiva della disposizione del soggetto nel sentire è articolata: possiamo parlare di attività solo in riferimento ad un generico operare delle nostre facoltà, mentre occorre considerare *passivo* il soggetto se per *attività* si intende un intervento del volere con libertà. Quest'ultima è poi definita come la semplice disposizione di

⁴⁰ V. *EI*, I, cit., p. 117 sgg., anche per quanto segue immediatamente circa il dialello tra volontà e sapere. La trattazione del problema prosegue nel cap. 8, dove Tracy ribadisce inoltre la funzione della motricità ostacolata, in quanto composta da due sensazioni *contrastanti* e *simultanee*, quale base per lo sviluppo di tutte le facoltà del soggetto. Cf. anche *ivi*, p. 330 sgg.: l'azione è dichiarata un presupposto necessario per l'ammissione dell'esistenza di enti extra-soggettivi.

⁴¹ *Mémoire...*, cit., pp. 103-109.

mezzi adeguati al soddisfacimento dei propri desideri, ovvero come il potere di condursi nella direzione prescritta dal volere.⁴² Al livello della sensazione affettiva, la volontà è interamente vincolata: i bisogni o desideri elementari, legati ai sentimenti di piacere o dolore, scaturiscono per necessità dalla struttura dell'organismo senziente. La volontà interviene invece nell'elaborazione, tramite giudizi, di desideri più complessi (volizioni *stricto sensu*), che non paiono conseguire meccanicamente dall'organismo ma risultare da un atto libero di essa. Tale libertà ha però una portata relativa e limitata, essendo collegata da Tracy, in accordo con il determinismo tratteggiato nel precedente capitolo, con una soggettiva ignoranza, un difetto di analisi o incapacità di afferrare le reali cause esterne che determinano una volizione:

Penso, con Condillac, che se conoscessimo la concatenazione di tutte le cause e gli effetti troveremmo che tutto ciò che è, è necessariamente [...]. Come nel mondo sensibile l'uomo attribuisce a ciò che chiama *caso* gli effetti che appartengono ad un concorso di cause che egli non percepisce, così nel mondo intellettuale, non potendo seguire la concatenazione del numero quasi infinito di cause ed effetti che producono e determinano in lui in ciascun istante l'azione del volere, la crede più particolarmente propria al suo individuo che ogni altra; la considera, per così dire, una creazione che avviene in lui, se ne considera il principio primo. Da ciò deriva che egli si ritiene più essenzialmente attivo nell'azione di volere che in ogni altra modificazione del suo essere [...]; si crede perfettamente libero, cioè padrone di tutto ciò che accade in conseguenza della sua volontà.⁴³

La volontà non ha quindi il significato trascendentale di *Selbstbestimmung*, inizio assolutamente primo e autodeterminato di una serie causale, ma costituisce una causa fenomenica tra le altre, dipendente come queste da cause ulteriori, e dev'essere in particolare concepita, al pari delle altre declinazioni fondamentali della facoltà del sentire, come un risultato o epifenomeno della *organisation* corporea.⁴⁴ Tra la causalità del volere e quella meccanico-efficiente operante in natura non vi è differenza specifica. Ancorché causa *seconda*, la volontà dirige comunque l'operare delle nostre facoltà cognitive e pratiche: essa «merita l'importanza che le attribuiamo perché è una modificazione reale dell'ente che la possiede, ed è una causa produttiva

⁴² Ivi, pp. 120-121.

⁴³ Ivi, p. 107.

⁴⁴ *EI*, I, cap. 5.

di molti effetti, pur essendo lei stessa un effetto».⁴⁵ Eventuali implicazioni fataliste di questa posizione non sono prese in esame, coerentemente con l'impostazione fenomenista della ricerca: ciò che interessa è solo il *fatto* di coscienza, l'appercezione, da parte dell'Io, di una libertà nel proprio agire e pensare; che cosa questo presupponga sul piano della realtà in sé non è dato sapere, né può influire sulla concreta determinazione della condotta.⁴⁶

In conclusione, le oscillazioni di Tracy circa l'eventualità di un concorso della volontà all'*effort* e alla *motilité* originaria sembrano spiegabili, più che con l'ipotesi di un mutamento di posizione, in riferimento a una certa imprecisione terminologica e alla polisemia del concetto di *volontà*, il cui rapporto col desiderio o appetizione in generale non è chiarito univocamente. In effetti, essa sembra una volta coincidere con il desiderio, un'altra indicare un'operazione ulteriore, un pensiero o un giudizio relativo a desideri preesistenti. D'altro canto, l'esplicita negazione di un'assoluta autonomia del volere determina, rispetto alla «filosofia della libertà» di Maine de Biran, un'incompatibilità non superabile. Se la teoria dell'*effort* pone un *atto* all'origine della *vie de conscience*, non si tratta comunque di un atto primo, autenticamente libero, il cui concetto è anzi respinto come trascendente e impensabile in base ai principi dell'analisi delle idee. Un simile esito è del resto inevitabile se, oltre ad insistere sulla subordinazione degli atti volitivi ad operazioni teoretiche come i giudizi, si riconduce la volontà alla medesima origine della sensibilità passiva.

1.3. Filosofia e medicina: Cabanis

Tra le molteplici e sfaccettate declinazioni assunte dal rapporto tra filosofia e medicina nel Settecento francese, la teoria di P.J.G. Cabanis merita di essere presa in esame sia per la significativa influenza che ha esercitato sul giovane Maine de Biran, i cui interessi per questioni di medicina e fisiologia sono confermati dalla tendenza,

⁴⁵ *Mémoire...*, cit., p. 108.

⁴⁶ Cf. anche *EI*, I, p. 210 sgg.: la volontà non può che essere l'effetto necessario di cause non appercepite, altrimenti si cadrebbe nell'assurda ammissione di effetti privi di cause. Poco prima (cap. 12) Tracy aveva negato la presenza nel soggetto di un «principio essenzialmente attivo», origine di forze nuove ed indipendenti da quelle determinate secondo le leggi della natura fenomenica.

ancora attestata nei successivi lavori sulla *science de l'homme*, a corroborare i propri teoremi in sede di filosofia della mente con osservazioni relative a fenomeni organici e patologici, sia per la generale valenza, conferita da Cabanis alla medicina, di strumento privilegiato per l'analisi filosofica del pensiero e della coscienza. Se per Condillac e Destutt de Tracy il progetto di una filosofia scientifica si era tradotto in uno studio dei segni linguistici e in una scomposizione logica dei fatti di coscienza, Cabanis ritiene che l'unico modo per avviare l'analisi del mentale sulla sicura via della scienza consista nell'esaminare i processi del pensiero attraverso la lente dei meccanismi fisiologici che corrispondono loro. Si tratta, come si vede, di percorsi diversi in vista del medesimo fine: una «cattura dell'invisibile», un'indagine della natura spirituale dell'uomo in base a criteri di oggettività scientifica e tramite fenomeni suscettibili di osservazioni certe. Vedremo infine quali spunti positivi e quali aspetti critici Maine de Biran ravvisa nella teoria in esame.

L'accostamento cartesiano del corpo umano ad un automa o macchina è recuperato, nei primi decenni del Settecento, dalla corrente medico-filosofica dello iatromeccanicismo, programmaticamente limitata a un'analisi ancora strutturale (non funzionale, ossia concernente operazioni e relative leggi, come avverrà nell'*Idéologie*) dell'organismo, interpretato come un sistema meccanico di movimenti. La teoria animista di G.E. Stahl (*Theoria medica vera*, 1708), pur non basata su osservazioni sperimentali, e le riserve di T. Bordeau circa l'idoneità del metodo al fine di offrire una spiegazione esaustiva sulla natura del vivente, rappresentano una prima reazione a tali dottrine, alla quale fa seguito l'auspicio, da parte di Cabanis, di sostituire il modello meccanico con una ricerca che riconosca la specificità della natura organica e della coscienza sensibile, cui devono attribuirsi un dinamismo interno e un'attività spontanea.⁴⁷ Per altro verso, Cabanis condivide le critiche mosse da Diderot alla tradizionale psicologia speculativa in quanto analisi astratta delle facoltà cognitive, avulsa dall'osservazione delle strutture corporee che stanno alla loro base. L'uomo è un complesso unitario e indivisibile di funzioni

⁴⁷ In questo contesto si collocano le «rivoluzioni teoriche» indicate da Moravia, riferite inizialmente agli esponenti della scuola medica di Montpellier: (1) l'uomo non è più studiato alla stregua di una macchina o una statua senziente, ma come un organismo dotato di forze e funzioni proprie, non interamente analizzabile in termini fisici e meccanici; (2) si rivaluta l'influenza della sfera istintuale sulla costituzione psichica dell'individuo; (3) in linea con Condillac, la sensibilità è considerata fonte primaria della vita psichica dell'uomo e persino identificata con la vitalità stessa. Si rimanda allo studio citato dello stesso autore per una sintetica ma comprensiva panoramica sulle teorie iatromeccaniche e le posizioni alternative, in particolare pp. 51-53.

psichiche e corporeità organica; se occorre evitare di introdurre, come Stahl, principi trascendenti che sfuggono all'osservazione e alla verificabilità sperimentale, è altrettanto opportuno non ridurre il mentale al meccanismo dei corpi inanimati. Una *science de l'homme* che salvaguardi entrambe le esigenze deve perciò esaminare particolarmente quei fenomeni che rivelano la concomitanza tra disposizioni fisiologiche e processi mentali. Alla luce di tale concomitanza e dell'unità della natura umana, la *medicina* è assunta come presupposto essenziale per comprendere il funzionamento del pensiero e risolvere questioni di ordine gnoseologico; indirettamente essa servirà inoltre da *point d'appui* per l'indagine dei sentimenti morali:

Dalla sensibilità fisica il medico non vede soltanto scaturire le idee e le passioni, ma vede anche, in qualche modo, come esse si formano; vede, almeno, ciò che favorisce od ostacola la loro formazione: ed è sempre in certi stati organici che egli trova la soluzione di ogni singolo problema. Si può dunque considerare la medicina come la scienza che fornisce solide basi a quella filosofia che risale alla fonte delle idee, e a quella che risale alla fonte delle passioni. Da un lato le vedute della medicina devono guidare ogni sano sistema d'insegnamento, e dall'altro essa trova nelle leggi eterne della natura i fondamenti dei diritti e dei doveri dell'uomo. In breve, la medicina illumina lo studio dell'intelletto e delinea sommariamente l'arte di guidarlo e perfezionarlo [...].⁴⁸

Tra i numerosi autori che esercitano una qualche influenza sulla teoria cabanisiana (da Bacone a Descartes, Hobbes e Locke, e ancora Helvétius, Buffon, d'Holbach, Bonnet e gli enciclopedisti), soprattutto Ippocrate e Condillac risultano decisivi: dal primo il nostro autore mutua l'impostazione generale della ricerca, l'idea di una stretta compenetrazione tra filosofia e medicina, da realizzare tramite la fondazione della prima sulla seconda,⁴⁹ mentre apprezza in Condillac, oltre alla concezione della filosofia come analisi delle idee, il procedimento osservativo-empirico sul modello

⁴⁸ *Du Degré de Certitude de la Médecine* (1798), tr. it. G. Cantelli, *La certezza della medicina*, Boringhieri, Torino 1961, p. 20. È talmente celebre da non aver quasi bisogno di essere richiamato il passo del *Discours de la méthode* in cui Descartes, dopo aver condannato la sterile astrattezza della «Filosofia speculativa che si insegna nelle scuole» ed auspicato una sua sostituzione con una nuova filosofia «pratica» ispirata a Bacone, finalizzata all'incremento del benessere degli uomini attraverso la conoscenza delle leggi naturali, ravvisa nella medicina una componente essenziale di quest'ultimo tipo di ricerca, concludendo: «lo spirito [...] dipende così strettamente dal temperamento e dalla disposizione degli organi del corpo che, se è possibile trovare qualche mezzo capace di rendere gli uomini più saggi e più abili di quanto lo sian stati fino ad oggi, penso che sia nella Medicina che debba cercarsi» (tr. it. in ID., *Opere scientifiche*, vol. II, a c. di E. Lojacono, UTET 1983, pp. 162-163).

⁴⁹ Nei *Rapports* (*Œuvres philosophiques de Cabanis*, éd. par C. Lehec et J. Cazeneuve, PUF, Paris 1956, pt. I, p. 130) Cabanis riporta a questo proposito l'auspicio ippocratico di una reciproca compenetrazione tra filosofia [*sophiē*] e medicina [*hiētrikē*].

delle scienze particolari. Tema centrale del *magnum opus* di Cabanis, i dodici saggi che compongono i *Rapports du physique et du moral de l'homme* (1802), è appunto l'osservazione dell'interdipendenza tra fenomeni più o meno direttamente afferenti all'*organisation* corporea (disposizioni umorali, patologie, abitudini, fattori ambientali, etc.) e funzioni di stretta pertinenza del *moral*; un'osservazione dichiaratamente limitata a *descrivere il fatto* di tale corrispondenza e non finalizzata ad un'impossibile scoperta delle cause metempiriche di essa.⁵⁰ Di tale vasto programma interessano in questa sede solo la metodologia esposta nella sezione introduttiva e nel primo *Mémoire*, e la «storia fisiologica delle sensazioni» delineata nei due seguenti.⁵¹

In apertura alla *Préface* Cabanis sostiene l'importanza di uno studio dell'«uomo fisico» per un'analisi delle funzioni dell'intelletto e della volontà, sulla base dell'unità della natura umana: *physique* e *moral* non costituiscono due campi di fenomeni separati e indipendenti, ma due aspetti di un'unica realtà, cui appartiene una varietà di operazioni.⁵² In opposizione alla vana pretesa di un'indagine isolata del mentale, fonte di una serie di «ipotesi metafisiche» non verificabili con riscontri empirici e incapaci di fondare conoscenze ulteriori, Cabanis ricerca i principi dell'*Idéologie* «nel dominio della fisica» e fa di essa «una parte della storia naturale dell'uomo».⁵³ La continuità tra le scienze del *physique* e del *moral*, tale da far sperare che la filosofia raggiunga il medesimo grado di certezza delle scienze rigorose qualora faccia proprio il metodo di queste ultime, poggia a sua volta sul più generale assunto, formulato da Bacone e fatto proprio dagli enciclopedisti e dall'*Institut National*, di una profonda affinità tra tutte le scienze e le arti, considerate «come i rami di uno stesso fusto, unite da un'origine comune e ancor più strettamente dal frutto che sono tutte ugualmente destinate a produrre, il

⁵⁰ Cf. anche *Du Degré...*, tr. cit., pp. 56-59.

⁵¹ Una concisa quanto efficace sintesi dei principi di metodo è contenuta nelle osservazioni poste a conclusione dell'introduzione, con le quali viene altresì tracciato un quadro completo dei temi affrontati nei *Rapports*: «è quindi certo che la concordanza dell'organismo umano e delle modificazioni che il temperamento [v. il *Mémoire* nr. 6], l'età [nr. 4], il sesso [nr. 5], il clima [nr. 9], le malattie [nr. 7] possono apportare nelle disposizioni fisiche, spiega in modo singolare la formazione delle idee; che senza questa conoscenza è impossibile farsi nozioni completamente giuste del modo in cui gli strumenti del pensiero agiscono per produrlo, e del modo in cui si producono passioni e volizioni [...]. Ma non basta che la fisica dell'uomo offra le basi della filosofia razionale; occorre che fornisca anche quelle della morale: *la sana ragione non può cercarle altrove*» (ivi, p. 156).

⁵² In altre parole: *physique* e *moral* sono la stessa cosa da diversi «punti di vista». Entrambi sono *l'uomo*, considerato però astrattamente ora nella sola struttura fisica, ora nelle sole facoltà mentali (*Rapports*, cit., p. 142).

⁵³ *Rapports*, cit., p. 111 (per il generale auspicio di un'assunzione delle scienze naturali come modello in filosofia, cf. p. 116) Per questa ragione la scienza delle idee non è considerata una «metafisica», ma una «fisiologia» mirata alla comprensione del *moral* (ivi, p. 121).

perfezionamento e la felicità dell'uomo». Più in particolare, «la fisiologia, l'analisi delle idee e la morale non sono che tre branche di una sola e medesima scienza che può chiamarsi a giusto titolo *scienza dell'uomo*» o antropologia.⁵⁴

Come significativi precursori dell'idea di una connessione tra stati fisici e mentali sono indicati, accanto ai sostenitori dell'antica dottrina degli umori o temperamenti, Ippocrate e Democrito, altresì elogiati per aver anteposto a speculazioni astratte la guida sicura dell'esperienza. Mentre Locke e Bonnet hanno correttamente ricavato le proprie teorie gnoseologiche e morali dall'osservazione dell'*homme physique*, il pensiero di Helvétius e Condillac è ritenuto viziato da insufficienti competenze mediche e fisiologiche.⁵⁵

Da ultimo, anche Cabanis si mostra attento ai benefici che l'indagine teoretica può apportare nei più vari ambiti pratici, dalla morale alla vita sociale e politica, mostrando, a partire dall'osservazione integrata del *physique* e del *moral*, con quali mezzi può tradursi in atto l'indefinita *perfectibilité* delle facoltà in vista del progresso materiale, civile e culturale auspicato da Condorcet.

Nel merito dei contenuti, lo spunto più rilevante offerto da Cabanis a Maine de Biran è da rintracciare nel completamento del fondamentale assunto condillaciano, già condiviso da Locke, Helvétius e Bonnet, che pone nella sensibilità l'origine comune di tutte le determinazioni della natura spirituale dell'uomo. Condillac ha riferito il concetto di sensibilità unilateralmente alla percezione oggettuale *esterna*, trascurando la sfera delle impressioni e degli istinti legati alla costituzione interna dell'organismo. L'idea che tali processi, ordinariamente non appercepiti, concorrano in grande misura alla determinazione del *moral*, dà luogo in Cabanis ad una prima, embrionale tematizzazione dell'inconscio. Questo ampliamento dell'influenza del *physique* sul mentale consente inoltre di unificare sensibilità esterna ed interna in quanto afferenti al medesimo principio.⁵⁶

⁵⁴ Ivi, p. 126; la citazione precedente è a p. 124.

⁵⁵ Nel §11 del *Mémoire* nr. 10 Cabanis riconosce che l'*Idéologie* corrisponde allo spirito dell'età dei lumi, ma mette in guardia dai rischi in cui questa disciplina, ancora incompleta, può incorrere, qualora l'astrattezza delle congetture sia anteposta all'analisi empirica. L'esperimento della statua, inoltre, è invalidato dal fatto che nessun organo di senso è capace di agire indipendentemente dal concorso di tutti gli altri.

⁵⁶ *Rapports...*, cit., *Mémoire* nr. 2, §§1-5; v. poi le conclusioni, ivi, p. 178. Troviamo inoltre, nel §10 del *Mémoire* nr. 10, un positivo richiamo alla dottrina della motricità e dell'*effort* di Destutt de Tracy. Cabanis vi sottolinea il legame necessario tra movimento e volontà: l'autocoscienza dell'Io senziente, distinto dall'oggetto sentito, è conseguenza di uno sforzo *volontario*, e l'Io stesso risiede esclusivamente nella volontà.

Mostreremo in seguito che Maine de Biran assimila da Cabanis questa nozione estesa di sensibilità, insieme alla convinzione di un suo decisivo apporto alla *vie de conscience*. Sul piano del metodo, poi, egli condivide la rilevanza attribuita alla fisiologia per la comprensione delle funzioni della coscienza e, più in generale, l'idea che un'analisi *completa* della natura umana non possa prescindere dal corporeo. Ciononostante, Biran prende le distanze dalla teoria dei *Rapports* a causa del rischio che il tentativo di visualizzare il mentale attraverso l'analisi di fenomeni fisici conduca ad un'illecita *identificazione* tra le due sfere, in conseguenza della quale il *moral* finisca per essere inteso come una componente o una risultante del *physique*, e quest'ultimo non più come correlato del primo, uno strumento per renderlo empiricamente osservabile, ma come la sua *causa* esclusiva. Esito di questo sottile ma fatale scivolamento, ben esemplificato dall'equiparazione operata da Cabanis tra la produzione dei pensieri tramite processi cerebrali e certi fenomeni organici di secrezione o digestione, è il ritorno ad un materialismo *à la* d'Holbach. Per converso Biran, stigmatizzando con decisione le analogie cabanisiane, consacra tutto il suo lavoro filosofico all'elaborazione di un metodo alternativo che scongiuri l'eventualità di una simile ricaduta e salvaguardi l'originaria specificità della dimensione pratico-teleologica della coscienza, presupposto necessario per l'ammissione di un agire libero, regolato da una volontà realmente autodeterminata.⁵⁷

⁵⁷ Il passo incriminato dei *Rapports* (cit., pp. 195-196), frequentemente discusso da Biran, merita di essere riportato: «Per farsi una giusta idea delle operazioni da cui risulta il pensiero occorre considerare il cervello come un organo particolare specificamente destinato a produrlo; allo stesso modo che lo stomaco e l'intestino ad operare la digestione, il fegato a produrre bile [...]. Le impressioni, giungendo al cervello, lo fanno entrare in attività, come gli alimenti, giungendo nello stomaco, lo eccitano alla secrezione più abbondante del succo gastrico e ai movimenti che ne favoriscono la dissoluzione [...] Concludiamo con la medesima certezza che il cervello digerisce, in qualche modo, le impressioni, ed opera organicamente la secrezione del pensiero». Significative le indicazioni di S. MORAVIA su questo punto (cit., p. 56): gli *Idéologues*, confondendo talora una «visibilizzazione» del pensiero tramite il *physique* con una «materializzazione» di esso, finiscono per ridurre lo studio del mentale ad un'analisi cerebrale e precludersi così un'intellezione *completa* di certi processi psichici. Un'analisi siffatta, ad es., potrà rivelare i «vettori» e i meccanismi cerebrali alla base di una scelta o volizione, non però i motivi ed il senso profondo di essa, la finalità e le intenzioni che la animano.

2. Maine de Biran dai primi lavori ai *Mémoires sur l'influence de l'habitude*

2.1. Gli scritti giovanili e il primo *Journal intime*: tra *Confessions* e progetto scientifico

2.1.1. Frammenti di argomento vario

I primi testi biraniani a noi pervenuti, ancorché non estremamente rilevanti dal punto di vista filosofico e piuttosto dispersivi nei temi trattati, possiedono un certo valore documentario poiché consentono, insieme al primo volume del *Journal* e all'epistolario, di tracciare una panoramica sugli interessi e sui primi cimenti speculativi del giovane studioso, risultando inoltre preziosi per una ricostruzione delle letture filosofiche che maggiormente hanno influito sulla formazione del suo pensiero. Con poche eccezioni, gli scritti in esame risalgono al periodo di studi trascorso da Biran nella residenza di Grateloup, in seguito al suo coinvolgimento nei tumulti rivoluzionari e prima del secondo soggiorno parigino, assai rilevante per la successiva maturazione della *science de l'homme* a motivo della partecipazione dell'autore agli incontri del circolo di Auteuil.⁵⁸ H. Gouhier suggerisce di suddividere i lavori del triennio 1792-1795 in due fasi, collocando la cesura nel 1793: i testi del primo periodo rivelerebbero una prevalenza di questioni metafisiche, mentre nel secondo l'accento sarebbe posto su temi morali. Ad una lettura accurata si coglie però una certa artificiosità nella divisione, poiché fin dall'inizio i problemi speculativi appaiono subordinati alla morale o trattati in funzione delle loro implicazioni pratiche, in rapporto alla definizione di felicità e virtù. Ci soffermeremo nella presente sezione sugli scritti più significativi in vista dell'elaborazione della nuova scienza e attinenti al forte legame istituito da Biran tra teoresi e prassi, ovvero già contenenti *Leitmotive* che ricorreranno nelle opere maggiori.

In una breve *Méditation* rileviamo una prima presa di posizione critica nei confronti di un'analisi «fisica» delle facoltà e dell'origine delle idee: il fenomenismo di un Condillac o un Bonnet, basato su ipotesi al più verosimili, resta un'osservazione

⁵⁸ Le eccezioni sono rappresentate dai primi due scritti contenuti in *Œuvres* I, di argomento teologico-morale, redatti ancora a Parigi nel 1792, e dagli ultimi due, la conversazione con Dupont de Nemours e gli appunti per il saggio sui segni, datati rispettivamente 1797 e 1798.

relativa al meccanismo delle sedi organiche corrispondenti ai processi mentali, incapace di afferrare la natura della *puissance motrice* che determina questi ultimi; l'autocoscienza e un movimento fisico, la semplicità dell'appercezione *Io sono* e la molteplicità degli apparati organici sono eterogenei al punto da rendere inconcepibile come l'uno possa aver origine dall'altro, dunque le «ipotesi fisiche» devono essere respinte al pari delle congetture metafisiche circa una dualità di sostanze, la cui infruttuosità sarà mostrata nelle pagine del *Journal*. Le finalità pratiche di un'analisi della coscienza, che abbiamo già individuato come tratto comune alla temperie filosofica dell'epoca, sono ben evidenziate nel breve appunto *De l'homme* e nelle *Réflexions* che accompagnano la lettura della rousseauiana *Profession de foi du vicaire savoyard* (1762). Al biasimo di una conoscenza fine a se stessa e dettata da sterile curiosità Biran oppone l'auspicio di una dottrina feconda di ricadute morali e politiche, capace, mediante l'elaborazione di modelli ideali di condotta, di guidare l'uomo verso una vita virtuosa e felice.⁵⁹ In particolare, la filosofia deve sostituire le «basi immaginarie» conferite alla morale dalla superstizione e dall'erronea assunzione di modelli pratici innati con una *dimostrazione* dell'inseparabilità tra felicità e virtù; la prospettiva di un'esistenza felice è in effetti l'unico mezzo per produrre un verace interesse al perseguimento della virtù, e per converso l'ottemperanza ai reali doveri indicati dal filosofo è l'unica via che conduce alla felicità cercata.⁶⁰

⁵⁹ *Euv.* I, p. 28. È qui implicitamente recuperata la duplice accezione del concetto stoico di *eû zéin*. Riferimenti polemici sul problema della corretta determinazione del rapporto tra umanità e natura sono, da un lato, la «satira della ragione» di Montaigne, che abbassa l'uomo al di sotto del mondo animale, e dall'altro l'idea di una radicale discontinuità, già confutata dai *philosophes* (pp. 22-23). Ugualmente da respingere sarà, in base al *Vieux cahier A* del *Journal intime*, la congettura rousseauiana – ritenuta troppo «umiliante» per potersi intendere come *destinazione* dell'uomo – di uno «stato fittizio di grossolana semplicità in cui l'uomo, limitato al solo istinto, senza moralità nelle sue azioni, non differisce dagli animali che per la superiorità dell'organismo» (ivi, p. 100; analoghe critiche di astrattezza all'ipotesi da cui muove il *Contrat social* occorrono nel *Cahier B*, ivi, pp. 153-154). Che la ricerca filosofica sia determinata e costantemente sostenuta da interessi pratico-morali è un'idea che si presenta con continuità in questi scritti e resterà in primo piano anche in seguito. Si confronti al proposito il *Portrait du sage*, in particolare p. 42.

⁶⁰ Ivi, p. 35. È ferma opinione del nostro autore, anche alla luce del saldo legame da lui stabilito tra *moral* e *physique*, che un interesse sia comunque necessario in vista dell'orientamento della condotta, e che il solo mezzo per sciogliere il dialelle tra moralità e felicità (l'azione virtuosa non può essere *finalizzata* alla felicità, la quale d'altronde sembra dover intervenire per far propendere il soggetto verso l'azione virtuosa, cioè rendere la legge morale effettivamente inclinante) non consiste nell'ammissione di un compiacimento per la moralità pura diverso ed indipendente dalla felicità, ma nel non scindere i due concetti in partenza: l'unica vera felicità risiede precisamente nella condotta virtuosa. L'importanza dell'interesse è evidenziata, con riferimento a Rousseau ed in potenziale opposizione ad un certo formalismo etico, alle pp. 111-112. È interessante notare che, nel riprendere più avanti questo concetto, Biran sottolinea il significato eminentemente morale dell'idea di un Dio personale, legata, come per il Fichte del *VCO* e degli scritti sull'*Atheismusstreit*, alla dimensione sensibile dell'uomo e rivolta al «cuore». Da questa dimensione scaturisce infatti «la necessità di una religione, l'utilità delle pene e

Le riflessioni sullo *status* scientifico di questa dimostrazione e di una morale filosofica in generale, contenute negli appunti sulle *Leggi* di Cicerone, attestano, da un lato, la precocità della posizione del problema, e dall'altro un primo, immaturo tentativo di soluzione, presto rettificato. Dopo aver preso le distanze dalla predilezione rousseauiana per il *sentimento* rispetto al ragionamento apodittico, quale criterio per fondare una dottrina morale, ed aver argomentato la propria posizione in riferimento al carattere soggettivo-individuale, incomunicabile, del sentimento, Biran rivendica la fondatezza del progetto di una morale rigorosamente scientifica, costruita *more geometrico*, sulla base della particolare natura delle nozioni morali (dunque tramite considerazioni relative all'analisi delle idee, da cui deve però emergere il valore applicativo): non riferendosi a oggetti di sensazioni esterne, esse sono idee complesse la cui formazione, del tutto dipendente da un libero operare dello spirito (non già arbitrario, bensì condotto in base a regole), non è soggetta al continuo mutare delle sensazioni. Possiamo perciò ricostruire con esattezza il loro processo di composizione. Come gli asserti della geometria, concernenti le determinazioni dell'«estensione astratta», la morale è del tutto svincolata dalla fattualità empirica. Essa «suppone un essere i cui bisogni e facoltà siano dati, e deduce da ciò i suoi doveri; le sue dimostrazioni sono rigorose e se anche non vi fosse un solo uomo giusto sulla terra la necessità della giustizia non sarebbe meno evidente». ⁶¹ Le dimostrazioni morali hanno però il vantaggio, su quelle matematiche, di produrre una *convinzione* integrale che unisce comprensione intellettuale e coinvolgimento emotivo, similmente alla *Überzeugung* teorizzata dal giovane Fichte negli scritti pedagogici. ⁶²

Un ultimo tema che, già accennato in questi scritti, sarà poi oggetto di trattazioni più ampie, rientrando di norma nelle sezioni introduttive delle opere maggiori, è il metodo della *spiegazione* scientifica, esemplificato in riferimento alle teorie fisiche

ricompense stabilite dalle leggi: l'idea di un Dio non serve da fondamento della morale che in quanto è un'idea sensibile; allorché diviene oggetto della speculazione, esercita l'intelletto senza determinare la volontà» (p. 177).

⁶¹ Ivi, p. 48. Cf. su questo punto i *Marginalia* al *Dei delitti e delle pene*, ivi, pp. 51-54, in cui il primo programma di una morale scientifica nel senso precisato è attribuito a Locke. Sul carattere fattizio ma non arbitrario della costruzione di idee morali, prive di «archetipi esistenti in natura» e risultanti da «combinazioni di diverse idee semplici che lo spirito confronta volontariamente, e che può quindi sempre determinare», cf. Locke, *Essay...*, parte IV, cap. 11, §14. D'altronde l'esattezza con cui determiniamo tali nozioni è assai variabile, poggiando sull'osservazione retrospettiva della loro genesi, suscettibile di maggiore o minor precisione.

⁶² *Œuv.* I, p. 49.

di Descartes e Newton.⁶³ La dottrina cartesiana dei vortici, fondata non sull'osservazione, ma su un'ipotesi dell'«immaginazione», nasce dall'antico pregiudizio secondo cui l'unica modalità di trasmissione della forza consiste nell'«impulso» (cosicché risulta necessario postulare un primo motore esterno alla natura), e non è in grado di spingersi al di là di una spiegazione qualitativa, limitata ad aspetti generali. La teoria della gravitazione, al contrario, non formula ipotesi, ma fornisce con la «legge» una descrizione di *effetti*, una *generalizzazione* a partire dai fenomeni osservati, capace di tradursi in una previsione attendibile sul corso futuro degli eventi, senza peraltro stabilire alcunché circa la natura in sé delle cause – ad esempio, se la forza gravitazionale sia una proprietà inerente alla materia o dipenda da un principio esterno.

2.1.2. Gli appunti del *Vieux cahier*

Le due raccolte che compongono il cosiddetto *Vieux cahier* (*Journal intime I*), risalenti rispettivamente al 1794 e alla prima metà del 1795, constano di testi brevi, spesso annotazioni di lettura su argomenti che spaziano dalla biologia alla meccanica e alla chimica, dalla storia alla morale, dall'introspezione psicologica all'*Idéologie* propriamente intesa.⁶⁴ Evitando una ricognizione puramente storica sulle letture biraniane qui attestate, individueremo all'interno di questo disorganico materiale alcuni nuclei tematici rilevanti ai fini della nostra indagine.

a) Un primo tema di notevole interesse è rappresentato dal concetto di libertà in quanto fondamento della morale, discusso in rapporto alla definizione fornita da C. Bonnet nello *Essai analytique sur les facultés de l'âme* (1760). Secondo tale definizione la libertà, sul piano fenomenico (il solo a noi accessibile), è semplicemente una facoltà di agire secondo la propria volontà; quest'ultima è poi subordinata alla sensibilità, giacché le sensazioni di piacere e dolore sono anteriori

⁶³ Il testo a cui si fa riferimento si intitola *Réflexions sur les forces générales qui animent la nature* (ivi, pp. 67-74).

⁶⁴ Tra i testi biologici, considerazioni sulla distinzione tra l'accrescimento dei cristalli e quello per «intussuscezione» degli organismi viventi, note sulla circolazione sanguigna, sugli istinti animali e sulle piante; tra gli appunti di «analisi delle idee», pensieri su identità personale (v. in partic. ivi, pp. 86-90), piacere estetico, astrazione, segni e corrispondenza tra *physique* e *moral*, nonché su testi di Condillac. In ambito morale, commenti a Locke, Montaigne, Epitteto e Pascal, Stoici ed Epicurei.

alla deliberazione ed indipendenti da essa.⁶⁵ In altri termini, proprio come per Destutt de Tracy, la volontà è il potere di eseguire le azioni a cui gli impulsi sensibili dominanti ci determinano. L'uomo è connotato come «agente morale» solo in quanto la sua attività non è governata *direttamente* da tali impulsi, ma poggia su riflessione e nozioni astratte, intese come contemplazione passivo-teoretica di quelli. Biran mostra di non ignorare, ad un livello più profondo, le posizioni «difficili da refutare» di quanti negano che si possa parlare di libertà in senso proprio, in presenza di motivi sensibili meccanicamente determinanti le inclinazioni (Hobbes, Spinoza). In questo precoce stadio della riflessione biraniana l'aporia non è tuttavia risolta, bensì messa da parte come insolubile e, d'altro canto, ininfluente sulla condotta morale: mentre la speculazione si addentra nel «mistero impenetrabile» dei principi trascendenti che determinano la volontà, il *sentimento* ci rende immediatamente avvertiti della nostra capacità di modificare e orientare il nostro agire. Pur relegando la morale nella sfera del sentimento, Biran, a differenza di Bonnet e Tracy, comprende l'urgenza del problema circa l'esistenza o meno di una libertà umana sul piano meta-fenomenico dischiuso dai deterministi citati, poiché dalla soluzione che si sceglie dipende la tenuta del concetto stesso di una dottrina morale:

Prima di intraprendere alcuna ricerca sulla morale, sul modo di dirigere verso il bene le nostre facoltà [...], si dovrebbe accertare se l'uomo è realmente attivo, se è padrone di dirigere il suo intelletto e la sua volontà o se, incessantemente soggetto all'impressione degli oggetti, tutti i suoi giudizi sono inevitabilmente provocati da questi, se i diversi stati nei quali trascorre nel corso della sua esistenza sono forzati e se egli non ha che un sentimento passivo, senza esserne il padrone. In quest'ultimo caso tutte le nostre ricerche sarebbero vane, tutte le nostre cure per regolare i nostri pensieri e farli tendere alla perfezione sarebbero superflue. Dovremmo allora soltanto lasciarci trascinare dalla corrente: sarebbe irragionevole consumarsi in vani sforzi, e rendere la propria condizione più infelice tentando di combatterla.

Ancora:

⁶⁵ C. BONNET, op. cit., cap. XII. Si veda in particolare la conclusione, al §149: «Dunque la *Libertà* è subordinata alla *Volontà*, come la *Volontà* lo è alla *Facoltà di Sentire* (147.); questa facoltà lo è all'*azione degli Organi* (17. 18. 19. 21.), questa *azione* a quella degli *Oggetti*». Dobbiamo peraltro distinguere il dettato di Bonnet dall'interpretazione di Biran e notare che in questo luogo tale subordinazione non è intesa nei termini di una determinazione meccanico-causale, ma come un versante del già rilevato circolo tra volere e conoscere: se si considera, come fa Bonnet, la volontà limitatamente al suo fenomeno, cioè alla deliberazione, non si può negare che essa presupponga una *conoscenza* degli oggetti tra cui deve scegliere (il che, in una prospettiva sensista, è quanto dire: una *sensazione* di quegli oggetti).

Che cosa è, dunque, questa presunta attività dell'anima? Io sento sempre il suo stato determinato da tale o tal altro stato del corpo, sempre mossa secondo le impressioni ricevute da fuori [...]. Vorrei, se mai potessi metter mano ad un lavoro coerente, ricercare fino a che punto l'anima è attiva, fino a che punto può modificare le impressioni esteriori, aumentare o diminuire la loro intensità tramite l'attenzione che presta loro, esaminare fino a che punto è padrona di questa attenzione. Questo esame, mi sembra, dovrebbe precedere un buon trattato di morale.⁶⁶

Emerge, da questi e da altri luoghi, il particolare modello di determinismo, tra quelli delineati nel primo capitolo, con cui Biran intende confrontarsi. Si tratta del materialismo meccanicista che si è individuato in d'Holbach e in Hommel, caratterizzato dal postulato di una piena riducibilità del mentale al corporeo, ovvero dall'interpretazione della coscienza e delle sue operazioni come epifenomeni della materia. Il carattere estremo e radicale di tale posizione è segnalato dal fatto che, a differenza di essa, altri sistemi talora inseriti nella medesima rubrica, come lo spinozismo e la scolastica leibniziana, pur sostenendo la conformità dei processi noetici e volitivi ad una legalità necessaria (o, nel caso di Leibniz, dando almeno adito a un'interpretazione in tal senso), respingono come inconcepibile un'identificazione di tale legalità con quella che governa la natura *materiale* e rifiutano la conseguente idea di un *influxus physicus*, secondo la quale i fenomeni del *moral* non sarebbero che effetti le cui cause dovremmo ricercare nel *physique*. Come, in Spinoza, pensiero ed estensione sono attributi originariamente eterogenei dell'unica sostanza, non riducibili l'uno all'altro, così il concetto leibniziano di «armonia prestabilita» implica una puntuale corrispondenza tra eventi di diverso ordine, afferenti a due sistemi di leggi indipendenti; una corrispondenza che, non potendosi comprendere per via concettuale, si spiega soltanto col ricorso ad un principio che trascende l'intelletto, a un decreto della *volontà* di Dio.⁶⁷

Rispetto alla pluralità di significati e di fonti dirette o remote che abbiamo rintracciato per il concetto di determinismo in Fichte (significati che, lungi dal limitarsi al materialismo meccanicista, risalgono ai dibattiti sul presunto

⁶⁶ I due passi si trovano in *Œuv.* I, rispettivamente alle pp. 93-94 e 96-97.

⁶⁷ A fronte dell'impossibilità di risolvere dogmaticamente il problema dell'interazione tra mente e corpo o stabilire alcunché circa la natura *in sé* di questi ultimi, occorre limitarsi ad osservare, tramite un'analisi introspettiva rigorosamente fenomenica, la concomitanza tra disposizioni corporee e mentali. Per questo Biran respingerà con insistenza le più accreditate teorie metafisiche su tali questioni, dal citato influsso fisico all'armonia prestabilita all'occasionalismo di Malebranche, oltre alla concezione sostanzialista dell'anima proposta da Descartes e all'idea leibniziana della monade come forza rappresentativa e volitiva.

determinismo ontologico di Leibniz e Wolff, alla questione teologica della grazia, a certe letture radicali della metafisica spinoziana e alla teoria giuridica di Hommel), l'accezione che tale concetto assume in Maine de Biran è dunque assai più circoscritta. Il seguito dell'indagine confermerà che tale specificità si giustifica con l'osservazione fatta nell'introduzione al presente capitolo circa i diversi modi in cui i due autori si accostano alla ricerca speculativa: il pensiero biraniano, fin dall'inizio piuttosto interno ai temi e ai procedimenti dell'analisi delle idee, muove i primi passi all'interno del filone teoretico che unisce Locke e Condillac al circolo di Auteuil, e in opere afferenti a questa tradizione dobbiamo rintracciare le sue fonti originarie. È dunque naturale che i principali riferimenti per il concetto di determinismo in Biran siano, se non proprio gli stessi *Idéologues* e Bonnet, i loro immediati predecessori, dai teorici dello iatromeccanicismo ai *philosophes* materialisti. Analoga è comunque, per i due filosofi in esame, l'imprescindibile funzione assunta dal determinismo quale termine polemico per eccellenza, modello di razionalità filosofica inadeguato perché incapace di tematizzare l'attuosità originaria in cui risiede il *proprium* della natura spirituale, proposta scientifica fallimentare dalle cui contraddizioni si deve ripartire per edificare una nuova filosofia, un «sistema della libertà» o vera scienza della natura sensibile-razionale. Ribadiremo inoltre nel prossimo capitolo che il generico *realismo* o *dogmatismo* determinista confutato da Fichte negli scritti del 1796-1799, ma già a più riprese stigmatizzato nei luoghi già citati di *VCO*, *BFR* e *BdG*, sembra riferirsi in modo particolarmente calzante ad un materialismo di lontana matrice d'holbachiana.

È infine da notare che nelle righe conclusive della prima citazione sopra riportata Biran fa allusione al classico dilemma dello *argòs lógos*, da noi già annoverato tra le conseguenze pratiche attribuite da Fichte e Leibniz alle cosmologie deterministe. L'aporia che Biran evidenzia a proposito del concetto di libertà in Bonnet è ripresa e sviluppata in un importante passaggio del *Vieux Cahier B*: ad ulteriore conferma della vicinanza del giovane Biran al sensismo degli *Idéologues*, troviamo qui una riformulazione del problema nei termini dell'alternativa tra l'ammissione di una capacità dell'anima di modificare attivamente il «movimento» delle «fibre sensibili» e, dall'altra parte, un declassamento della volontà a «spettatrice» passiva di fenomeni fisiologici che accadono indipendentemente da lei, ovvero una riduzione della sua

attività a mera *reazione* suscitata dalle impressioni sensibili degli oggetti.⁶⁸ Bonnet, optando per quest'ultima possibilità, fa della libertà un «potere fisico che risulta dall'*organisation* stessa» e che può quindi ascrivarsi anche ad esseri privi di ragione. Ciò non ha tuttavia a che vedere con la *moralità* delle azioni, che ha un senso solo qualora si scelga il primo caso dell'alternativa. Biran recupera quindi l'idea condillachiana, contestata da Bonnet, della libertà come facoltà dell'indifferenza tra azione e omissione, presentandola significativamente come una «verità di sentimento [...] al riparo da ogni sofisma». Attribuendo al *moral* un fenomeno attinente alla *organisation physique*, Bonnet ha confuso, a giudizio del nostro autore, due accezioni ben distinte di libertà: la prima, rispondente alla definizione data nell'*Essai*, è un effetto degli impulsi del *physique* e, in quanto meccanicamente generata da affezioni, non è che apparente; la seconda, fondata esclusivamente sulla volontà morale, consiste invece in un'attività di riflessione e deliberazione tramite concetti, assolutamente spontanea ed originaria, non determinata da impressioni.

Ciò che qui può indurre in errore è che sembrerebbero esservi una volontà e una libertà nelle modificazioni del principio vitale e nelle azioni che ne conseguono. Così, un uomo trascinato da una passione avrà la forte volontà di dirigersi verso l'oggetto che suscita questa passione e, se le sue parti corporee vi sono disposte, sarà libero nel senso inteso da *Bonnet*, poiché eseguirà il suo volere. Ma se si presta attenzione ai diversi movimenti involontari che hanno posto quest'uomo nella disposizione in cui si trova, se si pensa che nessun motivo ragionato l'ha determinato, che (in una parola) è stato spinto come un corpo mobile, si riconoscerà che questa libertà automatica e puramente fisica non dev'essere confusa con l'altra, che chiamiamo morale, e che è solo il risultato dell'attività dell'anima pensante [...]. Se si vuole che l'anima, come una potenza fisica, non reagisca sulle fibre che dopo l'azione impressavi dagli oggetti e da cause estranee qualunque; se non ci sono rapporti avvertiti dall'anima indipendentemente da ogni movimento fisico, e che possano essere suoi motivi determinanti malgrado ogni sforzo contrario suscitato dagli organi, non c'è vera libertà.⁶⁹

Come il Kant della *KpV* e della *Grundlegung*, come il Fichte del *VCO* e della *SL*, Biran individua quale fenomeno della volontà morale la capacità del soggetto di determinare la propria condotta in opposizione alla risultante della somma algebrica

⁶⁸ *Note sur l'Essai analytique de l'âme*, in *Œuv.* I, pp. 157-164.

⁶⁹ *Œuv.* I, p. 159. A p. 190 Biran sottolinea l'incertezza di Bonnet a proposito della «questione di sapere se l'anima esercita un'azione reale e spontanea sull'organo del pensiero, o se i diversi movimenti di quest'organo, occasionati dalle impressioni degli oggetti esterni e trasmessi all'anima, [...] non determinino in lei che percezioni piacevoli o spiacevoli di cui essa ha coscienza, e che provocano le sue diverse passioni e volizioni senza che essa possa cambiare nulla in questi movimenti, di cui non è che *spettatrice*».

tra impressioni ed impulsi sensibili, avvalendosi di riflessione e concetti per lo più derivati da un *habitus* pratico acquisito con l'educazione. Se una simile opposizione sia reale o solo apparente, cioè risultante dal concorso di motivi non meno sensibili, ma che sfuggono alla nostra attenzione – in altri termini: se una volontà morale esista effettivamente, o se la si debba rifiutare in favore di un sensismo determinista – non è questione risolvibile per via filosofico-argomentativa, come confermerà Fichte in *EE*, ma una scelta rimessa ad una facoltà di ordine sentimentale, un *sens intime* che fungerà più tardi da sostegno per l'intera teoria della coscienza. In effetti, per Biran, il problema in esame

non può essere risolto che attraverso la testimonianza del *sens intime*, come [la questione] dell'esistenza dei corpi e tutte quelle che, formando la base di tutte le nostre conoscenze, fungendo da punto fisso per tutte le nostre nozioni, non possono divenire esse stesse l'oggetto formale di alcuna nozione, perché non possono compararsi a nulla e fanno parte delle leggi generali che ci governano.⁷⁰

Il contributo della volontà libera ai processi cognitivi, dettagliatamente analizzato nelle opere maggiori e impiegato come criterio per la distinzione tra i sistemi della sensazione e della percezione, ovvero tra la *vie animale* del sentire affettivo e la *vie humaine* della coscienza, è già rilevabile *in nuce* in questo testo, benché ancora in termini più vicini a Destutt de Tracy che al Biran maturo. In particolare, si distingue qui una serie di rappresentazioni meccanicamente connesse per opera dell'immaginazione associativa da una disposizione ordinata di idee accompagnata da un volontario esercizio dell'attenzione, responsabile della costruzione di concetti complessi mediante segni. Alla passività del soggetto nel primo caso si oppone, nel secondo, un agire autodeterminato, a motivo del quale occorre integrare la teoria condillachiana postulando in noi, «oltre alla facoltà di sentire, una potenza *attiva* che ordina o può ordinare le nostre percezioni, combinarle per formare nozioni di ogni specie, e poi disgregarle per meglio conoscerne la generazione»; una facoltà che, al pari delle forze fisiche, è ignota nella sua essenza e conoscibile limitatamente ai suoi effetti.⁷¹

⁷⁰ Ivi, p. 191.

⁷¹ *Ibid* (corsivo G.P.).

b) Un secondo tema importante nel *Cahier* è la delineaazione, ancora vaga ed embrionale, di un progetto per una teoria psicologico-empirica dei fatti della coscienza, in cui si rileva la duplice influenza di Rousseau e della tradizione condillachiana. Il primo aspetto emerge dal riferimento al perduto *esquisse*, menzionato nel libro IX delle *Confessions*, di un'opera da intitolarsi *La morale sensitive* o *Le matérialisme du sage*, che doveva contenere un'accurata registrazione dell'avvicinarsi dei propri stati d'animo ed osservazioni sul parallelismo tra questi e le disposizioni corporee, al fine di scoprire le cause dei mutamenti interiori e discernere quelli che dipendono dalla volontà, insegnando a dirigerli in vista di una vita virtuosa.⁷² La prossimità a Rousseau determina il principale motivo di divergenza tra queste annotazioni e l'*Idéologie*, di cui peraltro Biran approfondirà la conoscenza solo tre anni più tardi: lungi dal manifestare alcun intendimento sistematico, il programma del *Cahier* riguarda piuttosto una compilazione di osservazioni sparse, non riconducibili a un principio o a superiori criteri di ordine. Inoltre non è ancora concepita l'idea, né avvertita l'esigenza, di una *fondazione* del sapere in generale, delle particolari scienze di oggetti e delle strutture universali che regolano l'esperienza pratica e cognitiva: la *morale sensitive* non è una teoria di secondo ordine, posta al di sopra delle scienze in quanto deputata ad esplicitarne le regole o i presupposti metodologici, ma si presenta come una ricerca empirica tra le altre, il cui solo valore aggiunto consiste nella fruibilità pratica, nella capacità di accostare l'uomo all'ideale stoico della «vita buona».⁷³ Più radicalmente, a causa del carattere rapsodico e antisistematico delle osservazioni raccolte non è ancora lecito parlare di un programma scientifico in senso proprio.

L'aspetto che avvicina queste note alle coeve teorie della coscienza, rendendole quasi un'anticipazione dei *Rapports* di Cabanis, è invece l'insistenza sulla sintonia tra *moral* e *physique*, connotata come una dipendenza del primo dal secondo e supportata con un sommario esame di disposizioni patologiche della mente, riconducibili a fattori fisici. Occorre peraltro guardarsi dall'intendere questa

⁷² J.J. ROUSSEAU, *Œuvres Complètes*, Gallimard, Paris 1959, vol. I, p. 409. Commenta Biran: «Se [Rousseau] avesse scoperto un tale segreto, quale servizio avrebbe reso a coloro che amano sinceramente la virtù ma trovano nei cambiamenti successivi, nelle vicissitudini continue del loro essere ostacoli infiniti che impediscono loro di seguire un piano fisso e ragionato per la condotta della vita!» (*Œuvres*, I, p. 106).

⁷³ Biran si mostra, anzi, scettico sulla possibilità che un'analisi delle idee e delle facoltà condotta al modo di Condillac risulti dotata di efficacia pratica. Una simile «metafisica» sarà «curiosa» e interessante, ma «volere che queste conoscenze ci insegnino a condurre il nostro spirito, a padroneggiarlo, è una pretesa troppo elevata (ivi, p. 147).

dipendenza nel senso di un rigido determinismo causale del fisico sul mentale, pena la già rilevata inammissibilità di una libertà del volere;⁷⁴ un problema il cui ripensamento nell'ottica della definizione di una metodologia filosofica costituirà il principale motivo di contrasto tra Biran e l'*Idéologie*.⁷⁵ A fronte della necessità di una tematizzazione del corpo nell'ambito di una filosofia della mente, i «moralisti» sono accusati di un eccesso di astrattezza («si direbbe che parlassero di un essere puramente spirituale e immutabile, tanto poco tengono conto dei cambiamenti che lo stato variabile dei nostri organi apporta nelle nostre affezioni»⁷⁶): una *science de l'homme* che possa dirsi completa dovrà basarsi su un'adeguata conoscenza fisiologica dell'*organisation* corporea, a motivo dell'esatto parallelismo tra stati fisici e processi mentali. Inoltre, come suggerito da Bonnet, i fenomeni del *physique*, empiricamente osservabili, consentono una *mise en relief* delle corrispondenti operazioni del *moral*.⁷⁷

Affiora qui nuovamente l'idea (già rilevata, *mutatis mutandis*, in Fichte) dell'*unità* tra facoltà teoretiche e pratiche che la filosofia è chiamata a produrre in vista di una prassi coerente e guidata da principi universalmente validi, in contrasto con la dispersione generata dagli impulsi sensibili e con la mutevolezza e l'instabilità che caratterizzano gli stati di coscienza direttamente riconducibili all'influenza del

⁷⁴ Ivi, pp. 106-107: se ogni pensiero o sentimento è determinato *interamente* dal corpo, la libertà finisce per ridursi alla «coscienza di uno stato dell'anima tale quale noi desideriamo che sia, ma dipendente dalla disposizione attuale del corpo, sulla quale non possiamo nulla; cosicché, quando siamo come vogliamo, immaginiamo che la nostra anima produca da se stessa, per sua attività, le affezioni di cui si compiace».

⁷⁵ Che tale determinismo sia da respingere è inoltre provato dal fatto che le cause prime e la natura profonda dell'interazione tra mente e corpo, i cui effetti soltanto possiamo osservare empiricamente, restano celate alla nostra comprensione. Il fenomenismo dell'indagine filosofica è un motivo che Biran terrà sempre presente; lo si ritrova ad esempio nello *EFPs*, allorché egli sostiene che la *science de l'homme*, lungi dal pretendere di chiarire il legame tra anima e corpo, prende le mosse precisamente dall'insolubilità di questo problema. È infine da segnalare, nel nostro testo, una prima connotazione dell'analisi dei fatti di coscienza nei termini di una «fisica sperimentale dell'anima», espressione attinta da d'Alembert e più tardi costantemente riferita alle teorie di Locke e Bonnet (ivi, pp. 170-171). Sulla rilevanza del corporeo (sensazioni esterne, impulsi e temperamenti) cf. ancora pp. 187-188.

⁷⁶ Ivi, p. 107. Cf. anche *MIH*₂, p. 282 sgg.: l'*Idéologie* ha da elevarsi oltre una «grammatica generale» ed osservare la connessione tra *physique* e *moral*; la fisiologia dev'essere trasferita nell'*Idéologie*. I meriti di Cabanis in tal senso sono indicati in *MIH*₁, pp. 21-22.

⁷⁷ *Œuvres* I, p. 119; v. anche pp. 137-141, in cui si accentua la finalità pratico-morale di un'analisi della corrispondenza tra stati mentali e fisici. Tale corrispondenza è poi confermata dal fatto che la stessa propensione ad «osservare se stessi continuamente», presupposto della ricerca filosofica, è collegata da Biran ad una disposizione patologica del corpo, in opposizione alla tendenza, caratteristica dello stato di salute, a «proiettarsi» fuori di sé nell'agire senza prestare attenzione ai propri stati interiori. Vari e significativi sono i luoghi del *Journal* in cui il filosofo, con uno stile non lontano dall'intimismo della letteratura proromantica francese, descrive in prima persona questo dissidio, provocato dalle «due anime» che caratterizzano costantemente la sua vicenda biografica ed intellettuale: impegno politico e riflessione introspettiva, attività istituzionale e registrazione scrupolosa, non priva di tratti ipocondriaci, dei propri stati fisici ed emotivi, il cui instabile avvicinarsi è di impedimento all'azione.

physique.⁷⁸ Richiamando ciò che si è detto nel precedente capitolo in merito ai criteri per una filosofia scientifica per il giovane Fichte, in opposizione alle carenze dei sistemi deterministi, notiamo in conclusione l'auspicio, da parte di Biran, di un'analisi della razionalità umana capace di coniugare (1) la *completezza* dell'indagine, riguardante sia il *moral* che il *physique*, con (2) la possibilità di *applicazioni* concrete, (3) all'insegna dell'*unità* del soggetto nel pensare e nell'agire, garantita dai principi di ragione. Sotto quest'ultimo profilo, la filosofia diviene *saggezza* pratica.

Qual è il carattere distintivo della saggezza e della felicità che ne è inseparabile? Rispondo, con Seneca e molti altri filosofi, che è l'unità: unità nel gusto, nei costumi, affezioni, abitudini, nella forma e nel fine della vita umana. In effetti la saggezza si distingue per l'armonia delle affezioni dell'anima, dei pensieri dello spirito; tutto è coordinato, assoggettato al medesimo piano, tutto vi converge verso lo stesso fine, la più grande perfezione possibile.⁷⁹

Troviamo in queste pagine una singolare sintesi tra la *perfectibilité* condorcettiana e il Fichte della *BdG*, dello *Horen-Aufsatz* sull'interesse per la verità e degli scritti *Ueber Geist und Buchstaben*, per quanto concerne l'intima concordanza tra sentimento, pensiero ed azione («dire» e «fare») procurata dalla filosofia all'individuo, e la missione del sapiente in quanto «educatore del genere umano», finalizzata ad estendere quella concordanza alla società e allo Stato.

2.1.3. Gli abbozzi sulla semiologia

Un ultimo complesso di testi da non trascurare per una ricostruzione della metodologia filosofica del giovane Biran è costituito dagli appunti, redatti tra il

⁷⁸ Nel testo datato 25 dicembre 1794 (ivi, pp. 118-119) Biran si sofferma sul fluire incessante che caratterizza la molteplicità delle determinazioni psichiche legate al corpo, e dipendenti per suo tramite dalle impressioni degli oggetti esterni. L'auspicata unità razionale del soggetto con se stesso e con il mondo circostante assume, di fronte all'incostanza della dimensione sensibile, la forma di un ideale: «tra queste variazioni del *physique*, a cui corrisponde necessariamente il *moral*, in questo flusso continuo di affezioni, sentimenti opposti a cui danno origine sia gli avvenimenti della vita, sia i casi inevitabili della fortuna, può l'uomo, ente per natura soggetto al passare del tempo, aspirare all'unità che costituisce uno degli attributi dell'essere immutabile, suo creatore? No, senza dubbio, ma deve tendere a questo fine pur disperando di raggiungerlo» (*Cahier B*, ivi, p. 194). Nelle pagine che concludono il *Cahier A*, le osservazioni sul mutare degli stati di coscienza assumono una decisa piega introspettivo-autobiografica.

⁷⁹ Ivi, p. 192.

luglio e il dicembre del 1798, per un *Mémoire* sul ruolo dei segni nella formazione delle idee, concepito per un concorso indetto dall'*Institut National* e vinto da Degérando l'anno seguente. Tre temi sono qui rilevanti: il rifiuto di una morale costruita *more geometrico*, motivato dalla distinzione di metodo tra l'analisi delle idee (metafisica) e la matematica; una presa di distanza dalla semiologia condillachiana; e infine l'opposizione ad uno studio interamente fisiologico del pensiero, auspicato da Cabanis e più tardi teorizzato nel primo saggio dei *Rapports*.

(1) In primo luogo Biran osserva che la composizione delle «idee morali» a partire da elementi semplici non può essere ripercorsa con esattezza e, dato il carattere mutevole degli stati di coscienza, non può fissarsi univocamente tramite segni. Infondata è la convinzione di Condillac di poter edificare una *Idéologie* scientifica sul modello delle matematiche: la precisione delle nozioni complesse in questo campo non dipende unicamente dalla determinatezza dei segni impiegati, ma dalla natura astratta dei loro oggetti. La morale potrà invece procedere analogamente alla fisica sperimentale, avvalendosi di osservazioni ed esperienze per reperire i mezzi idonei ad una concreta influenza della legge sul cuore umano, e dunque alla creazione di disposizioni virtuose. La certezza morale non può fondarsi su deduzioni analitiche, ma solo sull'osservazione di fatti: un'etica astrattamente apodittica, se anche fosse possibile, risulterebbe inefficace.⁸⁰ Si conclude in generale che il metodo di una scienza non può non dipendere dalla natura del suo oggetto. La morale non riguarda nozioni astratte ma oggetti reali, operazioni dello spirito o rappresentazioni che, quantunque *archetipe* (non modellate su fenomeni preesistenti), non possono analizzarsi mediante operazioni di calcolo, pena la riduzione del ragionamento metafisico ad un pensiero *meccanico*, implicante una disposizione passiva del soggetto. (2) In contrasto con Condillac, Maine de Biran ridimensiona il ruolo dei segni in riferimento all'operare volontario del soggetto. Essi sono necessari, in conseguenza della limitatezza delle facoltà umane, come mezzi per la conduzione volontaria delle operazioni intellettuali (per una disposizione delle idee ordinata nel tempo, e per la loro comunicazione), e giovano quindi ad un'analisi genetica delle idee, ma non sono la *causa* dell'intervento della volontà sulla sequenza di

⁸⁰ Ivi, pp. 232-233: la morale «non ha per oggetto solo la convinzione dello spirito, ma soprattutto il parlare al nostro cuore; le sue verità sono meno oggetto del ragionamento che del sentimento. La conoscenza delle facoltà dell'uomo, ecco i suoi mezzi; l'arte di dirigerle verso la felicità o la più grande perfezione degli individui, ecco il suo fine».

rappresentazioni. L'esercizio volontario dell'intelletto deve *precedere e rendere possibile* l'istituzione di segni convenzionali, lungi dal presupporla; occorre postulare un'attività originaria dell'«anima», anteriore al linguaggio e non risultante da questo, perché ancora una volta, se si intende il libero esercizio del volere come conseguenza di uno stato precedente, si nega l'assolutezza che ne costituisce l'essenza, ovvero lo si riduce ad *effetto* di cause fisiche.⁸¹ (3) Il medesimo rischio è implicito nella già rilevata tendenza dell'*Idéologie* cabanisiana a trasformare la *concomitanza* osservabile tra stati del *physique* e del mentale in un nesso causale meccanico-efficiente dai primi ai secondi, annullando così la specificità del pensiero rispetto alle funzioni fisiologiche.⁸²

2.2. I primi contatti con gli *Idéologues* e i *Mémoires sur l'influence de l'habitude sur la faculté de penser* (1800, 1802)

La ricostruzione della genesi del primo ed unico lavoro sistematico pubblicato da Maine de Biran, operata da G. Romeyer-Dherbey nell'introduzione al secondo volume delle *Œuvres*, mette in evidenza il peculiare metodo di scrittura del nostro autore, che ha da sempre procurato notevoli difficoltà agli editori e agli interpreti. Egli procede di norma per stesure successive, spesso abbandonate allo stadio di bozze, e con continui interventi sui testi precedentemente redatti, sotto forma di note a margine che non sempre migliorano la versione originaria.⁸³ Torneremo più avanti sulle ragioni filosofiche di questo confuso stile espositivo, espressione di un rapporto conflittuale con la scrittura e, ad un livello più profondo, con il carattere statico e

⁸¹ Ivi, pp. 230-1

⁸² Ivi, pp. 224-225: «Cabanis trasforma una metafora in una tesi fisica. Il pensiero – una facoltà, un essere metafisico – [è] comparato nella sua produzione da parte del cervello agli alimenti modificati dall'azione dello stomaco; il cervello si costruisce immagini di ogni impressione particolare, vi attacca segni, li combina, li compara tra loro, ne trae giudizi, determinazioni, tramite un meccanismo analogo a quello dello stomaco che, stimolato dalle sostanze nutritive, le dissocia e ne assimila i succhi alla nostra natura!».

⁸³ Per quanto attiene al caso particolare del *MIH*, la stratificazione di redazioni multiple si articola come segue. La domanda sul ruolo dell'abitudine nello sviluppo delle facoltà cognitive è pubblicata dall'*Institut National* nell'ottobre del 1799 e, a causa della mancata assegnazione del premio, nuovamente nell'aprile del 1801; Biran partecipa in quest'ultima occasione ma, su invito della commissione, riscrive per intero il testo, ottiene il premio nel luglio del 1802 (cf. *Œuvres* XIII-2, pp. 166-168) e pubblica il lavoro in dicembre. Su *MIH*, possediamo un *brouillon*, il manoscritto con relative note a margine e due bozze; i materiali riguardanti la seconda versione comprendono invece il manoscritto, il libro pubblicato e ulteriori note, staccate o inserite a margine. Tra gli scritti connessi al *MIH* dobbiamo inoltre annoverare il carteggio di Biran con l'ex allievo P. Serre: di fronte alle obiezioni di quest'ultimo, il nostro filosofo si difende in una puntuale difesa del suo scritto, non esente peraltro da ripensamenti.

definitivo della forma sistematica, incompatibile con i contenuti di una dottrina mirata a comprendere l'incessante dinamismo e il divenire autoattivo caratteristici della natura spirituale. Eviteremo inoltre rilievi filologici a proposito dei vari testi afferenti al progetto del *MIH*, per concentrare l'attenzione sui due temi principali del saggio: la graduale definizione di un metodo di ricerca e i primi accenni ad una teoria dell'Io costruita sulla base di una «metafisica dell'*effort*».

a) Le indicazioni rilevanti dal primo punto di vista si concentrano nelle sezioni introduttive – particolarmente nella prima bozza e nel *brouillon* – e sono accompagnate, come avverrà nei lavori successivi (la cui struttura formale resterà in effetti immutata), da una concisa rassegna critica delle principali fonti filosofiche e scientifiche.⁸⁴ Benché l'opera rappresenti il momento di massima vicinanza tra Maine de Biran e l'*Idéologie*,⁸⁵ occorre già rilevare, accanto alle parole di elogio per la dottrina di Condillac, una consapevole presa di distanza rispetto all'«analisi delle idee» strettamente intesa, qui considerata come una logica formale ed astratta, talora appiattita su un'analisi linguistico-grammaticale che, secondo quanto già rilevato nel *Vieux cahier* in sintonia con Cabanis, necessita di un'integrazione tramite la fisiologia.⁸⁶ Si tratta comunque di una proposta di rinnovamento della *science de l'homme* interna all'*Idéologie*, dalla quale si evince quanto il filosofo sia ancora lontano dalla propria dottrina definitiva.

Centrale è qui il tema, attinto da Bonnet, della *mise en relief* del pensiero mediante l'osservazione dei fenomeni fisici che lo accompagnano: l'*Idéologie* deve tradursi in uno studio di «movimenti» corporei e determinazioni organiche quali «simboli o

⁸⁴ Tra le prime, si trovano qui commenti a Bacone, Hobbes, Locke, Condillac, Helvétius e gli *Idéologues*; tra le seconde sono indicate le ricerche di Cabanis, Bonnet e, secondariamente, Bichat.

⁸⁵ Una precoce testimonianza dell'attenzione di Biran per il lavoro degli *Idéologues* è contenuta nella lettera del 26 novembre 1798, a lui indirizzata da C. van Hultem (*Œuvres*, XIII-2, p. 104 sgg.): nel trattare il problema dell'influenza dei segni sul pensiero e del ruolo del linguaggio come mezzo di perfezionamento per lo spirito umano, lo scrivente sottolinea la prossimità di Biran all'*Idéologie*; è inoltre attestata la familiarità del nostro autore con il *Mémoire sur la faculté de penser* di Destutt de Tracy. Nella lettera del 30 gennaio 1799, poi, van Hultem definisce Biran «*idéologue*» e promette di inviargli alcuni lavori di un altro *Idéologue* – probabilmente ancora Tracy – che, con il suo stesso metodo, perviene a risultati contrastanti (ivi, pp. 134-135). La prima testimonianza dell'incontro personale di Biran con gli esponenti del circolo di Auteuil (oltre ai citati Tracy e Cabanis, Laromiguière, Lebreton, Daunou e Prévost, mentre di poco successivo è il contatto con Degérando) è la lettera a C. Dorimond de Feletz del 30 giugno 1802 (Biran è appena giunto a Parigi in seguito all'assegnazione del premio al *MIH*), in cui è altresì dimostrata la lettura, da parte di Biran, del saggio di Tracy sulla dottrina kantiana esposta da Kinker. Cf. anche la successiva lettera a Feletz (pp. 174-177), contenente tra l'altro un breve commento alla *Histoire de la métaphysique* di Garat, la prova di un primo confronto coi *Rapports* di Cabanis e l'annuncio dell'imminente pubblicazione del saggio *De la génération des connaissances humaines* di Degérando, sostenitore di un'*idéologie sui generis* rispetto al circolo di Mme Helvétius e all'*Institut*. Biran riferisce l'intenzione di Degérando di «riconciare i discepoli di Kant con quelli di Condillac», avendo «trovato il legame che unisce le due dottrine».

⁸⁶ *MIH*₁, *Brouillon*, p. 23.

rappresentazioni materiali» di processi interiori, suscettibili in sé di osservazione e capaci di rendere osservabili questi ultimi.

Lo spirito umano tende sempre a collegarsi in qualche punto alla materia; invano si eleva nelle regioni del mondo astratto: occorre sempre che abbia un *point d'appui* nel mondo materiale e visibile, altrimenti si smarrirà presto in spazi immaginari e non si orienterà più.⁸⁷

Con la scoperta del ruolo della sensibilità (limitata però ai sensi *esterni*) quale principio dell'intera attività intellettuale, Locke ha inaugurato la cruciale trasformazione della metafisica in una «fisica sperimentale dell'anima», benché la singolare commistione di elementi spiritualisti e sensisti nel *De l'esprit* di Helvétius mostri come una ricaduta in finzioni ipotetiche e «romanzesche» sia ancora possibile, finché non si abbandoni il terreno della logica in favore di una reale «storia psicologica dell'uomo senziente» conforme alle indicazioni di Bonnet.⁸⁸ Nel *brouillon* e *MIH*₁ si evidenzia inoltre la necessità di estendere la considerazione del sensibile a fenomeni della *organisation intérieure*, al fine di conservare l'anteriorità del sistema degli istinti rispetto alle disposizioni acquisite per esperienza: le impressioni sensoriali esterne e l'abitudine non sono le cause esclusive dei più complessi fatti di coscienza, ma si innestano su un sostrato preesistente e gli conferiscono una forma. Oltre a rendere possibile uno studio completo dell'uomo, l'integrazione tra *Idéologie* e fisiologia diviene, nel suo aspetto applicativo, un'arte finalizzata al perfezionamento dell'intelletto e della volontà.

Infine, il carattere per certi aspetti pre-biraniaiano del *MIH* è confermato dal tentativo di importare dalle scienze empiriche un procedimento basato sulla generalizzazione

⁸⁷ Ivi, p. 10. In modo assai pertinente P. MONTEBELLO (*La décomposition de la pensée. Dualité et empirisme transcendantal chez Maine de Biran*, Millon, Grenoble 1994, Introduzione e Cap. I) individua in questo aspetto un notevole elemento di frattura tra il presente *MIH* e la profonda innovazione apportata dal *MDP*, anche sul piano metodologico: la *mise en relief* del pensiero mediante segni (fenomeni organici o quant'altro) sarà abbandonata in favore di un'analisi *interna* al pensiero stesso. L'acquisizione fondamentale risiederà quindi, a giudizio dello studioso, nella consapevolezza dell'*impossibilità* di rappresentare il pensiero in modo oggettivo-esteriore. Tralasciamo peraltro nel presente studio la denominazione «empirismo trascendentale» usata da Montebello, per evitare sovrapposizioni fuorvianti.

⁸⁸ «Partendo da considerazioni sul *physique* dell'uomo» Bonnet ha «tentato di spiegare con strumenti dello stesso ordine le operazioni dell'intelligenza e, per così dire, messo in rilievo il pensiero, rappresentandone tutti i modi e i progressi attraverso il meccanismo da cui dipendono» (ivi, p. 19; cf. pp. sgg. e *MIH*₁, p. 30). Similmente ad Helvétius, anche Condillac ha finito per «errare in un paese di chimere» ed «analizzare e dissezionare ombre» (p. 9). Cf. pp. 133-134: l'autore dei *Traité* ha indebitamente esteso il concetto di sensazione, di per sé designante una «semplice modificazione affettiva», includendovi i più eterogenei contenuti di coscienza; d'altronde la sensibilità fisica, in quanto facoltà di *ricevere* sensazioni, non può esaurire le funzioni del mentale, e «sentire» non può divenire sinonimo di «coscienza».

dei fenomeni osservati, che consenta di individuare un principio a cui far risalire identicamente le funzioni del *physique* e del *moral*.

b) L'originalità della dottrina del *MIH*, peraltro non ancora del tutto evidente, rispetto al contesto dell'*Idéologie*, nasce dalla questione di partenza. Si tratta di rendere conto degli effetti apparentemente contraddittori che la ripetizione abituale di certe operazioni produce in rapporto a diverse facoltà cognitive e pratiche; la sensibilità ne risulta in alcuni casi affievolita, in altri potenziata, e certi movimenti vengono ora sottratti all'influenza della volontà, ora maggiormente assoggettati ad essa. Il principio fondamentale della filosofia della maturità di Biran, l'idea di una duplicità dell'esistenza umana tra *vie de sensation* e *vie de conscience*, è già adombrato nella risposta fornita alla domanda appena indicata. Questa circostanza rende difficile una collocazione univoca del *MIH* all'interno del percorso dell'autore: se da un lato la continuità con la dottrina delle «due vite» appare sufficientemente forte da permettere di considerare il biranismo intermedio come una presa di coscienza ed esposizione sistematica dell'intera serie di conseguenze derivanti dalla teoria già esposta nel *MIH*, e sembra perciò confermare la tesi di alcuni commentatori, per i quali l'avvicinamento di Biran all'*Idéologie* è «più di circostanza che di fondo»,⁸⁹ dall'altro i precetti metodologici e lo statuto scientifico attribuito alla psicologia non rivelano sensibili divergenze dalle posizioni attestate nel circolo di Auteuil. Se dunque è certamente scorretto misconoscere la distanza tra *MIH* e *MDP*, risulta non meno unilaterale l'individuazione di una netta cesura tra i due scritti. La classica scansione proposta da H. Gouhier, certamente preziosa per un orientamento generale nell'ambito dell'intero corso del pensiero biraniano, presenta una certa schematicità ed approssimazione, come accade inevitabilmente ad ogni suddivisione discreta di un processo continuo di sviluppo.

In *MIH₂* le profonde differenze tra gli effetti dell'abitudine sono impiegate per mostrare l'erroneità del tentativo di Condillac di spiegare tutte le funzioni della coscienza come «trasformazioni» di un'unica sensibilità: una spiegazione che non può dar conto, evidentemente, della duplicità che il «fatto» dell'abitudine rende osservabile, giacché l'opposizione tra effetti generati da una medesima causa obbliga ad ammettere una diversità nel soggetto – nel caso specifico, due distinte facoltà

⁸⁹ Questa l'opinione di A. ROBINET e N. BRUYÈRE, a commento alla lettera citata, in *Œuvres*, XIII-2, p. 182.

deputate alla «sensazione» e alla «percezione», intese come classi separate di «impressioni». La prima classe comprende modificazioni o stati di coscienza implicanti una prevalente *passività* del soggetto; si tratta perciò di affezioni semplici, anteriori alla *vie de conscience* perché non accompagnate dalla fondamentale relazione soggetto-oggettiva (la coimplicazione tra coscienza di un altro-da-sé ed appercezione di sé come Io) che definisce i due termini. Al livello della sensazione il soggetto non è quindi propriamente tale, non osserva se stesso, ma si avverte come determinato da un'affezione «*essenzialmente piacevole o dolorosa*», con la quale si identifica completamente. Non ha qui luogo neppure una coscienza del *corps propre* o una localizzazione dell'impressione in una sede corporea determinata. La percezione, al contrario, include una «distinzione» e «fissazione» dei contenuti rappresentativi che, divenuti indifferenti al sentimento di piacere e dolore, «conservano una determinatezza invariabile».

La separazione tra stati affettivo-sensibili preconsoci e funzioni propriamente conoscitive, legate a percezione ed autocoscienza, serve dunque a risolvere l'apparente contraddizione tra le conseguenze dell'abitudine: con il ripetersi di una sensazione la componente affettiva, in essa dominante, si affievolisce parallelamente alla riduzione della sensibilità dell'organo. Risulta da ciò una molteplicità di impressioni divenute indifferenti, pronte per essere ulteriormente elaborate tramite operazioni riflesse e volontarie. Al contrario, i «movimenti» attivati dalla volontà, inizialmente legati a un *effort* e all'attenzione, sono gradualmente assimilati, in virtù dell'*abilità* guadagnata con l'esercizio abituale, a moti naturali e irriflessi.⁹⁰

⁹⁰ Per un'analisi precisa degli effetti dell'abitudine (non pertinente al presente studio) si rimanda a *MIH*₂, sez. I, cap. 2. Qui sono esaminati singolarmente i tre fattori che concorrono ad avvicinare sensazioni ripetute al livello di *percezioni* coscienti: «1° indebolimento del primo effetto sensibile; 2° facilità e distinzione crescente dei movimenti propri da cui dipende il carattere attivo; 3° associazioni ad altri movimenti che essa determina, o ad altre impressioni che coincidono con essa e servono, come *segni*, da tratti idonei a distinguerla e farla riconoscere quando si ripete» (p. 176). L'effetto generale dell'abitudine è quindi un ottundimento della linea di demarcazione tra operazioni volontarie e determinazioni affettive o impulsi istintuali (p. 179), nonché tra «*segni volontari del rappel* e *segni passivi dell'immaginazione*» (v. p. 216 sgg.). Occorre peraltro soffermarsi su alcune annotazioni di passaggio, relative a temi che saranno mantenuti nelle opere maggiori e parallele a certe osservazioni rintracciabili in Fichte. Ad esempio, Biran fa corrispondere il legame tra vista e tatto con quello che unisce ascolto e fonazione: isolatamente prese, le determinazioni visive (colori) e le qualità secondarie – dunque soggettive – afferenti al tatto (calore, liscio/ruvido, etc.) sono prevalentemente affettivo-passive; esse acquistano una valenza denotativo-oggettiva solo in connessione con l'*effort*, divenendo *segni* naturalmente associati alla percezione di resistenza. Analogamente l'udito comprende affezioni passive (suoni gradevoli o meno) e *percezioni* legate all'audizione volontaria, dipendente a sua volta da una potenziale *imitazione* interiore dei suoni per opera dell'apparato fonatorio (cf. anche ivi, pp. 140-148; evidente l'affinità con la *Nachahmung* di cui parlerà Fichte in *Wlmm*). Infine, per la distinzione tra componente passivo-sensitiva e percettivo-attiva nella visione – dipendente, la seconda, da un esercizio dell'attenzione, ossia dalla «*volontà che comanda i fenomeni visuali e li dirige*; insomma, *la volontà presente nella visione*» – cf. i *marginalia*, ivi, p. 295.

Per esplicitare la natura composita o relazionale della percezione occorre a questo punto analizzare la fondamentale teoria dell'*effort*, esposta nel §2 della prima parte di *MIH*₁ e, assai più estesamente, in *MIH*₂ (introduzione e sez. I, capp. 2-3). L'evidente debito teorico nei confronti dell'omologa dottrina di Destutt de Tracy oscura, per il momento, i latenti motivi di frizione che saranno resi espliciti nel successivo carteggio con quest'ultimo.⁹¹ La centralità del tema dell'*effort* ai fini del presente lavoro dipende, a monte della sua chiara corrispondenza con certe declinazioni dello *Streben* fichtiano, dal fatto che in esso si trova realizzata l'idea di un primato costitutivo della sfera pratica sulla teoresi, nel senso di un necessario concorso della volontà autodeterminantesi nel processo cognitivo, nel riconoscimento di un mondo esterno, in un'esperienza teoretica strutturata in base a certe leggi. In termini più radicali il concetto di *effort*, una volta analizzato compiutamente, risulterà corrispondere all'auspicio, contenuto nella *SL* fichtiana, di un'elevazione della libertà a principio *teoretico* o fondamento del conoscere.

In accordo con Destutt de Tracy, Biran pone un'attività motrice volontaria alla base delle percezioni in generale (non solo relative al senso del tatto, come Condillac): *effort* muscolare e percezione di una resistenza che impedisce il pieno dispiegamento del moto volontario, inseparabilmente correlati, originano da un lato, nel soggetto, un «sentimento del proprio essere», e costituiscono dall'altro «il punto di comunicazione tra l'io e il mondo esterno», «il vero fondamento della conoscenza che abbiamo di qualcosa che non è *noi* stessi». Emerge da ciò l'essenziale coimplicazione, per l'io, tra *vedere-sé* e *vedere-un-altro*; la dinamica dell'*effort* rende visibile la struttura relazionale-riflessiva dell'egoità.⁹² L'essenziale duplicità della *vie de perception* si fonda sull'appercezione dell'io come agente e paziente al tempo stesso, nel movimento volontario: coscienza oggettuale, autocoscienza, movimento, *effort* muscolare, resistenza e volontà sono altrettante componenti del «fatto originario» che in queste densissime pagine inizia a delinearci. In contrasto con le oscillazioni di Tracy, la necessità di un intervento della volontà libera nell'*effort* è sottolineato fin dall'inizio con decisione: mentre nella sensazione pre-

⁹¹ Il preciso senso in cui Biran ravvisa nella *motilité* tracyana il fondamento per l'«appercezione personale» o la «coscienza dell'esistenza» emergerà con chiarezza nel documento *TR3* delle bozze per le lettere a Tracy: *Œuvres* XIII-2, p. 306 sgg.

⁹² Cf. ancora *ivi*, p. 337: il soggetto che esercita l'*effort* non solo esiste «assolutamente», ma pure «*si sente esistere, esiste per se stesso*».

cosciente l'io è «concentrato in un punto, il tempo e lo spazio svaniscono», né si hanno distinzioni o comparazioni, nell'atto volontario

sono *io* che creo la mia modificazione: posso iniziarla, sospenderla, variarla in ogni modo, e la coscienza che ho della mia attività è per me di uguale evidenza della modificazione stessa [...]; sono *io* che muovo o che *voglio* muovere, e sono nuovamente *io* che sono mosso. Ecco i due termini del rapporto, necessari per fondare questo primo, semplice giudizio di personalità: *io sono*. Non credo che lo stesso fondamento possa trovarsi nelle impressioni assolutamente semplici.⁹³

La percezione non è riducibile al sentire poiché, a differenza di questo, è essenzialmente duplice. Tutti i modi riflessivi implicano infatti un *radoppiamento* [*dédoublement*] del soggetto, che è insieme osservante e osservato, ovvero un *ritorno* sul proprio operare, «una sorta di visione interiore tramite la quale l'individuo appercepisce ciò che accade in lui stesso».⁹⁴ Esamineremo in seguito gli eventuali parallelismi col concetto fichtiano di *Verdoppelung* o *Wiederholung des Setzens*; seguiamo intanto l'argomentazione biraniana:

in virtù dell'estensione conferita a questa parola, si dirà ugualmente: *io sento* di muovere, agire, ragionare, etc. *Io sento* di *sentire*: qui è evidente che i due *io sento*, affiancati l'uno all'altro, non hanno affatto lo stesso significato; l'ultimo esprime la modificazione semplice di piacere o dolore, mentre l'altro designa questo atto col quale mi separo in qualche modo dalla mia modificazione, riconosco il mio *io* come esistente fuori di essa; ma se questa modificazione fosse sola, io sarei interamente identificato con essa.⁹⁵

Rispetto a Condillac, dunque, il grande passo avanti o la scoperta compiuta in *MIH* consiste nell'aver ulteriormente articolato l'«impressione sensibile» ravvisandovi due componenti eterogenee, l'una passiva, l'altra legata ad un'attività del soggetto, il cui carattere *originario* segna, fin da ora, il principale motivo di discordanza tra Biran e i predecessori.⁹⁶

Se il primo giudizio, l'appercezione «*io sono*» (*jugement de personnalité*), è legata ad un inizio assolutamente spontaneo del movimento e alla coscienza, da parte

⁹³ Ivi, p. 135.

⁹⁴ Ivi, p. 133.

⁹⁵ *Ibid.*, nota.

⁹⁶ Pur contemplando un'attiva partecipazione del soggetto al processo conoscitivo, Condillac, Bonnet e Tracy avevano comunque inteso quell'attività come una conseguenza o reazione a stimoli precedenti. Sulla differenza tra atto originario e reazione meccanica Biran propone l'esempio di una sfera elastica, che tornerà curiosamente in Fichte (*marginalia*, ivi, p. 292).

dell'io, del proprio agire, il secondo giudizio fondamentale, «*esistono cose fuori di me*» (*jugement d'exteriorité*), dipende dall'autodeterminazione volontaria a *proseguire* il movimento stesso. «Il rapporto percepito tra l'io che vuole e l'ostacolo che resiste», conclude Biran, «è l'origine e il fondamento primo di ogni rapporto».⁹⁷ Dall'*effort* mirato alla prosecuzione del movimento sorgono inoltre, per il soggetto, le proprietà fondamentali della materia, la cui percezione dipende perciò ugualmente dall'atto volitivo originario. La permanente coscienza dell'identità personale alla base del mutare degli stati affettivi rende possibile l'ordinamento delle impressioni in una serie temporale secondo rapporti di causa ed effetto. Pur fatta salva la distanza tra questa argomentazione del *MIH* e un esplicito programma di deduzione genetica della struttura spaziotemporale e categoriale del mondo empirico dal *fait primitif*, identificato con l'appercezione originaria dell'io come *effort* (un programma che, per quanto maggiormente elaborato nei lavori della maturità, non troverà neppure in questi uno sviluppo paragonabile, per sistematicità e dettaglio, alla *WLn* di Fichte), rileviamo già qui il tentativo di ricostruire artificialmente l'origine di tale struttura inquadrandola entro la serie delle condizioni di possibilità dell'autocoscienza effettuale. Includendo tra i suoi momenti i presupposti dell'oggettivazione, cioè regole e funzioni che costituiscono l'oggettività dei fenomeni, questa serie, in verità non unidirezionale ma composta di elementi reciprocamente implicanti, assume una valenza ben più estesa e profonda rispetto ad una semplice teoria della soggettività empirico-individuale.

La percezione dell'*effort* rappresenta in conclusione la sostanza immutabile per il susseguirsi delle rappresentazioni, e comprende l'attività originaria senza la quale il soggetto, ridotto ad affezione passiva, non potrebbe distinguere se stesso dalle

⁹⁷ Ivi, p. 138. Biran mette in evidenza la stretta correlazione tra gli elementi contenuti nel fatto originario dell'*effort*: «se l'individuo non *volesse* [...] iniziare a muoversi, non conoscerebbe nulla. Se nulla gli resistesse, ugualmente non conoscerebbe nulla; non sospetterebbe alcuna esistenza né avrebbe un'*idea* della propria». Cf. la nota alle pp. 138-139, in cui si allude altresì al noto circolo tra volontà diretta ad un fine e «percezione» od «esperienza», e la nota 24 dei *marginalia*, ivi, pp. 298-299. Occorrerà poi distinguere due ulteriori fasi entro l'impressione di resistenza: una prima opposizione all'azione volontaria è esercitata dallo stesso *corps propre*, strumento dell'azione e termine medio del processo cognitivo, mentre la seconda è determinata dall'oggetto (due tipi di reminiscenza, «personale» ed «oggettiva», sono altresì fatti corrispondere alle due resistenze: *ibid.* nota 25). Vedremo in seguito l'importanza di questo aspetto, qui solo accennato (p. 180), ossia dell'inclusione del corpo proprio tra le condizioni dell'autocoscienza effettuale. Importante è per ora sottolineare la priorità del giudizio di personalità su quello dell'esistenza esterna: «per comparare due modi di essere o percepire la loro differenza, occorre necessariamente che l'*io* si ponga, per così dire, fuori dall'uno e dall'altro; occorre un primo giudizio di *personalità*»; la mera sensazione offre semplici modificazioni, «senza relazione di *esistenza*, di *causa* o di *tempo*, poiché non si potrebbero ammettere, evidentemente, questi rapporti, senza una personalità distinta, anteriore» (p. 149, v. anche la nota).

proprie modificazioni. Queste ultime, associate all'*effort* in quanto simultanee alla percezione di resistenza, divengono, da «sensazioni *pure*», qualità attribuite all'oggetto tramite un'operazione più tardi connotata come *trasferimento* sul non-io di nozioni o leggi che regolano l'attività dell'io. In virtù della capacità della mente di richiamare l'oggetto alla memoria, tali qualità fungono da *segni naturali*, mentre le relative sensazioni sono rapportate, grazie alla motricità volontaria, a precise sedi del *corps propre*. L'appartenenza essenziale dei segni alla dinamica dell'*effort* rende parimenti necessario l'intervento di una reminiscenza attiva [*rappel*] per mezzo della quale il soggetto del volere appercepisce la propria identità in contrasto col mutare delle determinazioni dell'elemento resistente. A differenza della spontanea associazione di idee nell'immaginazione, e in contrasto con l'idea di un ricettacolo passivo di contenuti mentali, tale funzione riproduttiva, o *memoria* propriamente detta, è un richiamo *deliberato* di rappresentazioni, accompagnato da movimenti volontari resi segni di impressioni trascorse. Se nell'inserimento della memoria tra le condizioni dell'autocoscienza e dell'identità personale è da vedere un collegamento con la teoria lockiana, il necessario concorso dei segni nei giudizi di personalità ed esteriorità, e la distinzione tra segni naturali o primi ed artificiali o secondari (dotati, questi ultimi, di significato astratto e validità generale), sono da considerare un debito teorico nei confronti di Condillac.⁹⁸ Immaginazione e memoria si distinguono dunque in relazione ai diversi complessi di funzioni di cui fanno parte – nell'ordine, sensibilità passiva e attività motrice volontaria –, e solo nel caso della seconda si può parlare di un'attività in senso proprio, legandosi essa all'esercizio della volontà e al conseguente impiego di segni liberamente istituiti.⁹⁹

⁹⁸ La sottolineatura condillaciana dell'importanza dei segni per la costituzione della coscienza e dell'esperienza oggettuale viene assimilata da Biran in modo assai originale. Il segno naturale, si vede, è fatto entrare nel *fait* originario, la relazione-opposizione tra *effort* volontario e resistenza: un esempio concreto è fornito alle pp. 185-189 in riferimento al rapporto di mutua *significazione* che lega sensazioni visive e tattili; per effetto di ciò, il soggetto *trasferisce* le determinazioni della propria attività cognitiva sull'oggetto esterno, assegnando a quest'ultimo qualità primarie e secondarie. Anche il segno artificiale diviene tuttavia rilevante per la coscienza. Distinguendo tre funzioni dei segni articolati (pp. 224-225), Biran individua tre corrispondenti specie di attività rammemorativa [*rappel*]: se i segni non svolgono un'effettiva funzione denotativa, il loro richiamo è mera ripetizione di movimenti (memoria *meccanica*); se essi esprimono una modificazione affettiva (sentimento o fantasia), rientrano nella memoria *sensitiva*; mentre se veicolano un'idea determinata cadono nell'ambito della memoria propriamente detta, o *rappresentativa*.

⁹⁹ In effetti gli stati affettivi dell'immaginazione, cui Biran riconduce una serie di fenomeni patologici, dal delirio alla follia, dalle allucinazioni al sonnambulismo, sono caratterizzati dal fatto che «la volontà dell'individuo non vi ha alcuna parte», essendo questo «trascinato suo malgrado» (ivi, p. 158).

L'attività reale, nel senso *Idéologique*, non comincia che con l'uso di segni volontariamente associati alle impressioni (od osservati dall'individuo in queste impressioni medesime), con l'intenzione di comunicare all'esterno o col proprio pensiero. Questa facoltà, peculiare all'uomo, di convertire i suoi movimenti o segni naturali in artificiali, dà luogo col suo esercizio ad una classe di abitudini che, non differendo essenzialmente dalle prime, si trasformano peraltro nel corso dello sviluppo indefinito della nostra perfettibilità, sembrando obbedire a leggi particolari.¹⁰⁰

Il principale effetto dell'abitudine sull'uso dei segni articolati relativi al *rappel* volontario, infine, consiste nel consolidamento del nesso tra significante e oggetto designato, cioè memoria e percezione reale, cosicché il segno convenzionale finisce per essere considerato come proprietà inerente all'oggetto o alla percezione.

Mentre alla categoria di sostanza si è già fatto riferimento parlando della persistenza dell'*effort* rispetto ai contenuti particolari della coscienza, sul concetto di causa notiamo ancora una significativa differenza rispetto alla teoria più matura: mentre nel *MIH* esso è legato, à la Hume, alla percezione *abituale* di una sequenza di fenomeni,¹⁰¹ nei lavori successivi acquisterà una valenza fondativa per l'esperienza, essendo fatto derivare direttamente dal *fait primitif* dell'*effort* volontario ostacolato, ed elevato a *prima* categoria per rilevanza e collocazione entro il processo deduttivo-genetico delle forme dell'esperienza.

3. Le origini della filosofia biraniana: dall'*Habitude* alla *Décomposition de la pensée*

3.1. Revisione critica del *MIH* e carteggio con Destutt de Tracy. L'allontanamento di Maine de Biran dall'*Idéologie* e la «conversione al biranismo»

Le perplessità e le riserve di Maine de Biran circa la pubblicazione del *MIH*₂ affiorano già nella citata lettera a Feletz del 30 luglio 1802 e si fanno più esplicite in quella inviata a Degérando il 18 ottobre. Dopo aver elogiato l'opera di quest'ultimo sul rapporto tra i segni e l'«arte di pensare», Biran si mostra preoccupato per il rischio, generato da una terminologia non sempre accurata, di un'interpretazione

¹⁰⁰ Ivi, p. 160. Cf. *MIH*₁, p. 101: l'operatività «nel senso metafisico» include ogni agire determinato da «segni o movimenti volontari».

¹⁰¹ Ivi, pp. 194-195.

sensista o deterministico-materialista del suo *Mémoire*. Solo lettori attenti potrebbero trovare, al contrario,

al fondo stesso dei miei principi, armi abbastanza forti contro un sistema pericoloso e desolante; vedrebbero che laddove si ammette o dimostra una facoltà di *percepire* distinta da quella di *sentire*, una *volontà* che interviene necessariamente nelle prime operazioni e nel semplice giudizio di personalità che costituisce l'essere sensibile *individuo* – là, dico, è impossibile spiegare ogni cosa tramite il gioco degli organi, come si potrebbe tentare di fare in una dottrina in cui non si riconoscesse che una facoltà o *proprietà sensitiva* unica e *sensazioni trasformate*; vedrebbero che i principi della moralità, particolarmente compromessi in questo sistema, sono al riparo da ogni attacco e trovano un reale fondamento in quello in cui si riconosce un *io* dotato di una forza, una potenza di reazione per modificare se stesso. Essi seguirebbero in tutto il corso dell'opera la distinzione fondamentale delle due vite, l'una delle quali può chiamarsi *vita organica* e l'altra *vita intellettuale*; la prima passiva, a cui si annettono le operazioni dell'istinto, le sensazioni puramente affettive, le passioni, l'immaginazione in quanto messa in gioco da queste ultime, etc.; la seconda interamente attiva, da cui dipendono la percezione, il giudizio, la volontà e tutti i *movimenti*, i segni naturali o istituiti che essa determina, e infine la memoria o il *rappel* e tutte le operazioni che ne derivano.¹⁰²

Il distacco dagli *Idéologues* si consuma in queste righe. L'obiezione circa l'eventualità di una deriva materialista del sistema, e di una conseguente destituzione di fondamento della morale, investe *expressis verbis* il *Traité* di Condillac ma, data la già rilevata continuità metodologica e la condivisione del principio della «sensazione trasformata», si applica ugualmente agli *Éléments* di Tracy. Il punto di frizione con l'*Idéologie*, la «divergenza latente» che qui viene in luce ed investe l'architettura stessa della scienza, riguarda in primo luogo il problema della salvaguardia del carattere originario della libertà, unitamente alla parallela esigenza di fornire, con la teoria della conoscenza, una solida base all'attività pratico-morale dell'uomo – base evidentemente minata da una dottrina che non solo revoca in dubbio l'esistenza di un agire libero ma, se sviluppata in tutte le sue conseguenze, deve negarla apoditticamente. Se dunque a diversi modelli teorici e metodologie di ricerca corrispondono effetti opposti in ambito morale, è legittimo concludere che la rilevanza dell'analisi delle facoltà non è confinata al campo della speculazione astratta.

¹⁰² *Œuvres* XIII-2, p. 180.

Un primo aspetto che rende rilevante la lunga polemica epistolare con P. Serre risiede nella critica di Biran al pensiero di Condillac, condiviso dall'interlocutore. L'accusa rivolta a tale dottrina, di ridursi ad una grammatica speculativa, mera enumerazione di idee semplici e complesse, non poggia questa volta sulla mancata analisi del *physique*, ma sull'esclusiva attribuzione di «facoltà passive o sensitive» al soggetto. Se Destutt de Tracy ha correttamente individuato il tratto discriminante tra «ciò che proviene dall'io» e «l'effetto passivo o sensibile» nel movimento volontario, origine della *personalità* o «distinzione fondamentale che separa il soggetto volente dal termine resistente e dai suoi organi mobili», egli ha comunque ricondotto l'*effort* al sentire passivo.¹⁰³ Eppure, nota Biran,

un ente che non potesse mai cominciare un movimento, se non essendovi costretto dalle sensazioni, sarebbe puramente sensibile. La forza motrice non è subordinata alla sensibilità che nella sua origine: in seguito si applica e dirige da se stessa. Questo principio è contrario a Bonnet e a tutti i nostri moderni metafisici.¹⁰⁴

L'essenza della soggettività è dunque posta in un agire autodeterminato, identificato con la volontà. Rispetto ad esso le funzioni particolari dell'intelletto non sono che specificazioni: «la persona, il giudizio, la percezione» risultano da «un concorso della modificazione e dell'azione», un determinarsi reciproco tra sensibilità passiva e motricità libera, e devono tenersi distinti, in quanto codeterminati dalla volontà («una causa essenzialmente attiva»), dalla mera affezione.¹⁰⁵ È tuttavia opportuno non sovradimensionare la novità teorica che emerge da questo testo: il passaggio al biranismo propriamente detto non è ancora compiuto, poiché la volontà è ancora

¹⁰³ In particolare, Tracy include l'*effort* nel sentire poiché non distingue la *volontà* in esso agente dal *desiderio*, immediata scaturigine di sensazioni di piacere o dolore. V. il successivo manoscritto TR3, ivi, pp. 314-316, e TR4, pp. 330-331 e 333 – se la volontà è identificata con l'impulso a seguire il piacere e fuggire il dolore, ogni funzione dell'*organisation* risulterà volontaria. Infine, pp. 347-348: la volontà è facoltà *sui juris*, origine ed orizzonte comune a tutte le funzioni intellettuali.

¹⁰⁴ Ivi, p. 216 (anche per le cit. precedenti). Si vince inoltre da questa lettera che tra le posizioni che pretendono di spiegare esaurientemente la vita di coscienza in termini di «movimento degli organi», stigmatizzate nella lunga citazione precedente, è da includere la teoria di Cabanis: il suo errore consiste nell'aver preso un segno o fenomeno concomitante ai processi di pensiero per la causa esclusiva di questo (p. 219). Viceversa, Biran trova la propria posizione circa la natura originaria della motricità o attività del volere interamente confermata nelle *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* di X. Bichat: nella lettera *au citoyen B.* (p. 236 sgg.) egli mette in parallelo la propria distinzione tra facoltà passive o precoscienti ed attive con quella di Bichat tra *vie organique* e *vie animale*, esplicitando la differenza tra il proprio punto di vista, volto all'esame delle «leggi dell'intelligenza», e quello fisiologico del medico francese. Ugualmente apprezzata è l'opera di F.R. Buisson, *De la division la plus naturelle des phénomènes physiologiques considérés chez l'homme* (1802), in particolare per l'espressione *vie active* sostitutiva della *vie organique*; intelligenza e volontà sono condizioni di ogni agire propriamente inteso, la «vita attiva» designa le funzioni legate a queste facoltà.

¹⁰⁵ V. ivi, pp. 225-226 e 243 (lettera *au citoyen B.*).

concepita, sulla base della dottrina di Bichat, come legata alla dimensione organico-fisiologica dell'essere umano. L'implicazione tra spontaneità assoluta e natura *iperorganica*, autenticamente metafisica, della volontà come forza agente, deve ancora essere esplicitata.

Gli appunti redatti tra il marzo e il maggio del 1804, contestualmente alla stesura del *MDP*, per una serie di lettere da inviare a Destutt de Tracy (manoscritti *TR 1-7*), mostrano invece come, pur ricavando notevoli spunti dalla dottrina della *motilité* e attingendo da Cabanis «tutte le basi per l'applicazione della fisiologia alla scienza dell'intelletto umano», Biran si allontani dall'*Idéologie* biasimando l'attaccamento degli *EI* al metodo condillaciano, e prenda gradualmente coscienza dell'originalità della propria posizione. Tracy ha affrontato per primo, nel *Mémoire* del 1796, l'arduo problema dell'origine dell'appercezione e del *jugement de personnalité* (*io sono, esisto*); grazie alla sua teoria di un *effort* assolutamente primo ma «essenzialmente relativo», quale unico fondamento delle operazioni intellettuali e forma archetipa del *giudizio* in generale, egli avrebbe potuto superare le aporie di una dottrina che, identificando *toto coelo* la coscienza con le affezioni sensoriali, sapeva certamente spiegare la coscienza soggettiva della «propria *esistenza attuale*» nel sentire, ma non una personalità distinta ed autonoma, né l'ammissione soggettiva di una realtà esterna. Avendo però subordinato l'*effort* e la motricità alla *organisation* sensibile, egli è ricaduto nella «teoria della sensazione esclusiva» di Condillac, misconoscendo il nuovo punto di vista e la «rivoluzione» inaugurata nella *science de l'homme* dalla teoria dell'*effort*.¹⁰⁶ Un altro limite della sua teoria consiste nell'incertezza, evidenziata al precedente punto 1.2.2., circa la natura volontaria del movimento deputato a segnare l'inizio della *vie de conscience* o di relazione: in realtà solo un agire guidato dalla volontà può fondare un rapporto tra il soggetto senziente ed agente, e l'oggetto su cui l'azione è diretta, determinando così l'«appercezione personale». Il processo conoscitivo ha origine dal movimento

¹⁰⁶ A rigore Tracy si è spinto addirittura più indietro di Condillac poiché ha concepito le disposizioni del tutto passive della statua, introdotte da quest'ultimo a titolo di finzioni ipotetico- astratte all'interno di un esperimento mentale, come effettivamente reali. Cf. *TR3*, *ivi*, p. 304. La distanza tra Biran e Tracy è confermata in due lettere di quest'ultimo, pp. 382 sgg. e 402 sgg.: l'esercizio della «forza viva» è per Tracy un «effetto» della *organisation*, l'appercezione è un «sentire di sentire» immediatamente incluso, come per Locke, in ogni sensazione (ragion per cui non solo l'*effort*, ma *ogni* disposizione mentale è essenzialmente relativa), e non consiste in un sentimento invariabile dell'esistenza del soggetto, bensì accompagna i mutevoli «modi di essere» o stati affettivo-sensibili. L'idea biraniana di un «sostrato ulteriore» al susseguirsi degli stati sensibili è, insomma, un'aggiunta superflua e non adeguatamente giustificata. Torneremo su questo punto nell'ultimo capitolo.

volontario, il quale soltanto è avvertito come accompagnato da una resistenza, e la stessa nozione di *causalità* sorge dal rapporto tra determinazione del volere ed azione realizzata.

Pur connotando ancora l'impressione di *effort* come «sensazione» *sui generis*, Biran ne sottolinea la struttura duale in contrasto con la semplicità delle affezioni. Se la coscienza è relazione soggetto-oggettiva (questo l'argomento per mostrare l'insufficienza del sensismo condillaciano), il suo principio non può essere semplice, ma solo duplice o relazionale a sua volta, e deve consistere in una prima, originaria relazione di termini (1) *opposti* ma (2) per necessità reciprocamente *implicantisi*:

inutilmente [Condillac] varia, accosta ed accumula elementi della medesima specie: mai potrà sorgerne altra cosa che affezioni, e se la statua diviene qualcosa di più, se è costituita come persona, se esercita tutte le facoltà umane, si costruisce idee astratte etc..., non si capisce da dove vengano questi nuovi composti; non può che trattarsi della natura di una sostanza misteriosa o di qualche elemento particolare distinto dalla sensazione pura che, escluso dall'ipotesi, è conservato dal fatto, e compone [le sensazioni].¹⁰⁷

In conclusione, troviamo definito in questi scritti il problema centrale della matura teoria biraniana e, inseparabile da questo, un principio di metodo che approfondiremo nel capitolo seguente. Il problema concerne la natura dell'appercezione *io*, la forma di questa peculiare rappresentazione; l'indicazione metodologica deriva dall'identità, propria di essa, tra l'essere e il sapersi, il possedere una certa determinazione e il *vedere-sé* come dotato di questa: un'analisi dell'*io* non potrà condividere il punto di vista delle scienze di oggetti, basato sull'*esteriorità* reciproca tra osservatore e osservato, ma dovrà porsi nella situazione dell'*io* stesso ed esaminare il suo costituirsi *per sé*. Non si può domandare, insomma, *che cosa è l'io*, bensì unicamente come l'*io* giunge ad affermare di se stesso «io sono», ad attribuirsi un'egoità: soggetto e oggetto sono qui una cosa sola. Mentre la riduzione dell'*Idéologie* a fisiologia dell'*organisation*, operata da Cabanis, misconosce del tutto l'eterogeneità tra il punto di vista oggettivo del filosofo e quello dell'*io* che riflette su se stesso, Condillac contempla una distinzione tra il *per noi* dei lettori e il *per sé* della statua, ma commette l'errore di non collocare la propria analisi

¹⁰⁷ Ivi, p. 339. Lo stesso argomento torna in *MDP* e in tutti i principali lavori del periodo intermedio.

entro la seconda prospettiva. L'adozione del punto di vista riflessivo-interiore condurrà Biran ad identificare *in toto* l'io col «sentimento di *causalità* personale» e volontaria, essenzialmente relativo in quanto definibile solo in rapporto agli effetti operati dal proprio agire intenzionale (*effort*). I brani seguenti espongono succintamente il problema, il punto di vista adottato e la soluzione proposta:

Posto che tutte le condizioni della vita sensibile abbiano luogo senza che [l'uomo] conosca il suo *io*, cioè lui stesso come soggetto di diverse modificazioni, né alcun'altra esistenza, si tratta di sapere come, con quali mezzi, potrà cominciare ad avere questa doppia conoscenza e passare dallo stato detto impressionabile ed affezionabile [...] a quello di essere percipiente, o che ha *coscienza* delle impressioni che riceve o delle affezioni che prova.

Facendo rientrare nella costituzione della personalità l'insieme delle parti *che obbediscono alla stessa volontà*, ci si colloca in un punto di vista intermedio tra quello dei metafisici astratti, che assegnano all'anima o al principio senziente e pensante un'esistenza assoluta ed indipendente, e quello dei fisiologi che, non guardando i fenomeni che da fuori, trasportano pure questo sentimento dell'essere (*assoluto* in un altro senso) tra le *condizioni* della vita generale. Questo punto di vista intermedio, veramente *Idéologique*, considera l'io nella *volontà* una o *medesima*; volontà che non è assolutamente, o astrazione fatta da ogni condizione, ma solo nella relazione con l'insieme delle *parti che le obbediscono*, in un *effort* essenzialmente *relativo*, il cui termine, il *corpo* resistente ma obbediente, ed il soggetto o la forza motrice (la quale non esiste come *forza* cosciente che nella resistenza alla sua azione) sono inseparabili e costituiti solo l'uno in rapporto all'altro.¹⁰⁸

La specificità del punto di vista dell'analisi è confermata dalla distinzione, operata da Biran, tra l'ordine dell'«esistenza» (essere in sé, assoluto) e quello dell'«appercezione» (essere per sé): in quanto inizio della vita di coscienza, l'*effort* può essere detto *fait primitif* solo nel secondo ambito, mentre nel primo non si prescinde dalle condizioni affettivo-sensibili (la *vie de sensation*) che lo rendono possibile.¹⁰⁹ Definito il punto di vista, si tratterà poi di enumerare i modi riflessivi, «circoscrivere il loro dominio e vedere come si generano tutti da un solo e primo atto della nostra forza»: sarà così ultimata la deduzione dei fondamenti del sapere empirico dal principio, l'attività originaria o appercezione immediata *io sono*

¹⁰⁸ TR 4 e 5, ivi, pp. 335 e 359-360; sulla separazione tra i punti di vista della «scienza oggettiva» e della «coscienza» cf. anche p. 362; da notare che questi non sono considerati incompatibili o contrastanti, ma complementari ed eterogenei.

¹⁰⁹ Ivi, p. 391. Significativa, qui e nella seguente lettera a Tracy (p. 395), la menzione della teoria di F.L. Bouterweck quale fonte per l'idea di un'«appercezione personale» immediata legata all'*effort* volontario. Di questo autore Biran cita sempre un unico passo, tradotto da Degérando nell'*Histoire comparée* e riportato in *Œuv.*, IV, p. 241 nota 151. La citazione seguente, nel testo, è nuovamente in *Œuv.* XIII-2, p. 396.

nell'*effort* volontario. Questo programma di lavoro, che definisce la struttura di tutte le opere mature di Maine de Biran, sarà perseguito a partire dal saggio in cui Gouhier ha ravvisato la *conversion au biranisme*, il *Mémoire* del 1804-1805.

3.2. Struttura e contenuti del *Mémoire sur la Décomposition de la Pensée*. Conclusioni generali

Nel travagliato periodo che intercorre tra i primi studi per il *MDP*, occasionati da un concorso indetto dall'*Institut National* nell'ottobre del 1802, e l'assegnazione del premio al saggio in questione nel marzo del 1805, si compie la «totale rivoluzione»¹¹⁰ che inaugura l'avvento della nuova *science de l'homme*, poi definitivamente presentata in *AI*, *RPhM* ed *EFPs*. Un breve resoconto sui principali aspetti del rinnovamento nel pensiero biraniano attestati dal *MDP* risulta pertinente a titolo di conclusione del percorso finora descritto e, al tempo stesso, come anticipazione di quanto seguirà, anzitutto a motivo dello sviluppo sistematico conferito alla distinzione tra la semplice *vie animale* e lo strutturale *redoublement* riflessivo della coscienza, premessa necessaria per la teoria dell'appercezione e dell'egoità, su cui baseremo il confronto con il trascendentalismo fichtiano.

In accordo con la duplicità insita nella domanda a concorso, e similmente a quanto farà negli scritti successivi, Biran dedica la prima parte del lavoro alla definizione di un metodo corretto per l'analisi delle facoltà, anche alla luce delle lacune da lui ravvisate nelle teorie dei predecessori, mentre nella seconda parte, assai più ampia ed articolata, esamina per ordine di complessità crescente le singole funzioni che, insieme, strutturano l'esperienza, basandosi fin d'ora sul modello delle «due vite» esplicitato dal motto *homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*, attinto dalle

¹¹⁰ Lettera a Degérando del 24 aprile 1804 (*Œuvres*, XIII-2, p. 298); le difficoltà nel lavoro dipendono da motivi personali, indicati nella stessa lettera, e dalla riorganizzazione delle classi dell'*Institut* all'inizio del 1803. A ciò si aggiunge la cronica insoddisfazione per i limiti dell'esposizione scritta del sistema, che genera, come già nel caso del *MIH*, una grande quantità di materiali incompiuti; oltre allo scritto insignito del premio possediamo in effetti una seconda versione, rimaneggiata nella forma ma pressoché identica nei contenuti, anch'essa rimasta postuma. Sull'«evento straordinario» che avrebbe interrotto la stampa del *MDP*₁ si possono solo avanzare congetture (cf. F. AZOUVI, *Introduction* in *Œuvres*, III, pp. X-XI; *EFPs*, *Appendix I*, p. 435 e, nell'apparato critico, p. 560 nota 258, anche per alcuni riferimenti bibliografici).

lezioni *De morbis nervorum* di H. Boerhaave e spesso citato.¹¹¹ Le considerazioni di metodo si innestano su quelle delineate nello schizzo, di poco precedente, per un *Mémoire sur les rapports de l'Idéologie et des mathématiques* (ottobre 1802): in base ad una suggestione che ricorda curiosamente l'introduzione alla seconda edizione della *KrV*, Biran istituisce un parallelo tra le «rivoluzioni» che, in epoche diverse, hanno elevato la matematica e la fisica sperimentale al rango di scienze esatte, e l'innovazione che occorre apportare alla «metafisica» o analisi genetica delle facoltà del pensiero per conferirle un analogo statuto scientifico.¹¹² Non mancano peraltro differenze sostanziali: mentre la «geometria» asseconda la naturale tendenza dell'uomo, in quanto soggetto *pratico*, ad uscire «fuori da se stesso» sacrificando l'osservazione del proprio io all'interesse per gli oggetti esterni, l'*Idéologie*, le cui astrazioni sono rese particolarmente complicate dall'inevitabile ambiguità dei segni linguistici impiegati, esamina il «microcosmo» umano nell'interiorità del suo operare e risale ai principi da cui sorgono le nozioni assunte dalle altre scienze come primitive. Per questo l'analisi filosofica «plana, per così dire, su tutte le scienze», tracciando una *cartografia* dei domini delle singole discipline ad uso dei «sapienti viaggiatori» che ambiscono esplorarle.¹¹³ È così confermato il ruolo *catartico* della filosofia, cui non spetta un'estensione dei possedimenti delle scienze ma un consolidamento e una legittimazione di quanto già acquisito. Inoltre, similmente a quanto notato da Fichte nel *BWL*, la filosofia è una disciplina metateorica in quanto serie riflessiva che contiene e tematizza gli «elementi» delle scienze particolari,

¹¹¹ La domanda del concorso recitava: «Determinare come si deve analizzare la facoltà del pensiero [aspetto metodologico, G.P.] e quali sono le facoltà che vi si devono riconoscere» (*MDP*, p. VIII; si vedano le pp. sgg. per un ragguaglio sulle complicate vicende del concorso e dell'edizione critica).

¹¹² L'auspicio di un'esplicitazione delle condizioni in virtù delle quali la metafisica possa diventare una scienza rigorosa, e l'idea che tale compito vada assolto partendo dall'esame di scienze esistenti (non tuttavia per applicare alla metafisica le loro procedure), sono in realtà già rintracciabili nel breve scritto precritico di Kant *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (1764), in AA, II, pp. 273-301.

¹¹³ *Œuvres*, III, pp. 8-9. Occorrenze notevoli di similitudini geografiche o cartografiche si registrano in Kant (classicamente in *KrV* B, pp. 294-295), nell'introduzione alla prima *Enquiry* di Hume, dove la filosofia è paragonata ad una «geografia della mente, o delineazione delle diverse parti e poteri della mente», e nel saggio di Tetens *Über die allgemeine spekulativische Philosophie* (1775). Anche in quest'ultimo testo l'indagine prende le mosse dalle insolubili aporie in cui cade la ragione quando, abbandonati i lidi sicuri dell'esperienza, si avventura nel mare aperto delle speculazioni metafisiche senza adeguati strumenti, lasciandosi trascinare dalle passioni e dai pregiudizi. Il ricorso ai medesimi *tópoi* non deve però far perdere di vista la radicale differenza tra il progetto trascendentale kantiano e l'empirismo di Hume, Locke e Tetens. Nei *Versuche*, la classica teoria dell'oggettività dell'esperienza come *adaequatio* tra contenuti mentali ed oggetti trascendenti è respinta (Bd. I, p. 364) in favore di un criterio interno al soggetto, rintracciato in un esame delle facoltà che concorrono alla formazione delle rappresentazioni; basta però scorrere la quarta sezione del saggio VII (*Von der objektivischen Wahrheit*) per capire che il soggetto in questione non è quello trascendentale, costituito dalle forme a priori della sensibilità, ma una generalizzazione dell'individuo empirico, e la fenomenicità del sapere d'esperienza è ricondotta al nostro apparato sensoriale-corporeo.

rivelando l'origine dei postulati da cui le ulteriori catene deduttive di queste ultime prendono le mosse.¹¹⁴

Nella sezione metodologica del *MDP* evidenziamo anzitutto il rifiuto, da parte di Biran, di una velleitaria indagine sull'essenza recondita o «sostanza» delle facoltà mentali, a favore di una prospettiva esclusivamente logico-funzionale legata all'osservazione delle operazioni che risultano, quali *effetti*, dall'azione di cause in sé imperscrutabili. Questo presupposto, già stabilito dagli *Idéologues* ed esplicitato, sul piano terminologico, dalla sostituzione della coppia *âme/corps* (evidentemente vincolata ad un sostanzialismo che, seguendo Descartes, distingue principio pensante e materia estesa alla stregua di due *res*) coi concetti di *moral* e *physique*, è fatto proprio da Biran in occasione della polemica con la nozione di «anima» impiegata da Stahl, concepita come una «forza occulta» e causa indifferente di processi affatto eterogenei, tanto organico-fisiologici quanto noetico-volitivi.¹¹⁵ Mentre la metafisica tradizionale designa come *anima* un principio esteriore di attività, una causa *oggettiva* operante fuori dal dominio dell'appercezione e della coscienza, confondendo nell'indebita estensione di questo concetto il piano dogmatico dell'*in sé* e quello soggettivo o riflessivo, proprio dell'autocoscienza, dell'essere-per-sé o vedere-sé, la nuova analisi del pensiero separa accuratamente i due domini utilizzando il termine «io» con esclusivo riferimento a quest'ultimo punto di vista. Essa costituisce perciò

un'*Idéologie* che si potrebbe chiamare *soggettiva*, la quale, racchiudendosi nella coscienza del soggetto *pensante*, si [dedica] ad indagare i rapporti interiori che esso ha con se stesso nel libero esercizio dei suoi atti intellettuali, [e si distingue da] un'*Idéologie oggettiva*, fondata principalmente sui rapporti che legano l'essere sensibile alle cose esteriori, rispetto alle quali esso si trova costituito in essenziale dipendenza, quanto alle impressioni affettive che ne riceve o alle immagini che se ne *forma*.¹¹⁶

I fatti riflessivi della *vie de conscience*, ancorché basati sull'atto originario, «soprasensibile» ed «iperorganico» dell'autodeterminazione volontaria, non risultano

¹¹⁴ *Œuv.*, III, pp. 14-15.

¹¹⁵ Sulla polemica con Stahl e sulla distinzione tra anima ed Io v. *ivi*, pp. 32-36; *MDP*₂, pp. 319-323.

¹¹⁶ *MDP*₂, p. 308 (*MDP*₁, p. 25). Il punto di vista soggettivo e la rinuncia ad un'indagine sulle essenze in favore di uno studio delle funzioni conducono Biran a lasciare da parte i primi due aspetti della definizione baconiana della psicologia (scienza «della *sostanza dell'anima*» e «*delle sue facoltà*»), mantenendo unicamente il terzo: scienza dell'*uso* e dell'*oggetto delle facoltà umane* (*ivi*, pp. 19-20, *MDP*₂, pp. 301-304).

tuttavia possibili né concepibili indipendentemente dalla sensibilità passiva legata all'*organisation* corporea. Per questo Biran rinnova l'auspicio di un'essenziale integrazione fisiologica in vista di una scienza della soggettività concreta o dell'«uomo completo». Il carattere «misto» di tale scienza è dovuto al confluire in essa di due ordini di fatti (relativi, nell'ordine, alla *simplicitas* organico-animale e alla *duplicitas* riflessiva) e, per conseguenza, all'impiego di altrettanti metodi e punti di vista, la cui compresenza porrà qualche problema, ancora in *EFPs*, rispetto all'unità della disciplina. È comunque da segnalare, per quanto attiene alla natura delle «nozioni» o categorie che strutturano l'oggettività empirica, l'originale tentativo di imboccare una via intermedia tra l'idea razionalista di forme intellettuali innate nel soggetto individuale¹¹⁷ e le psicologie empiriste che deducono l'intera coscienza da un'esperienza precostituita di oggetti esterni; in questo contesto il principale strumento e criterio di verifica per la rinnovata «*Idéologie* soggettiva» sarà individuato in un'«esperienza interiore» *sui generis*, non priva di analogie con la *Selbstbeobachtung* e l'intuizione intellettuale «formale» che Fichte porrà alla base della *WL*.

Nella lunga seconda parte del *MDP* è presentata la teoria della coscienza *stricto sensu*: posta la divisione fondamentale tra «affezionabilità diretta e semplice» e «motilità volontaria o potenza dell'*effort*» quale principio dell'appercezione (sez. I), Biran recupera dal *MIH*, con assai maggiore dovizia di particolari, il sistema dei contenuti di coscienza derivanti dalle funzioni dei singoli sensi, sia preconscie che accompagnate da *effort* volontario (sez. II), e completa l'analisi con una disamina delle funzioni superiori: sentimenti morali, istituzione ed uso di segni artificiali, giudizi e ragionamenti (sez. III).¹¹⁸ Tralasciando qui le ultime due sezioni, il cui contenuto sarà ripresentato sotto altra forma in *AI*, e la parte propriamente

¹¹⁷ Non ha completamente torto Biran nell'accostare *l'a priori* kantiano all'innatismo «disposizionale» teorizzato da Leibniz nel primo libro dei *Nouveaux Essais*: lo stesso Kant, nel designare le forme a priori dell'esperienza, sia intuitive che concettuali, come *acquisitiones originariae* od *ursprünglich erworbene Vorstellung[en]*, in opposizione all'*acquisitio derivativa* dei contenuti empirici, si richiama all'autorità di Leibniz. Cf. *Über eine Entdeckung...* (1790), in AA VIII, pp. 222-223. L'errore di Biran consiste invece nel concepire le forme kantiane come strutture staticamente date, insite nella mente umana alla stregua di lenti deformanti che condizionano la nostra visione del mondo, e non come principi o regole che definiscono l'oggettività in quanto tale; la *Erscheinung* è insomma declassata a mero *Schein*.

¹¹⁸ Segnaliamo in particolare la ripresa e l'approfondimento della distinzione tra un'«immaginazione sensibile» meccanicamente associativa, da un lato, e l'immaginazione «intellettuale», la memoria ed il *rappel* volontario dall'altro (ivi, pp. 155-162; in riferimento ai sensi specifici: pp. 177, 193-194 e 215-216, sulla «reminiscenza *personale*»). Queste ultime funzioni, propriamente attive, si avvalgono di segni artificiali ed entrano come componenti essenziali nel giudizio: v. sez. III, capp. III-V *passim*.

psicologico-empirica della prima, concernente fenomeni patologici o fisiologici relativi alla sensibilità affettiva, accompagnati come tali da un «sonno dell'essere pensante», un'assenza dell'io personale o una coscienza ancora *enveloppée*,¹¹⁹ ci soffermiamo sul principale elemento di novità nella teoria dell'appercezione rispetto al *MIH*. L'approfondimento della separazione tra le due classi di funzioni, sensitivo-passive e percettivo-attive, reciprocamente escludentisi ma contenute insieme in ogni stato della coscienza reale, fa sì che il ritorno riflessivo su di sé, fondante l'appercezione personale (*conscium* o *compos sui*) e, inseparabilmente,¹²⁰ la percezione di un non-io come mondo di oggetti, venga scisso dall'ambito della sensazione semplice ed inteso come un'operazione *hyperorganique*, *hypersensible* o *sur-animal*, insieme all'originario atto volitivo che lo determina e alle funzioni pratiche e cognitive che ne discendono. La piena riduzione dell'io ad autodeterminazione volontaria e libera, posta alla base del pensiero contemplativo-teoretico, ovvero l'identificazione tra egoità autocosciente ed attività originaria diretta sul proprio stesso operare, è individuata da Biran, qui per la prima volta, come *trait d'union* tra la propria teoria e quella dei «metafisici tedeschi» Fichte e Schelling, in base allo schematico resoconto offertone da Degérando nella sua opera storico-filosofica. Le affermazioni di Fichte secondo cui

«L'idea di un'azione che reagisce su se stessa e l'idea dell'io si equivalgono. Agendo così, l'io pone se stesso [...]. Questo primo atto che pone l'io e che costituisce la *scienza* (la coscienza) è *libero, volontario*; non occorre cercarvi altro principio che la *volontà*, da lui racchiusa in se stesso»

sono positivamente recepite da Biran:

spero di provare con sufficienti esempi, presi tra i *fatti*, che solo i modi attivi o essenzialmente dipendenti dalla volontà hanno questo carattere, per così dire, di *raddoppiamento* che fa ripiegare il principio dell'azione su quest'azione stessa e costituisce così l'appercezione personale in tali modi particolari – sarebbe a dire, nel linguaggio di Fichte, che il primo *atto volontario* o libero pone l'io o soggetto cosciente. [...] Ecco dunque la *volontà* ben riconosciuta in questo sistema come principio veramente *elementare*, anteriormente al quale non può trovarsi nulla nell'ordine dei fatti o modi di *coscienza*.

¹¹⁹ Ivi, pp. 94-95.

¹²⁰ Ivi, p. 140.

Ancora più completa è la consonanza che il nostro filosofo professa nei confronti di Schelling, ritenuto un discepolo di Fichte:

«L'azione con cui lo spirito si *riflette* in tal modo può spiegarsi solo attraverso la determinazione che dà a se stesso, e questa determinazione è un atto primitivo, un *volere libero*. Dunque l'*io* prende coscienza della propria azione solamente nel *volere*, e l'*esercizio* della *volontà* è la *prima condizione della coscienza di se stesso*». Queste ultime parole, lo ammetto, esprimono il mio principio fondamentale.¹²¹

Se relativamente alla concezione dell'io come atto, in opposizione alla passività della coscienza a suo giudizio implicita nelle teorie della «sensazione trasformata», Biran concorda con Fichte, egli critica per converso l'assolutezza attribuita da quest'ultimo a tale atto in quanto io puro, sottolineando che ogni azione richiede un soggetto agente e un termine oggettivo su cui dispiegarsi, ed è perciò essenzialmente relativa. L'obiezione, motivata da una conoscenza indiretta ed estremamente superficiale della WL, è vanificata dalla pluralità di piani, in parte già vista, su cui Fichte situa l'io e le sue operazioni. Del resto, proprio il diffuso misconoscimento della distinzione tra egoità pura ed io finito o coscienza reale, da cui scaturisce un'illecita riduzione della funzione trascendentale di [*Selbst*]Setzung ad un atto metafisico-dogmatico di [*Selbst*]Schaffung nel contesto di una lettura della WL come idealismo «cosmotetico» o «ontotetico», per cui il *soggetto empirico* crea il mondo con la propria immaginazione,¹²² indurrà più tardi Fichte a desistere dal connotare il principio assoluto in termini egologici. Come si è osservato in EM e PP, e come si vedrà ancora in GWL e WLn_m, l'io puro in quanto assoluta attività che ritorna in se stessa, mera autoposizione o «agilità» ancora indistinta e priva di forma, proprio a motivo della propria illimitatezza non può rendersi oggetto di riflessione; lungi dal configurarsi da solo come [auto]coscienza reale-empirica o essere-per-sé, esso manifesta l'essenza logica dell'io, un'attuosità originaria non riducibile ad

¹²¹ Le tre citazioni provengono dalle pp. 108-109; cf. MDP₂, pp. 393-394, dove tra i «kantiani» è inserito anche F. Bouterweck, secondo cui «l'individualità [...] non è altro che il principio di una forza vivente, ma che non può conoscersi se non per effetto di una resistenza. Lo sforzo e l'attività non possono essere oggetto di conoscenza o riflessione che tramite la separazione del soggetto che compie lo sforzo e degli oggetti che resistono; qui risiede per noi ogni realtà pratica, l'origine di ogni conoscenza di noi stessi e delle cose». Cf. i luoghi corrispondenti nella *Histoire comparée* di Degérando, riportati nell'apparato critico a p. 451, note 105-106.

¹²² Queste denominazioni per l'idealismo fichtiano, opposto a quello di Kant che, ascrivendo al soggetto la sola posizione della *forma* del conoscere, è detto «morfotetico», si trovano in G.E. SCHULZE, *Kritik der theoretischen Philosophie*, Bd. I (1801), Culture et Civilisation, p. 99. Da notare la frequente occorrenza del termine *Gemüt*, assai vago e fuorviante, nel denotare la soggettività, a motivo della sua accezione principalmente psicologica.

epifenomeno di un principio superiore inteso come *essere in sé* materiale o trascendente. Al contrario, l'essenziale relatività dell'io come soggetto determinato è garantita dal fatto che l'attività originaria diviene, sul piano effettuale, sforzo o tensione verso la propria esplicazione, in parte sempre potenziale a causa di una resistenza che, generando tramite un «urto» [*Anstoß*] il limite richiesto per una riflessione dell'io su di sé, rende possibile *auf einem Schlag* l'autocoscienza e l'ammissione di una realtà oggettuale.

In conclusione, sulla base di quanto finora visto è lecito propendere per una stretta affinità tra i due autori limitatamente alla definizione dell'io-coscienza. La distinzione fichtiana tra egoità pura (assoluta) ed empirica (finita) – quest'ultima connotata a sua volta come *intelligenza* ed *Io pratico* in riferimento ai due ordini di funzioni che, inseparabilmente, la definiscono: finitezza del soggetto conoscente nel quieto riconoscimento di un mondo esterno e sforzo pratico diretto a superare l'alterità, razionalizzare il mondo o assimilare il Non-Io – trova corrispondenza, in Maine de Biran, con l'insistenza, da un lato, sul carattere «soprasensibile» dell'autodeterminazione volontaria e dei fatti di coscienza che ne discendono, e dall'altro sulla dipendenza dell'appercezione dalla sensorialità passiva e dal *corps propre*.¹²³ I concetti paralleli di *Streben* ed *effort* denotano la sintesi o interazione tra i due elementi, finitezza ed absolutezza, da cui è composta l'appercezione *Io sono*; una sintesi che, data l'opposizione tra questi, non può che configurarsi come conflitto, processualità e divenire infinito. La ricostruzione della genesi dell'egologia biraniana nel presente capitolo ha mostrato in che modo i due elementi e la rispettiva dialettica sono venuti alla luce: il versante del finito, come altrimenti non poteva essere a motivo del *background* sensista, *Idéologique* e psicologico-empirico dell'autore, è collegato al «sistema» della sensibilità precosciente indagato dalla fisiologia, mentre l'aspetto incondizionato, concepito per superare la parzialità di teorie ora logico-astratte (Condillac, Destutt de Tracy), ora limitate al *physique* (Cabanis), e comunque non immuni dal rischio di riduzioni materialistiche, emerge in occasione del confronto epistolare con Tracy e diviene esplicito in *MDP*, con la rivendicazione dell'irriducibilità del volere e dell'*effort* alla *vie de sensation*, in

¹²³ Lo stesso Fichte, nella *Aenesidem Rezension*, connota la volontà come una forza «iperfisica» interpretabile, prima che come «*boülesis* o *proairesis*», come *thélema* o autodeterminazione pre-deliberativa. Per l'esattezza, in GA I, 2, p. 64 egli parla di un «*hyperphisches Begehungs- oder Bestrebungsvermögen*»; cf. anche M. IVALDO, *Ragione pratica. Kant, Reinhold, Fichte*, ETS 2012, p. 253 sgg.

quanto attività autodeterminata e principio *primo* che dischiude un ordine del tutto nuovo di fatti di coscienza, caratterizzato da una riflessività di cui nessuna «trasformazione» di dati sensibili può rendere ragione.¹²⁴ L'atto puro del volere, il «modo primo e fondamentale» che genera la struttura intenzionale della coscienza, l'elemento personale contenuto come invariabile *point d'appui* in ogni determinazione del soggetto sensibile non è per Biran, come pure rilevato da Tracy,¹²⁵ un concetto astratto, bensì un fatto reale *sui generis*; astratta è unicamente la considerazione filosofica che, sola, può tematizzarlo, isolandolo artificialmente dal materiale affettivo-sensibile che lo accompagna.

Si ravvisa inoltre una generale analogia tra gli itinerari speculativi che conducono Fichte e Biran alla concezione dell'Io come dialettica tra finito e infinito, passività e attività: il comune termine polemico è costituito da una modalità di analisi della natura sensibile-razionale dell'uomo che, adottando il punto di vista esteriore delle scienze particolari, riduce la soggettività ad oggetto, fa dell'attività originaria alla base delle funzioni della coscienza una mera reazione o un effetto di cause trascendenti, conformemente alle leggi necessarie che strutturano un *Essere* concepito come elemento primo e assoluto (a monte delle variabili caratterizzazioni ulteriori), e rivela perciò una duplice carenza: in ambito pratico è obbligata a negare la libertà come *Selbstbestimmung* e ad intendere perciò la morale come vuota parvenza, o al più come un meccanico bilancio di piaceri e dolori,¹²⁶ mentre in campo teoretico risulta incapace di esplicitare i fondamenti del sapere scientifico e dell'esperienza in generale (anzitutto l'autocoscienza e il costituirsi di una realtà per l'Io, ossia i *jugements* di personalità ed esteriorità; in secondo luogo la configurazione intuitivo-sensibile e categoriale del *mundus phaenomenon*), poiché si inserisce nell'orizzonte metodologico di quello stesso sapere empirico, e presuppone in tal modo ciò che è chiamata a legittimare e spiegare. Il sensismo degli *Idéologues* e la riduzione del *moral* al *physique*, variamente declinata tra d'Holbach, lo iatromeccanicismo e Cabanis, rappresentano quindi per Biran, come si è rilevato, quel paradigma inadeguato di indagine filosofica che Fichte aveva ravvisato nei

¹²⁴ *MDP*₁, pp. 145-146

¹²⁵ L'appercezione personale, «questo *substratum*, come Voi lo chiamate, non è affatto un'astrazione, come avevo creduto: in base a come lo spiegate, è certo un fatto positivo» (lettera di Tracy a Biran del primo maggio 1804, in *Œuvres* XIII-2, p. 384).

¹²⁶ Tale aritmetica degli affetti è concepita sul modello del terzo libro dell'*Ethica* spinoziana (cf. anche la *Appendix* al primo libro).

sistemi deterministi. Prima di analizzare comparativamente la teoria dell'Io e la fondazione deduttiva del sapere-di-oggetti negli autori in esame, occorre indicare gli aspetti di affinità e divergenza tra la *WL* e la *science de l'homme* per quanto attiene alla definizione *in positivo* della metodologia filosofica. Risulterà così pienamente chiarita, a monte della *compatibilità* dei due sistemi, la fondamentale differenza di piani argomentativi (critico-trascendentale il primo, marcatamente *antropologico* il secondo) che la ricostruzione dei diversi contesti filosofici ha iniziato a mettere in luce.

SEZIONE SECONDA, SISTEMATICA

METODI E CONTENUTI DELLA PRIMA *WISSENSCHAFTSLEHRE* E DELLA *SCIENCE DE L'HOMME* A CONFRONTO

Capitolo III.

La filosofia come forma di sapere concernente i fondamenti del sapere in generale. Considerazioni epistemologiche e metodologiche

Nel presente capitolo si intende mettere in luce un aspetto del confronto tra Fichte e Maine de Biran molto meno appariscente delle analogie tra singoli concetti che si ritrovano nelle rispettive teorie dell'Io, ma assai ricco di spunti e mai rilevato dagli studiosi che finora hanno auspicato un'analisi comparativa. Si tratta della centralità, in entrambi gli autori, di una riflessione «critica» sulle forme del sapere come tale, ed in specie sul peculiare statuto del sapere filosofico, sui suoi obiettivi e strumenti.¹ Tale riflessione, corrispondentemente alle rilevate differenze di contesto, viene sviluppata dai due pensatori con modalità, estensione e livelli di approfondimento molto diversi, ma risulta in certo modo consustanziale ad una visione della filosofia che essi condividono nelle linee fondamentali, in particolare riguardo ai due aspetti seguenti.

1) Se il compito della filosofia consiste nel garantire un fondamento sicuro all'esperienza e alle scienze ad essa afferenti, la riflessione sulle proprie condizioni e procedure dovrà costituire una sua parte integrante. In quanto teoria di secondo ordine, «sapere del sapere» e dei suoi presupposti, la filosofia adotta un punto di vista superiore a quello del sapere da lei studiato ma, in quanto *scienza* a sua volta, ricade essa stessa nel proprio oggetto. L'identità strutturale tra il piano epistemologico e quello contenutistico, tra la *WL* e i suoi temi (l'egoità prima, il sapere come tale poi) all'insegna della riflessività e della ricorsività, è esplicitamente trattata da Fichte e ben evidenziata in importanti contributi della più recente *Fichte-*

¹ Nella *Vorrede* alla seconda ed. di *BWL* (1798) Fichte definisce *critica* ogni ricerca sulle condizioni e le leggi della «metafisica», cioè della *WL* stessa intesa come «deduzione [*Ableitung*] genetica di ciò che si presenta nella nostra coscienza» (GA I, 2, pp. 159-160). Se già la filosofia è una critica del sapere in generale e nelle sue forme particolari, tale ricerca è un'ulteriore critica *della* filosofia, ben distinta da essa ma essenziale alla comprensione del suo funzionamento. Richiamando la felice terminologia delle *VLM_H* (p. 216), poi ripresa in altro contesto dal *Sonnenklarer Bericht*, potremmo distinguere il sapere-oggetto (cioè la coscienza comune, «dimentica di sé» nel mondo esterno), il ritorno di questo sapere entro sé garantito dalla filosofia, ed infine la critica di quest'ultima, come tre «potenze» del pensiero, dislocate su piani via via più elevati. La *libertà* torna qui centrale in quanto strumento della graduale elevazione oltre il piano della coscienza naturale. Nel medesimo luogo delle *Vorlesungen* Fichte accusa Kant di aver indebitamente mescolato, nella *KrV*, i due piani della filosofia e della critica.

Forschung:² come l'Io si realizza nella dimensione del *vedere-sé*, della «ripetizione del porre» o dell'autolimitazione riflessiva, cioè tramite [*durch*] un porre se stesso come [*als*] ciò che pone se stesso ed un altro-da-sé, così la filosofia trascendentale è il luogo in cui il sapere diviene autocosciente, comprende se stesso nei suoi limiti e nella sua forma. La specificazione, negli scritti afferenti alla *WLn*, dell'egoità pura nei termini di un'originaria e semplice identità di soggetto ed oggetto, condizione necessaria per la correlazione intenzionale tra i due termini al livello della coscienza e dell'autocoscienza reale, trova un'esatta corrispondenza con l'identità tra Io osservante e Io osservato, sapere-soggetto e sapere-oggetto, realizzata dalla filosofia. Proprio in tale carattere autoriflessivo risiede il tratto peculiare del sapere filosofico in opposizione al sapere-di-oggetti: se nella comune esperienza il sapere, come pure l'Io-coscienza, perde di vista se stesso nella contemplazione del mondo esterno, con la *WL* esso ritorna in sé, si coglie nel proprio svolgimento e ricostruisce artificialmente, tramite «esperimenti» predisposti *ad hoc*, il suo operare dinanzi ai propri occhi. Tali esperimenti richiedono una «riflessione interiore» essenzialmente distinta dalla normale osservazione oggettiva perché, come detto, anteriore alla separazione tra soggetto ed oggetto, e capace di fare astrazione dalle determinazioni contingenti dell'Io riflettente in quanto individuo empirico. Dalla natura critica della filosofia emerge poi la già evidenziata funzione negativo-catartica di questa, diretta ad una legittimazione dei possessi acquisiti anziché ad un loro ampliamento, come invece presume la metafisica razionalistico-scolastica. Si vede in conclusione che il piano epistemico del discorso, l'oggetto della scienza, il suo metodo e la natura del contributo che essa fornisce al sapere umano sono saldamente legati e non possono esaminarsi separatamente.

Osserveremo che questi temi vengono trattati da Maine de Biran in termini affini, malgrado insormontabili differenze che possono spiegarsi in relazione al diverso *background* teoretico. Mentre Fichte, in scritti espressamente dedicati (ora di carattere introduttivo, ora polemici, ora divulgativi o «popolari»), confronta il

² Cf. ad es. I. THOMAS-FOGIEL, *Fichte. Réflexion et argumentation*, cit., e, per quanto riguarda la ricorsività implicita nel concetto di *immagine* [*Bild*] e l'interpretazione del sapere come un caso particolare di immagine, A. BERTINETTO, *L forza dell'immagine. Argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di Fichte*, Mimesis 2010; M. IVALDO, *Fichte. L'assoluto e l'immagine*, Edizioni Studium, Roma 1983 (si fa riferimento alla sezione introduttiva, fino a p. 55, oltre che in minor misura alla parte finale). I lavori fichtiani esaminati in questi studi esulano peraltro dall'arco cronologico del nostro lavoro, concernendo per lo più il Fichte berlinese e la centralità della *WL* 1804.

pensiero filosofico con la coscienza empirica in generale, mostrandone l'eterogeneità e indicando l'itinerario attraverso il quale il lettore/uditore si eleva al primo dalla seconda, Biran, per lo più nelle sezioni introduttive dei suoi lavori, si premura di individuare analogie e differenze tra la filosofia e le scienze particolari, ovvero tra la riflessione che il filosofo svolge su se stesso per edificare una teoria della coscienza e l'osservazione oggettivo-empirica conforme ai criteri stabiliti da Bacone nella *Instauratio magna*.³ Risulterà confermato il parallelismo tra le critiche fichtiane al dogmatismo e quelle di Maine de Biran al materialismo dei *philosophes* e all'*Idéologie*, giacché l'errore di principio ravvisato nelle due classi di sistemi è il medesimo: essi confondono il punto di vista filosofico con quello dell'Io empirico e delle scienze particolari, presuppongono la validità di queste ultime adottandole come modello per costruire una scienza deputata a fondarle e dunque cadono, dal punto di vista metodologico, in un diallele. Per contro, se la filosofia è sovraordinata alle scienze, occorre distinguere *tota natura* la scientificità che spetta a questa disciplina da quella del sapere oggettivo, *posteriore* alla costituzione di un mondo fenomenico per la coscienza e alla scissione tra Io e Non-Io, di cui il filosofo ripercorre la genesi.

2) L'esigenza di una definizione critica dei procedimenti della filosofia, del suo rapporto con l'esperienza e con le forme di sapere a questa subordinate, è inoltre legata all'idea fondamentale che abbiamo riscontrato alla base delle dottrine di Fichte e Maine de Biran, ovvero un'autoattività libera quale principio assoluto di tutte le funzioni della coscienza. Se infatti i sistemi filosofici che mutuano dalle scienze il punto di vista dogmatico-oggettivo risultano incapaci, al pari di queste, di tematizzare positivamente la libertà, dovendo anzi escluderla dalla propria visione del mondo,⁴ la nuova filosofia è chiamata a costituire proprio un «sistema della libertà»; la scientificità del discorso filosofico sarà dunque essenzialmente distinta da quella del sapere di cui è capace la coscienza comune.

³ Si è visto nel capitolo precedente che ai due metodi di analisi, soggettivo-interiore (relativo all'*agire* dello spirito) ed oggettivo-estriore (concernente oggetti staticamente dati, un morto *essere*), Biran fa inoltre corrispondere due opposte disposizioni o caratteri: il primo è riflessivo, incline all'analisi ma non confacente all'azione; il secondo è quello dell'uomo pratico, interamente rivolto all'esterno, votato all'intervento nel mondo e pertanto incapace di introspezione. Cf. p. es. *Journal intime, Vieux Cahier A*, in *Œuv.* I, pp. 104 e 119.

⁴ Ammettere per una concatenazione di fenomeni una causa prima incausata, in effetti, significa interrompere la ricerca scientifica delle cause (o più in generale delle *condizioni*, con riferimento a tutti e quattro i contrasti delle idee trascendentali) condotta dall'intelletto. Cf. *KrV B*, pp. 536 sgg. e 560 sgg.

L'idea di una peculiarità epistemologica e metodologica della filosofia, oltre ad accomunare i due autori in esame, sembra inoltre distinguerli dalla gran parte dei contemporanei. È noto, come rilevato nell'introduzione al capitolo precedente, che l'idea della filosofia come dottrina dello *gnôthi seautôn* della ragione umana o «geografia della mente» finalizzata a stabilire criteri, condizioni e confini di legittimità del sapere costituisce un *Leitmotiv* della ricerca teoretica dell'età dei Lumi; la centralità delle questioni metodologiche è poi confermata dal fatto che in molti casi la filosofia è persino intesa, sulla scia della *Medicina mentis* di E.W. Tschirnhaus o della *Vernunft-Lehre* di C. Thomasius, come una *dottrina del metodo* per le particolari discipline teoretiche e pratiche, finalizzate alla conoscenza ed alla virtù morale. Eppure, neanche in questi casi si rivendicano per tale studio procedure specifiche, né comunemente si problematizza il metodo che la filosofia stessa ha da seguire.⁵ Mentre il razionalismo subordina la *Erkenntnistheorie* ad una *philosophia prima* dogmaticamente concepita come dottrina delle determinazioni intelligibili dell'essere in sé, i pensatori che si richiamano alla tradizione lockiana concepiscono l'analisi dei fenomeni della coscienza alla stregua delle scienze naturali; la teoria di Locke è quindi definita a buon diritto una «fisiologia della ragione umana» o una «fisica sperimentale dell'anima»,⁶ e Destutt de Tracy può intendere lo «studio delle idee», in sintonia con la psicologia aristotelica, come una parte della fisica o della biologia.

⁵ Che la filosofia sia un sapere *formale*, non finalizzato ad offrire nuovi contenuti rispetto alle scienze particolari ma a consolidare le scoperte di queste ultime attraverso un'esplicitazione dei loro principi di funzionamento, e a smascherare per converso gli errori del razionalismo scolastico, è ben esplicitato in un passo della *Lettre sur la perfectibilité* di Cabanis (*Œuvres*, vol. II, p. 515). Non può sfuggire la consonanza con Fichte nella definizione della filosofia come «scienza della scienza», ma la differenza emerge allorché Cabanis fa coincidere il senso di tale dicitura con il ruolo della filosofia in quanto semplice *metodologia* del conoscere in generale. Data la rilevanza, riportiamo il brano per esteso: «Da Locke Helvétius e Condillac, la Metafisica non è che la conoscenza dei procedimenti dello spirito umano, l'enunciato delle regole che l'uomo deve seguire nella ricerca della verità, sia che questa ricerca porti su noi stessi, sia che abbia per oggetti gli esseri o i corpi esterni con cui possiamo entrare in rapporto [...]. La vera Metafisica è in una parola la *Scienza dei metodi*; metodi che essa fonda sulla conoscenza delle facoltà dell'uomo, e che essa rende propri alla natura dei diversi oggetti. Ora, se il perfezionamento delle idee dipende da quello dell'istruzione, il perfezionamento dell'istruzione dipende a sua volta da quello dei metodi. Sono i metodi che ci insegnano a classificare gli oggetti delle nostre ricerche, e a disporli nel posto e sotto il punto di vista più favorevole alla loro analisi, [...] a mettere in ordine le nostre idee».

⁶ La prima espressione, riferita a Locke, si presenta in Kant (v. ad es. la *Reflexion* nr. 4866), mentre Biran attinge la seconda dal *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* di J.B. D'ALEMBERT (éd. Par F. Picavet, Colin et C^{ie}, Paris 1894, pp. 103-104; prima ed. 1763) per designare la corrente filosofica che a suo giudizio, partendo da Locke, finisce per ammettere con Condillac e gli *Idéologues* «d'influenza esclusiva della *sensibilità fisica* su tutti i procedimenti dello spirito» (*MIH₁*, *Brouillon*, p. 6 sgg.; cf. pp. 15-16, 21, ed *EFPs*, ed. Naville, p. 177 sgg). Come si è visto, Biran ritiene che questo tipo di ricerca mostri i suoi limiti più evidenti nel *Traité des Sensations*, dando luogo ad un sistema ipotetico – perché basato sull'assunzione indimostrata dell'intera derivazione del mentale da una «trasformazione» di sensazioni – e ad una suddivisione esteriore, logica e classificatoria, delle diverse operazioni. Cf. p. es. *MDP*, pp. 53-60 e 336 sgg.; *MIH₂*, p. 130 sgg.

D. Breazeale ha proposto di raggruppare i celebri e numerosi scritti programmatici di Fichte tra il 1794 e il 1799 in tre fasi, distinte sia cronologicamente che per i particolari aspetti su cui la trattazione si concentra di volta in volta. Nella prima è a tema, oltre ad una definizione generale del compito della filosofia, il rapporto di fondazione che lega la *WL* al sapere-oggetto; la seconda precisa ulteriormente questo rapporto nei termini della nota distinzione tra lo *Standpunkt* del *Wissenschaftslehrer* e quello della coscienza reale indagata (l'Io pratico), mentre la terza si concentra sul problema di una *Realeinleitung* alla *WL*, cioè di un'elevazione dal punto di vista comune a quello filosofico. Nella scansione del capitolo si terrà conto in particolare dei primi due momenti, evidenziando per i vari aspetti della critica fichtiana i *loci paralleli* in Maine de Biran e rivelando in tal modo, anche in questo autore, la presenza di un discorso metodologico piuttosto articolato. Preliminarmente si indicheranno i motivi che conducono i due filosofi a soffermarsi sulle questioni di metodo.

A motivo della ricchissima letteratura secondaria sulla metodologia filosofica di Fichte, la prima sezione del capitolo dovrà intendersi in buona parte come un consuntivo di risultati già fundamentalmente acquisiti, fatta salva l'aggiunta di sostanziali precisazioni concettuali e terminologiche attinenti al problema sempre attuale dello statuto del *Ding an sich* tra Kant e Fichte ed alle articolate accezioni assunte, in quest'ultimo, da etichette quali *idealismo*, *realismo*, *dogmatismo*, di per sé assai generiche e dunque inquadrabili in un discorso scientifico solo a seguito di accurate definizioni e distinzioni.

1. La «critica» della filosofia in Fichte

1.1. Origine di questa dai fraintendimenti del metodo trascendentale

1.1.1. Premessa ed *excursus*: i due fronti dell'opposizione al criticismo

L'attenzione alla determinazione dei compiti, dei fini e dei procedimenti della filosofia si lega in Fichte alla necessità di far fronte alle obiezioni di parte

dogmatico-realista che si levano contro il criticismo kantiano e, fin dal 1794, contro la stessa *WL*. Tali obiezioni, compendiate nei saggi di Jacobi sulla filosofia trascendentale e nella famosa lettera a Fichte del marzo 1799, non fanno in realtà che ripetere e sviluppare l'accusa, mossa da C. Garve e J.G.H. Feder nella prima recensione alla *KrV*, secondo la quale il criticismo non differisce dall'«egoismo speculativo» grossolanamente attribuito a Berkeley, che priva il mondo esterno di ogni autonoma consistenza ontologica riducendolo ad una successione regolata di rappresentazioni soggettive, e rimuove perciò qualsiasi criterio *forte* per una distinzione tra realtà e sogno. Come noterà Fichte a più riprese, questa critica poggia su una persistente concezione dogmatica della verità come aderenza di contenuti di coscienza ad un'assoluta realtà in sé (*adaequatio rei et intellectus*), e sull'erronea assimilazione della distinzione trascendentale tra *Ding an sich* (o noumeno) ed *Erscheinung* a quella psicologico-empirica tra oggetto reale esterno e sua raffigurazione nella mente di un determinato soggetto individuale. È evidente che tale assimilazione trascura la «rivoluzione copernicana» avviata da Kant e riduce la *Vernunftkritik* ad una gnoseologia di tipo tradizionale: mentre la distinzione tra oggetti e contenuti mentali è di tipo *ontologico*, riguardando due specie di enti (oggetti materiali e contenuti mentali) la cui connessione non viene problematizzata, quella introdotta da Kant, conformemente alla nota definizione del trascendentale, verte sul «nostro modo di conoscere gli oggetti» a priori, in particolare sulle facoltà coinvolte nella considerazione degli oggetti (nell'ordine: intelletto puro e concetti applicati, mediante schemi e principi, alle intuizioni fornite dalla sensibilità) – facoltà le cui regole pure fungono, ad un tempo, da strutture che definiscono l'oggettualità in quanto intenzionalmente correlata ad una soggettività in generale. Le tesi dell'inconoscibilità delle cose in sé e dell'idealità di spazio e tempo, che in Kant denotano, rispettivamente, il necessario concorso di intuizioni sensibili affinché un pensiero costituisca una *conoscenza* e l'irriducibilità di spazio e tempo, in quanto forme di una facoltà sensibile-intuitiva *sui generis*, al pensiero discorsivo dell'intelletto,⁷ finiscono per delineare, in base alla lettura qui descritta, uno

⁷ Che le forme del pensiero puro abbiano una valenza conoscitiva solo se riferite alla sensibilità, risulta dalla deduzione trascendentale delle categorie, mentre la distinzione tra *Sinnlichkeit* e *Verstand* come *Erkenntnisstämme* cooriginari ed eterogenei è il presupposto della divisione stessa tra estetica e logica trascendentale, in contrasto con la differenza puramente logica (relativa cioè al grado di chiarezza e distinzione delle rappresentazioni) che, secondo Kant, Leibniz avrebbe assegnato alle due facoltà.

scetticismo secondo cui il sapere umano consta di immagini mentali il cui riferimento a reali oggetti esterni resta inverificabile, e la costituzione spaziotemporale di tali immagini dipende, al pari delle «qualità secondarie», dalla specifica configurazione dell'apparato sensoriale umano.⁸

L'errore sotteso a queste critiche è dunque di natura epistemologica: manca, nei primi commentatori di Kant, un'autentica elevazione oltre il piano empirico-dogmatico della coscienza comune, postulante un'assoluta datità delle cose, verso quello trascendentale, relativo alle condizioni di possibilità di tale datità o manifestazione [*Erscheinung*]. Esempi di tale fraintendimento si rilevano, in maniera trasversale, sia sul versante empirista-lockiano che su quello razionalista-leibniziano del vasto movimento di opposizione alla filosofia critica.⁹ Nel primo ambito il già citato Feder ci offre una chiara testimonianza: secondo la sua ricostruzione, l'idealismo trascendentale comporta che «lo spazio ed i corpi siano qualcosa nell'anima» ovvero, in quanto intuizioni, si riducano a «stati mutevoli di una proprietà del nostro animo, del senso esterno», a «modificazioni di noi stessi» prive di realtà oggettiva.¹⁰ L'«anti-idealismo secondo i semplici e saldi principi del comune intelletto» si concilia invece con una posizione, attinta da Locke, moderatamente idealista: pur riconoscendo che i sensi ci presentano gli oggetti per come appaiono e non per come sono in se stessi, l'autore dell'*Essay* postula per gli oggetti medesimi un'esistenza e una realtà indipendenti. È inoltre possibile distinguere, entro il sistema delle nostre conoscenze, le rappresentazioni soggettivo-

⁸ In altri termini, mentre in ambito trascendentale lo *extra-soggettivo* è ciò che non soggiace alle forme della sensibilità (il *Ding an sich* in quanto noumeno), in ambito psicologico esso denota gli oggetti empirici, spaziotem-poralmente determinati (*Erscheinungen* per il filosofo trascendentale), in opposizione a ciò che è saputo dal soggetto empirico come una sua rappresentazione (un ricordo, un'immagine mentale, etc.). Se dunque il *Ding an sich* costituisce il piano dell'oggettività o realtà vera e il fenomeno è abbassato ad un suo riflesso o corrispettivo psicologico, la dottrina dell'idealità delle forme dell'intuizione porta necessariamente con sé l'annullamento di qualsiasi accesso alla realtà per via sensibile, e l'idea di un necessario concorso di sensibilità e intelletto in vista di una conoscenza effettiva annulla, a sua volta, ogni riferimento oggettivo del sapere in generale.

⁹ Fichte osserva correttamente che da tale fraintendimento non sono immuni neppure alcuni sedicenti difensori del criticismo, il cui pensiero è in definitiva «questa avventurosa mescolanza del più grossolano dogmatismo, che fa produrre alle cose in sé impressioni in noi, e del più deciso idealismo, che fa sorgere tutto l'essere solo dal pensiero dell'intelligenza» (*ZE*, pp. 234-242). Oltre a J.F. Schultz, citato da Fichte, indichiamo F.C. BORN e J.C.G. SCHAUMANN, rinviando ai luoghi testuali tradotti da R. CIAFARDONE in *La critica della ragion pura nell'Aetas Kantiana*, vol. I, pp. 13 sgg. e 21 sg..

¹⁰ J.G.H. FEDER, *Ueber Raum und Caussalität*, 1787 (ristampa anastatica per la collana *Aetas Kantiana*, Culture et Civilisation, come pure le opere citate di seguito), §15. Occorre ricordare che Feder è, insieme a C. Meiners, ideatore e supervisore della rivista *Philosophische Bibliothek* che, tra il 1788 e il 1791, si fa portavoce della corrente empirista ed antikantiana della *Popularphilosophie*.

sensibili dalle «qualità primarie» che ineriscono alle cose in sé.¹¹ In particolare il concetto di causa, pur «di origine affatto empirica», non si applica solo alla connessione tra dati empirici ma, per via analogica, giustifica inferenze che fanno conoscere i fondamenti intelligibili di quei dati e permette in tal modo di comprendere qualcosa delle «forze» occulte a partire dai loro effetti noti, per quanto imperfetto rimanga il nostro sapere relativamente alle cause ultime.¹² Anche la necessità, rivendicata da Hume come aspetto essenziale dei nessi causali e come cifra dell'oggettività del sapere, è nota a posteriori tramite la sensazione immediata [*Empfindung*] di una *costrizione* della nostra facoltà rappresentativa di fronte all'oggetto, la cui apprensione non sottostà all'arbitrio della fantasia.

La tesi di un «idealismo moderato» in Locke, basato sulla separazione tra i dati dei sensi ed un «interno» intelligibile dei fenomeni (connotato in termini di forze in sé ignote ma conoscibili nei loro effetti), nonché sul postulato per cui ogni nostra conoscenza deriva dai sensi, è condivisa da A. Weishaupt. Tale dottrina è contrapposta, da un lato, ad una teoria che presume di spiegare la genesi del pensiero da trasformazioni della materia, e dall'altro al dubbio scettico sulla conoscibilità dell'esistenza di oggetti esterni.¹³ In termini molto vicini all'accusa di nichilismo mossa da Jacobi alla *WL*, Weishaupt intende il criticismo come un sistema della «totale soggettività della nostra intera conoscenza» per il quale «tutto è mera illusione priva di fondamenti fuori di noi». Dalla presunta soggettività dell'esperienza e dei fenomeni, «mere rappresentazioni» a cui non sappiamo se soggiaccia un «noumeno» reale, segue che «la nostra conoscenza non ha soggetto né oggetto»: «noi stessi non sappiamo *se siamo qualcosa di più che fenomeni, se ogni conoscenza ha un soggetto che conosca*».¹⁴ Ancora, Kant è accusato di sostenere che lo spazio sia un «accidente o modificazione della nostra anima: qualcosa in noi, quindi del tutto soggettivo, a cui gli oggetti esterni non contribuiscono con una loro azione», e di dissolvere perciò in sogno la realtà empirica.¹⁵ Per converso, Weishaupt conferma la validità oggettiva dell'inferenza analogico-induttiva dai fenomeni

¹¹ Ivi, §§17-18.

¹² Ivi, §§27, 38 e 41.

¹³ A. WEISHAUP, *Ueber Materialismus und Idealismus*, 1787; in particolare v. p. es. pp. 92-100.

¹⁴ ID., *Ueber die Gründe und Gewisheit der menschlichen Erkenntniß. Zur prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft*, 1788, pp. 98-134.

¹⁵ ID., *Zweifel über die Kantischen Begriffe von Zeit und Raum*, 1788, pp. 58-61.

sensibili alle sostanze e forze extra-soggettive che le fondano;¹⁶ in particolare, l'autocoscienza *Io sono* assicura infallibilmente dell'«esistenza oggettiva, sostanziale, più che fenomenica» del soggetto, ed è una via di accesso privilegiata al mondo delle «anime» o forze rappresentative, appartenenti ad un'oggettualità metafisica, trascendente o soprasensibile. Se si nega una simile esistenza trascendente dell'Io, e si abbassa quest'ultimo ad «oggetto dell'intuizione sensibile» o *Erscheinung* (qui sinonimo di *Schein*), non resta che un mero apparire senza oggetti reali che appaiano ed osservatori reali a cui essi appaiano, esattamente come asserito da Jacobi nella lettera citata:

*Cercare un fondamento, un soggetto per tutti i fenomeni, è [secondo Kant] una regola meramente soggettiva per il nostro intelletto. – Se tutti noi non siamo altro che meri fenomeni privi di fondamento reale, domando: per l'intelletto di chi dev'essere data questa regola? Questo intelletto non è pure un fenomeno? Ciò significa quindi in altre parole: nulla deve imprimere una direzione a nulla, per produrre unità, connessione e ordine nel nulla. O forse un fenomeno senza fondamento oggettivo è qualcosa di più di un nulla, di una catena appesa nell'aria?*¹⁷

Sul versante leibniziano troviamo la medesima lettura del criticismo come idealismo psicologico, in base al consueto fraintendimento della distinzione tra fenomeni e noumeni,¹⁸ ma un diverso rimedio proposto per evitare la negazione del valore reale

¹⁶ Ivi, p. 98, e ID., *Ueber die Kantischen Anschauungen und Erscheinungen*, 1788, §§11-16. Per la citazione seguente v. ivi, p. 95. Tesi analoghe sono sostenute da D. TIEDEMANN negli *Idealistische Briefe* (1798): in particolare, spazio e tempo sono considerati proprietà delle cose in sé (ancora intese come oggetti reali esterni, cf. lettere nr. 10 e 17) e la conoscibilità di queste ultime è mostrata in analogia con la possibilità di affermare con verità qualcosa degli oggetti empirici osservandone le immagini riflesse in uno specchio e conoscendo le leggi della riflessione. Una disamina particolareggiata dei margini di una «concordanza» tra le nostre rappresentazioni psicologiche e gli oggetti esterni è presentata, unitamente al netto rifiuto dell'idea di forme del pensiero “inerenti” all'intelletto anteriormente ad ogni esperienza, nel saggio dello stesso autore *Theüet oder über das menschliche Wissen – ein Beytrag zur Vernunft-Kritik* (1794), il cui tema centrale è rappresentato dalla natura ibrida di oggettività della conoscenza, determinate entro una prospettiva rigorosamente empirista.

¹⁷ Ivi, pp. 101-102. Una lontana eco della critica jacobiana di nichilismo si ritrova, *mutatis mutandis*, nelle *Metacritiche* di J.G. HAMANN (1784) e J.G. HERDER (1799): come ben rilevato da I. Tani nel commento alla parziale traduzione della seconda (Editori Riuniti, Roma 1993, p. XIV), la comune accusa a Kant riguarda il presunto tentativo di *ipostatizzare* la ragione esaminandola indipendentemente dalle sue concrete manifestazioni nella storia, nell'esperienza e nel linguaggio. La ragion *pura* non ha alcuna realtà autonoma: il linguaggio precede i concetti, l'azione il pensiero, e la separazione di intelletto e sensibilità (già colmata dalla natura ibrida del linguaggio, contemporaneamente fenomeno fisico o *flatus vocis* e veicolo di contenuti concettuali) non può superarsi mediante l'invenzione dello schematismo. Il trascendentale non è allora che *trascendimento* dell'esperienza verso un vuoto «pensiero prima di ogni pensiero», un «paese del nulla, senza oggetti» (ivi, p. 162).

¹⁸ I contributi degli avversari di Kant di impostazione razionalista sono raccolti in gran parte nel *Philosophisches Magazin (PhM)*, la rivista diretta da J.A. Eberhard a Halle tra il 1788 e il 1792. Come si legge nella *Nachricht* che apre il primo volume (p. 6), essa nasce con l'obiettivo di esporre in termini popolari gli effettivi risultati del criticismo kantiano tramite una puntuale comparazione di esso con la metafisica e la gnoseologia di Leibniz, ma a causa delle decise prese di posizione di Eberhard e dei suoi collaboratori (su tutti J.G. Maaß e J.E. Schwab)

(extra-soggettivo) delle nostre conoscenze: occorre attribuire ai principi di non contraddizione e ragion sufficiente una portata *ontologica*, ossia intenderli come leggi costitutive dell'esistenza e realtà delle cose e non come meri presupposti logicamente necessari, formali, per la pensabilità dei concetti.¹⁹ La *Vernunft* in senso stretto non può limitarsi ad orientare, con idee regolative, l'indagine sensibile-intellettuale in direzione di un'unità sistematica – questa la nota conclusione della «Dialettica trascendentale» – ma dev'essere capace di accedere, se pure in misura limitata, alle verità ultime circa la natura di Dio e la struttura monadica del mondo. Il confronto, istituito da questi autori, tra la dottrina kantiana e la «critica della ragion pura» di Leibniz (cioè l'analisi degli elementi, delle facoltà e delle leggi del conoscere), investe una molteplicità di temi, alcuni dei quali sono qui rilevanti. 1) In opposizione allo *status* soggettivo assegnato da Kant a spazio e tempo, unitamente agli oggetti in essi contenuti, Leibniz, pur non misconoscendo la natura soggettivo-fenomenica delle rappresentazioni sensoriali, ammette in esse elementi propriamente «oggettivi» o trascendenti che l'intelletto puro è in grado di discernere.²⁰ 2) Le apparenze sensibili sono perciò fondate nella natura *in sé* delle cose, realmente conosciuta dal pensiero concettuale come un sistema di monadi o forze operanti secondo leggi. 3) La conoscibilità o meno delle cose in sé chiarisce il rapporto tra razionalismo leibniziano, criticismo e scetticismo: Eberhard e i suoi seguaci cercano di dimostrare che Kant può superare i dubbi di Hume sulla validità oggettiva del sapere umano solo nella misura in cui condivide la posizione di Leibniz, mentre gli aspetti peculiari del criticismo portano con sé una deriva scettica. In altri termini, tra dogmatismo e scetticismo *non datur tertium* e la *Vernunftkritik*, tentando di far coesistere teorie incompatibili, cade in contraddizione. Essa concorda in effetti con il razionalismo allorché sostiene che tutto ciò che i sensi rappresentano è fenomeno,

questa analisi si trasforma ben presto in un'aspra requisitoria antikantiana, sistematicamente volta a refutare le tesi della *KrV* o a negarne l'originalità, e dà luogo ad una vivace *querelle* con la *Allgemeine Literaturzeitung*, principale strumento di divulgazione e difesa delle posizioni di Kant.

¹⁹ Si veda l'articolo *Ueber die logische Wahrheit oder die transcendente Gültigkeit der menschlichen Erkenntniß* (*PhM*, I [1788], p. 150 sgg.) e, per la validità trascendentale – cioè non limitata ai fenomeni ed indipendente dall'intuizione sensibile – del concetto di causa, *Ueber die Kategorien, insonderheit über die Kategorie der Causalität* (*PhM*, IV [1792], p. 171 sgg.). Il principio di non contraddizione ha portata oggettiva in quanto condizione della pensabilità di qualsiasi cosa, mentre quello di ragione è direttamente *dimostrabile* dal precedente in base all'argomento già esposto da Wolff e Baumgarten.

²⁰ *Von den Begriffen des Raums und der Zeit in Beziehung auf die Gewißheit der menschlichen Erkenntniß* (*PhM*, I, p. 53 sgg.), *Ueber die transcendente Aesthetik* (ivi, p. 117 sgg.), *Ueber die Antinomie der reinen Vernunft* (ivi, p. 469 sgg.). L'intelletto conosce le cose in sé: si veda *Wie stimmt die Leibnizische und Kantische Vernunftkritik überein?*, in *PhM*, II, [1790], pp. 431-435.

ma diviene scettica in quanto nega che i fenomeni abbiano un fondamento reale «fuori» dal soggetto rappresentante, a cui la ragione possa inferenza e di cui il pensiero puro sappia conoscere certe determinazioni.²¹

Proprio in virtù dei grossolani fraintendimenti del kantismo nel senso di un comune idealismo psicologistico, queste discussioni costituiscono il *background* a partire dal quale diviene comprensibile, in Fichte, la sistematica interrogazione sulla specificità del punto di vista filosofico-trascendentale e sul peculiare statuto della disciplina, da definirsi anche in opposizione ad altre forme di indagine – in primo luogo l’antropologia, le psicologie empiriste o razionaliste e le *Erkenntnistheorien* di matrice leibniziana o lockiana. Spetta comunque a questi studiosi il merito di aver segnalato il problema che ancora per Fichte costituirà il fulcro della ricerca teoretica (stabilire in che cosa consiste l’oggettività o verità del sapere d’esperienza in quanto sistema di rappresentazioni interconnesse in base a regole) e di aver colto all’interno della teoria kantiana tematiche bisognose di chiarimento o suscettibili di nuovi sviluppi. Tra queste, la problematica definizione del *Ding an sich* e del suo ruolo all’interno del sistema, la fragilità del criterio logico-formale per la costruzione della tavola delle categorie – lo stesso Fichte, come già si è accennato e ancora vedremo, percorrerà altre vie per una loro deduzione genetica – e l’accusa di astrattezza e formalismo rivolta alla morale di Kant,²² ben recepita da Reinhold. Sarà poi grazie alla teoria reinholdiana del *Begehrungsvermögen* e dei *Triebe* che Schiller e Fichte

²¹ Cf. *Einige Anmerkungen* in PhM, III, pp. 161-172; *Eigentlicher Streitpunkt zwischen dem Leibnizischen Dogmatismus und dem kritischen Idealismus*, ivi, pp. 212-216, *Vergleichung des Skeptizismus und des kritischen Idealismus*, in PhM, IV, p. 84 sgg. Solo per completezza aggiungiamo gli altri temi principali della critica di questi autori al criticismo. 4) Kant sbaglia nel ritenere che la distinzione tra sensibilità e intelletto in Leibniz sia soltanto logico-formale, attinente alla chiarezza delle rappresentazioni: essa è invece trascendentale, poiché tiene conto della differenza di *origine* e *contenuto* tra intuizioni sensibili e concetti intellettuali (le prime sono figurative e relative a singoli individui, i secondi universali e non figurativi; ancora, le prime sono fenomeni o apparenze, mentre l’intelletto coglie reali essenze trascendenti). Cf. PhM, II, p. 290 sgg.; III, p. 252 sgg. 5) La certezza delle matematiche non può dipendere dalla componente intuitiva dei loro oggetti e procedimenti, ma deve basarsi, come la logica, sui nessi tra concetti. Le proposizioni matematiche sono universali e necessarie perché *analitiche*, riconducibili alle definizioni tramite i principi di identità e non contraddizione (PhM, II, pp. 82 sgg. e 186 sgg.). 6) La distinzione kantiana tra giudizi analitici e sintetici non è affatto nuova, ma è già reperibile in Leibniz, Wolff e Baumgarten: Kant si è limitato a riproporla con una terminologia insolita ed oscura. Celebre è l’articolo di Eberhard in PhM I, p. 307 sgg., seguito da una lunga disputa con Kant e Reinhold sulla quale non possiamo soffermarci in questo luogo.

²² Che le forme del giudizio catalogate nei manuali di logica non rappresentino un *Leitfaden* adeguato al reperimento delle strutture a priori del pensiero, è argomentato da G.A. TITTEL nello studio del 1787, *Kantische Denkformen oder Kategorien*, e ribadito più tardi da Enesidemo-Schulze, Maimon e Schopenhauer. In *Ueber Herrn Kant’s Moraleform* (1786) lo stesso Tittel contesta l’idea di una volontà morale pura, diretta al bene in quanto tale – un «idolo dell’astrazione» incapace di fungere da movente per l’agire, se non accompagnato da un piacere sensibile – ed auspica una conciliazione tra felicità e dovere. La ragione «non è una provincia isolata, separata dal resto della natura umana» (ivi, p. 20), e nessuna azione può aver luogo indipendentemente dalla prospettiva di un benessere futuro, dunque dal concorso di interessi e desideri sensibili. La stessa posizione è difesa da H.A. Pistorius.

matureranno l'esigenza di integrare nell'etica un approfondito studio della natura sensibile-pulsionale dell'uomo, conferendole un valore positivo in quanto strumento per l'effettiva realizzazione del bene morale e non mero ostacolo alla purezza dell'imperativo categorico.

1.1.2. Enesidemo-Schulze e i significati del *Ding an sich*

Si è visto che se la divisione tra fenomeni e cose in sé è assimilata alla separazione ontologica tra immagini mentali e realtà esterna, il criticismo diviene una gnoseologia psicologico-empirica. È dunque naturale che le obiezioni sollevate contro la *KrV* nel principale lavoro di G.E. Schulze facciano leva sull'impossibilità di confutare Hume tramite una teoria che, non differenziandosi dalla dottrina lockiana, contiene di fatto i presupposti del suo scetticismo.²³ Tali obiezioni, riportate schematicamente di seguito, sono in realtà identiche alle critiche indicate nel paragrafo precedente e ne condividono l'errore di fondo. Poiché l'esposizione di Schulze è quella storicamente recepita da Fichte, possiamo rintracciare nella *Rezension Aenesidemus* una polemica che, lungi dal limitarsi al suo esplicito destinatario, investe idealmente, per mezzo di quest'ultimo, l'intero fronte anti-kantiano appena delineato.

1) In primo luogo Schulze nota che, se per oggetto o riferimento delle rappresentazioni si intende una cosa in sé come realtà «vera» ed extra-coscienziale, il discrimine tra rappresentazioni oggettive e fittizie dovrà risiedere nella circostanza per cui solo le prime concordano in certo modo con quella, ma una simile *adaequatio* non è mai verificabile. 2) Inoltre, in mancanza di un accesso cognitivo *immediato* alla realtà in sé non possiamo confutare un idealismo psicologico-scettico che riduce gli oggetti a chimere immaginarie. Assumere senza prove, come fa Kant, l'esistenza

²³ Nello *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik* (1792), le critiche a Kant si concentrano in due lunghi passaggi nella sezione centrale dell'opera, interrompendo la puntuale analisi della *Neue Darstellung* reinholdiana. Nel primo passaggio (pp. 108-180) si difende la tesi, già formulata da Maimon, secondo cui le riserve di Hume circa la validità oggettiva dei concetti di causa ed effetto (e delle nozioni connesse: forza, facoltà, attività, passione, efficacia, etc.) non sono scalfite dall'idealismo trascendentale; nel secondo (pp. 222-275) si affronta la questione della rappresentabilità o meno della cosa in sé. Dei molteplici passi che potremmo addurre, da queste due sezioni del libro, a sostegno delle tre obiezioni indicate nel seguito del testo, ne citiamo a titolo esemplificativo uno per ciascuna: pp. 223-224, pp. 261-262 e p. 267.

di cose di cui non abbiamo d'altronde alcun concetto, non risolve il problema. 3) Infine, il criticismo è logicamente inconsistente: il postulato di un'affezione del soggetto da parte di assoluti *Dinge an sich* contraddice la deduzione trascendentale, secondo cui le categorie (nella fattispecie esistenza e causalità) non apportano alcuna conoscenza al di là del loro uso empirico, limitato alla costituzione dei fenomeni e alle leggi che ne determinano la connessione.²⁴

La profonda impressione suscitata in Fichte dall'*Aenesidemus*, testimoniata in luoghi celebri dell'epistolario,²⁵ è confermata dall'intento del nostro filosofo di offrire un'interpretazione della *KrV* che sfugga alla contraddizione rilevata al punto (3), ovvero includa una definizione dell'oggettività del sapere diversa dall'insostenibile idea dogmatica di una passiva aderenza di copie mentali a modelli esistenti e determinati *an sich* (i due punti precedenti).²⁶ Fichte ricava quindi dal confronto con Schulze il problema che si tratterà di risolvere sia in sede di rilettura del sistema kantiano che tramite l'edificazione della nuova *WL*, notoriamente concepita come sviluppo coerente di tale sistema ed esplicitazione delle sue premesse. Oltre a ciò, Schulze ha mostrato che questo problema, ovvero il compito fondamentale

²⁴ Da notare che quest'ultimo punto coincide con la celebre obiezione presentata da Jacobi negli scritti sulla filosofia trascendentale, secondo la quale «senza la cosa in sé non si può accedere al sistema, con essa è impossibile restarvi». Jacobi sottolinea che la disputa tra idealisti e realisti non riguarda il fatto [*dass*] della nostra ammissione di cose esterne reali, ma il modo [*wie*] del loro sussistere: per gli uni esse sono semplici contenuti mentali, la cui esistenza consiste nell'essere concepiti (*esse est percipi*), mentre secondo gli altri sono oggetti sussistenti indipendentemente dal pensiero. Più che di un'alternativa tra opzioni filosofiche, si tratta della scelta tra l'unica filosofia coerente (un egoismo speculativo che non esce dalla sfera del pensiero) e la non-filosofia jacobiana, fondata sull'immediata testimonianza del *Glaube*. La presunta "terza via" dei kantiani consiste nel porre la rappresentazione come termine medio tra la coscienza e il mondo in sé; tuttavia essa differisce solo in apparenza dall'idealismo comune: se tutta la realtà conoscibile è rappresentazione mentale, ed *esistere* significa rientrare in una serie di percezioni ordinate nella cornice spazio-temporale in base a concetti (*Erfahrung*), come si può concepire un'esistenza metempirica di cose extra-coscienziali, e come si può pretendere di spiegare l'oggettività di certe rappresentazioni tramite un'«affezione» operata da tali oggetti trascendenti, il cui agire, pur non esplicandosi nello spazio e nel tempo (e già questo, a ben vedere, non può concepirsi), dovrebbe modificare il soggetto individuale-empirico? Ma oltre a non possedere alcun significato comprensibile, l'esistenza di un *Ding an sich* assoluto non può ammettersi per il criticismo: essa potrebbe solo dedursi dai suoi presunti effetti in noi secondo la legge di causalità, ma lo stesso Kant ha rifiutato l'inferenza dall'effetto alla causa, sia in generale sia riguardo all'ammissione di oggetti trascendenti a partire dalla datità dei fenomeni (*KrV* A, p. 372; *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik* [1804], in *Ak*, XX, pp. 276-277). Insomma, la separazione *ontologica* tra cosa in sé e fenomeno come rappresentazione mentale, una volta limitata la conoscenza possibile a quest'ultima, trasforma l'essere extra-coscienziale in qualcosa di secondario, dedotto o inferito, perciò problematico quanto a realtà ed esistenza.

²⁵ Cf. GA III, 2, pp. 18 e 28.

²⁶ Lettera di Fichte a Niethammer, 6 dicembre 1793 (ivi, nr. 169., p. 21): «Kant dimostra che il principio della causalità è applicabile soltanto ai fenomeni, e tuttavia assume un sostrato di tutti i fenomeni – senza dubbio in virtù di questa legge; almeno così dimostrano i suoi seguaci. Chi ci mostrerà come Kant sia giunto a questo sostrato senza estendere quella legge oltre i suoi limiti, avrà compreso Kant». Che sull'idea di una cosa in sé quale fondamento trascendente dell'oggettività delle rappresentazioni si fondi «ogni fraintendimento degli scritti kantiani», è sostenuto nello *Annihilationsact* contro la filosofia di Schmid (GA I, 3, p. 256 nota), mentre il già citato luogo della *ZE* (p. 234 sgg.) conferma la centralità, nella lettura fichtiana di Kant, della domanda, se questi abbia fondato l'esperienza su «qualcosa di diverso dall'io» (cioè un *Ding an sich*).

dell'intera filosofia teoretica (stabilire natura e condizioni di un rappresentare oggettivo o *sapere*), non può risolversi per via *dogmatica*, ed ha così posto le basi per la riflessione che condurrà il nostro autore a teorizzare l'eterogeneità tra i punti di vista trascendentale e pratico-empirico. In termini più generali, l'*Aenesidemus* ha suggerito *ex negativo* la via della soluzione:

Finché si manterrà il pensiero di una connessione della nostra conoscenza con una cosa in sé che dovrebbe avere realtà del tutto indipendentemente da essa, lo scettico avrà sempre partita vinta. Uno dei primi scopi della filosofia è allora quello di mostrare in modo tangibile la nullità di un pensiero siffatto. Se la filosofia, in questo modo, viene limitata a una conoscenza del Non-Io mediata dall'immediatezza dell'Io, è già per il momento più che probabile che il nostro spirito (poiché, per quanto lo osserviamo, si dirige secondo regole) si conduca in generale secondo regole, e che il sistema di queste ultime [...] si possa sviluppare in un modo valido per tutte le epoche.²⁷

Chiarita l'insostenibilità di una lettura ontologica della cosa in sé come oggetto «sciolto» (etimologicamente: *ab-solutum*) da relazioni con una *Vernunft* in generale, ed accettate quindi le aporie derivanti dalla pretesa di legittimare la relazione conoscitiva sulla base di un oggetto preesistente e preformato, non resta che esaminare il costituirsi dell'oggettività entro il necessario rimando alle forme della conoscenza razionale, far sorgere gli oggetti nell'ambito della relazione soggetto-oggettiva o, in altri termini, effettuare un «completo capovolgimento nel modo di pensare su questi temi di riflessione, tale per cui in tutta serietà, e non solo per modo di dire, l'oggetto sia posto e determinato dalla facoltà conoscitiva, e non questa da quello».²⁸ Nella *Rezension Aenesidemus* si registra perciò il definitivo rifiuto, da parte di Fichte, dei dogmatismi fondati sulla *a-seità* dell'oggetto e, nel contesto di questa polemica, si osserva una prima determinazione del punto di vista critico-trascendentale. Il notevole apporto teoretico di questo scritto può essere colto in relazione ai tre differenti significati in esso attribuiti al *Ding an sich*.

a) La prima accezione è quella di cui si è appena mostrata la fallacia. Come già visto, essa è condivisa dai primi critici di Kant e dallo stesso Schulze: lungi dal configurarsi come «metacritico», lo scetticismo di quest'ultimo presuppone «un dogmatismo assai arrogante» poiché colloca il solo fondamento possibile per

²⁷ Frammento per un abbozzo di lettera a F.V. Reinhard, in GA III, 2, nr. 175.a., p. 39.

²⁸ *VnD, Vorerinnerung*, pp. 184-185.

l'oggettività del rappresentare in una «cosa che abbia esistenza e certe proprietà *in sé*, indipendentemente da qualsiasi facoltà rappresentativa»,²⁹ e pretende così di uscire dal *circolo* che la filosofia trascendentale, in quanto «sistema del durevole modo di agire dello spirito umano», ha rivelato invalicabile per ogni ragione finita. Tale circolo, risultante da un lato dalla *Angewiesehheit* del soggetto rappresentante ad un'oggettualità da esso concepita o posta [*gesetzt*] come esterna ed indipendente da sé (versante pratico), e dall'altro dalla ricomprensione di essa, in quanto pur sempre *pensata*, nella sfera del rappresentare dell'Io (versante teoretico), costituirà il dispositivo logico alla base della rassegna “fenomenologica” di idealismi e realismi disposti in ordine di crescente astrattezza entro la «prima serie» della sezione teoretica della *GWL*. Esso sancisce l'impossibilità, per la coscienza finita, di concepire qualcosa facendo astrazione da se stessa, ovvero di trascendere la propria sfera.³⁰ Se dunque ciascuno «*pensa sempre, in aggiunta alla cosa, se stesso come intelligenza che tende [strebt] a conoscerla*», la concezione pre-critica o dogmatica del *Ding an sich*, su cui Schulze ritiene potersi unicamente fondare l'oggettività del sapere, si rivela una «chimera» dell'immaginazione, «un sogno, un non-pensiero» o, nella terminologia delle *VLM*, un «postulato della non-ragione pura».³¹

b) Kant concepisce il *Ding an sich*, a giudizio di Fichte, in un senso del tutto diverso, non contraddittorio ed anzi giustificato dal fatto che la *KrV* non è risalita agli ultimi principi del sapere, ma è rimasta vincolata a premesse di carattere fattuale. La distinzione tra fenomeno e cosa in sé non riguarda in Kant due classi separate di enti (rappresentazioni psicologiche ed oggetti extra-mentali), bensì due modi di considerazione o punti di vista sull'unica realtà, distinti in base alle diverse facoltà conoscitive in essi operanti. Non si tratta perciò di una differenza ontologica, ma propriamente trascendentale, implicata dalla concezione kantiana dell'intuizione

²⁹ GA I, 2, pp. 49 e 57; sul circolo di cui sotto, v. in particolare pp. 50-51.

³⁰ V. *ivi*, p. 62 (tr. it. E. Garulli, «Il Pensiero», nr. 23 [1982], pp. 97-119, qui p. 115 con sostanziali ritocchi): «Ci si accorgerà forse [...] che l'“Io sono” immediatamente certo vale solo *per* l'Io, che ogni Non-Io è solo *per* l'Io, che questo essere riceve tutte le sue determinazioni *a priori* solo nella sua relazione ad un Io, e anche che queste determinazioni, nella misura in cui la loro conoscenza *a priori* è possibile, diventano assolutamente necessarie alla sola condizione della relazione di un Non-Io ad un Io in generale. Ne seguirebbe che una cosa in sé sarebbe contraddittoria se dovesse essere un Non-Io non contrapposto ad alcun Io e che la cosa è, realmente e in sé, costituita nella maniera in cui deve venir pensata da ogni Io intelligente che possiamo pensare».

³¹ *Ivi*, pp. 57 e 61. In opposizione allo scetticismo di Hume, il pensiero critico è detto «*negativamente* dogmatico» perché asserisce e dimostra l'impossibilità di un pensiero siffatto. Il passo di *VLM_K* si trova alle pp. 188-190, da cui ancora citiamo: «Esseri razionali parlano di qualcosa che non deve essere riferito alla rappresentazione di alcuna ragione ma, parlandone, vi riferiscono una rappresentazione; il che è contraddittorio. Se si parla della cosa in sé, voglio che si astragga da ogni coscienza e ragione, e tuttavia se ne dica qualcosa di conforme a ragione: questo è una contraddizione». Il circolo è ulteriormente evidenziato in *ZE*, §8, pp. 253-254.

sensibile come funzione di una facoltà irriducibile all'intelletto perché provvista di specifiche leggi o forme a priori: a seconda che un *medesimo* oggetto sia considerato attraverso la cooperazione di sensibilità e intelletto, o limitatamente alle determinazioni che gli spettano in rapporto al pensiero puro – fatta astrazione dai contrassegni [*Merkmale*] universali e necessari afferenti all'intuizione (connotati spaziotemporali) – lo si definirà rispettivamente «fenomeno o apparenza» [*Erscheinung*] e «noumeno o cosa in sé». Solo nel primo caso, come mostrano la deduzione delle categorie e il terzo capitolo dell'analitica dei principi, se ne avrà una conoscenza, perciò solo il fenomeno può dirsi *oggetto-per-noi*.³²

Questa accezione del *Ding an sich* è per Fichte «provvisoria» in quanto legata alla teoria delle facoltà esposta nella *KrV*, in cui Kant prende le mosse dalla constatazione dell'eterogeneità tra intuizione e pensiero concettuale senza stabilire se sia possibile dedurre geneticamente le forme a priori ed il molteplice della sensazione da un'unica attività originaria della coscienza.³³ Se la *WL* riuscirà ad individuare questa «radice comune», per Kant imperscrutabile, di tutte le funzioni pratiche e conoscitive dello spirito, avrà dimostrato che la sensibilità non è una specificazione aggiuntiva della ragione in quanto umana, ma rientra nella sua essenza come tale. Non si dà quindi un *intellectus archetypus* al di là della ragione sensibile-finita, e l'idea di una cosa in sé quale correlato oggettivo di esso dev'essere parimenti abbandonata.³⁴

³² Si potrà dunque intendere per noumeno, da un lato, l'insieme di determinazioni *intelligibili* dell'oggettualità fenomenica, la pura struttura categoriale di essa (anteriormente al suo "temporalizzarsi" tramite gli schemi e i principi dell'intelletto), dunque una componente interna o formale degli oggetti per noi; dall'altro, l'oggetto stesso in quanto conosciuto da un intelletto dotato di una propria funzione intuitiva (noumeno in senso positivo), posto che i concetti di un simile oggetto e di una tale facoltà debbano restare per noi problematici (noumeno in senso negativo: *KrV* B, p. 307). In ogni caso, la prospettiva trascendentale è mantenuta poiché si fa questione del riferimento o correlazione tra soggetto ed oggetto, trattando in modo inseparabile il darsi o manifestarsi di quest'ultimo (essenzialmente *oggetto-per* una ragione in generale) e le facoltà conoscitive che co-determinano tale datità. Notiamo *en passant* che la posizione di K.L. Reinhold – con l'ulteriore, laboriosa separazione tra *Ding an sich* e *noumenon* (v. ad es. *Beyträge I*, «*Neue Darstellung*», §XXVIII) – sembrerebbe implicare un'insostenibile commistione delle letture **a**) e **b**). Per lo meno, l'evidente presenza di sfumature psicologiche suscita diverse perplessità circa la consistenza della *Vorstellungstheorie*.

³³ Sulla validità temporanea e "*ad usum delphini*" della distinzione kantiana tra apparenze e cose in sé, dovuta ad una mancata riconduzione delle diverse funzioni intuitive e concettuali ad un principio primo e comune (impresa tentata invece da Reinhold, il cui principale merito consiste proprio nell'aver compreso la necessità di una nuova esposizione della *Vernunftkritik* a partire da un fondamento unitario, *allgemeingültig* ed *allgemeingeltend*), Fichte si sofferma brevemente in *GA I*, 2, p. 61.

³⁴ Cf. ancora *VLM_K*, pp. 199-200: «La domanda su *una* facoltà fondamentale può anche significare: il filosofo è in grado di riunire tutte le operazioni dell'ente razionale sotto *un* punto di vista, da cui le spieghi tutte? Cioè: è possibile l'unità della scienza sulla ragione? [...] Per noi una tale facoltà c'è: l'egoità [...]. Kant protesta e dice: "Ci sono tre facoltà fondamentali: rappresentativa, volitiva e del sentimento. La loro radice comune potrebbe non essere così facile da trovare" [...]. Dall'egoità o esser-Io si spiega tutto compiutamente, come diverse forme in cui l'Io coglie se stesso» (il passo kantiano a cui Fichte fa riferimento è *KU*, p. XXII; *Ak*, V, p. 177). La

c) La terza accezione del *Ding an sich*, originalmente fichtiana, recupera dal significato dogmatico la contraddittorietà del concetto (trasformandola però da sterile fallacia logica in impulso per l'agire pratico-morale) e dal significato kantiano la rigorosa immanenza al punto di vista trascendentale. A tale nuova accezione si allude, nella recensione, in poche e densissime righe che, precorrendo l'intera «scienza del pratico» della *GWL* e riepilogando la dottrina, esposta in *EM* e *PP*, dello *Streben* quale cifra dell'Io pratico, termine medio tra l'Io-intelligenza e l'assoluta «attività in atto» [*Thathandlung*] che definisce l'Io puro, evidenziano l'insuperabile contraddizione in cui si trova la coscienza effettuale in quanto attività conoscitivo-pratica incondizionata, da un lato, e vincolata dall'altro alla posizione di un Non-Io indipendente da sé, ma pure determinabile solo in relazione a sé. Perduto lo *status* di oggetto, il *Ding an sich* resta un operatore logico-trascendentale di alterità, designante l'autosussistenza o *a-seitè* attribuita a questo Non-Io, notoriamente colta dal soggetto in termini pratici come un urto [*Anstoss*] o limitazione del proprio agire libero e spontaneo.³⁵ Tale indipendenza è peraltro superata allorché l'Io, con ulteriore riflessione, coglie il Non-Io come qualcosa di *postò* da lui e per lui, cioè comunque *rappresentato*: essa è allora riconfigurata su un superiore piano di astrazione, ma mai eliminata del tutto, pena la rimozione della finitezza costitutiva della coscienza e la piena assimilazione dell'Io reale al principio assoluto. Riconoscimento di un Non-Io come realtà in sé ed autolimitazione riflessiva dell'Io finito sono perciò ridotti a due lati della medesima questione, due modi di esprimere la stessa cosa.

Se l'Io dell'intuizione intellettuale è *perché* è, ed è *ciò che* è, allora esso è, in questa misura, *autoponentesi*, assolutamente autonomo e indipendente. Di contro, l'Io della coscienza empirica, in quanto intelligenza, non *esiste* se non in relazione ad un intelligibile: in questa misura, pertanto, è dipendente. Ora, questo Io che abbiamo visto poco fa contrapporsi a se stesso, non deve costituire due Io, ma un Io soltanto: ciò è impossibile in virtù di ciò che abbiamo scoperto, dato che dipendenza e indipendenza stanno in contraddizione. Ma poiché l'Io non può rinunciare al suo carattere di assoluta autonomia, sorge una tendenza [*Streben*] a far dipendere da sé l'intelligibile, per portare all'unità l'Io stesso che

deduzione del molteplice e delle forme della sensibilità da un'originaria attività produttiva assegnata all'immaginazione (non lontana dal «rappresentare originario» teorizzato da J.S. BECK in op. cit.) sarà presentata, com'è noto, nel *GEWL* del 1795.

³⁵ Che tale limitazione sia originariamente appresa in virtù di un «sentimento di impotenza» (*Gefühl des Nichtkönnens* nella terminologia di *GWL*, §5), ovvero uno stato soggettivo di affezione in sé non ulteriormente determinato, è quanto espresso dalla nota, di primo acchito sorprendente, che apre la prima *Vorrede* al *BWL*.

rappresenta questo intelligibile e l'Io che pone se stesso. È questo il significato dell'espressione *la ragione è pratica*. Nell'Io puro la ragione non è pratica, non più che nell'Io come intelligenza. La ragione è pratica soltanto nella misura in cui cerca di unificare questi due Io [...]. Lo scopo ultimo di questo sforzo è arrivare a un Io che, per mezzo della sua autodeterminazione, nello stesso tempo determini ogni Non-Io (l'idea della divinità).³⁶

Pur rimandando al prossimo capitolo un'analisi della teoria dell'Io nella sezione pratica della *GWL*, che evidenzia altresì la corrispondenza tra questa teoria e la dialettica dei sistemi esposta nella già citata prima serie (ipotetica o problematica) della sezione teoretica, indichiamo qui un luogo parallelo nel celebre §5 della *GWL* che precisa e completa il brano della recensione, confermandone la cruciale importanza:

Noi non potremmo mostrare al nostro avversario [*scil.* ad un realista dogmatico à la Schulze] alcun singolo momento nell'infinito in cui non fosse presente per il tendere [*Streben*] dell'Io una realtà indipendente al di fuori dell'Io, ma anch'egli non potrebbe indicarcene alcuno in cui questo Non-Io indipendente non potesse essere rappresentato, e in questo modo reso dipendente dall'Io. Dove sta ora il Non-Io indipendente del nostro avversario, ovvero la sua cosa in sé [...]? Chiaramente, in nessun luogo e dappertutto al tempo stesso. Essa esiste solo in quanto non la si ha e fugge appena la si vuol cogliere. La cosa in sé è qualcosa per l'Io e di conseguenza *nell'Io* che tuttavia *non* deve essere *nell'Io*: perciò qualcosa di contraddittorio, che tuttavia, come oggetto di un'idea necessaria, dev'essere posto a fondamento di tutto il nostro filosofare e che da sempre, ma senza che si fosse chiaramente consci di esso e della contraddizione in esso contenuta, è stato posto a fondamento di tutto il filosofare e di tutte le azioni dello spirito finito. Su questo rapporto della cosa in sé con l'Io si fonda l'intero meccanismo dello spirito umano e di tutti quelli finiti. Voler mutare questo significa sopprimere ogni coscienza e con essa tutta l'esistenza.³⁷

Vedremo quindi che la *WL*, sintetizzando l'«attività reale» limitata dell'Io pratico con quella «ideale» dell'immaginazione (un libero rappresentare), vincolata a limiti dati solo per trascenderli di volta in volta, supera l'opposizione tra realismo e idealismo in

³⁶ GA I, 2, p. 65; tr. cit. pp. 116-117.

³⁷ GA I, 2, pp. 413-414, tr. it. M. SACCHETTO in J.G. FICHTE, *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, UTET, Torino 1999, p. 308 (con le dovute correzioni). Rilevante il proseguimento del passo, in cui si presenta l'«immaginazione produttiva» come organo della filosofia trascendentale, in quanto facoltà capace di *oscillare* [*schweben*] tra realismo e idealismo sintetizzandoli nella corretta visione esposta dalla *WL*, come diremo al paragrafo 1.6. Infine, poco sopra (p. 412, tr. cit. pp. 306-307) Fichte riprende dalla recensione il tema del circolo, enunciandolo in termini che corroborano la lettura del *Ding an sich* appena proposta e alludono alla dialettica dei sistemi: «Questo fatto, che lo spirito finito deve porre necessariamente qualcosa di assoluto fuori di sé (una cosa in sé) e tuttavia dall'altro lato deve riconoscere che quello stesso esiste solo per lui (che è un noumeno necessario), è quel circolo che esso amplia all'infinito, ma da cui non può mai uscire. Un sistema che non bada affatto a questo circolo è un idealismo dogmatico; infatti propriamente è solo il circolo indicato che ci limita e ci rende degli esseri finiti: un sistema che si illude di esserne uscito è un dogmatismo trascendente realistico».

quanto sistemi fondati esclusivamente, nell'ordine, sulla prima e sulla seconda attività, dunque legittimi entrambi ma unilaterali ed incompleti.

1.2. Il dogmatismo di K.C.E. Schmid e la domanda della filosofia

Il presupposto metodologico del dogmatismo schulziano, cioè un'estrinseca considerazione dei *Vermögen* quali oggetti esistenti anteriormente al proprio operare, indagabili alla stregua di *dati* per mezzo di un'«esperienza a priori» ricalcata sul modello dell'osservazione esterna, è condiviso dal sistema che Fichte presenta come dottrina dogmatica per eccellenza: il «fatalismo intelligibile» di K.C.E. Schmid.³⁸ Ciò che rende rilevante la *querelle*, e degna di menzione in questo luogo, è il suo valore esemplare rispetto alle argomentazioni elaborate da Fichte in risposta alle critiche dogmatico-realiste rivolte da varie parti alla *WL*. Non meno significativa è la datazione di questi scritti, redatti nel biennio 1795-1796: collocandosi tra il *BWL* e l'adozione del «nuovo metodo» nei corsi del 1796-1799, essi rivelano l'imprescindibile apporto delle polemiche citate al pieno sviluppo della riflessione metodologica ed epistemologica presentata nei classici testi introduttivi di questi anni. Secondo la ricostruzione fichtiana, Schmid concepisce intelletto e volontà, al pari degli oggetti esterni, come *fatti* immediatamente ed imperscrutabilmente dati, e riduce la ragione ad una sopravveniente tendenza [*Streben*] orientata all'unificazione delle facoltà preesistenti. Ogni tentativo di risalire alle condizioni universali e necessarie di tale datità per via di riflessione viene respinto come *Schwärmerei* trascendente, mentre il compito della filosofia è limitato ad una catalogazione o classificazione sistematica di funzioni cognitive passivamente contemplate. In virtù di queste caratteristiche il sistema di Schmid, lungi dal costituire un sapere di secondo ordine al pari della filosofia in quanto teoria della scienza, rimane sul piano del

³⁸ Ancora nella *Rezension* (ivi, p. 56) Fichte accenna all'insostenibile concezione delle «nostre rappresentazioni a priori» e delle «proprietà oggettive delle cose in sé» come due «cose [*Dinge*] numericamente distinte», e della facoltà rappresentativa come un terzo oggetto chiamato ad unificarle. La nozione contraddittoria di [*absolute*] *Erfahrung a priori* occorre nella *Vergleichung des vom Hrn. Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre*, GA I, 3, pp. 238 e 242. Come testimoniato dalla *Erklärung* pubblicata da Fichte nello *Intelligenzblatt* della *ALZ* nel novembre 1795, la disputa con il collega Schmid risale ad una dichiarazione contenuta nella prefazione al *Grundriß des Naturrechts* di quest'ultimo, dove si fa menzione di «sognanti riformatori del mondo» che attraverso l'idea di un'«immaginazione creatrice» edificano sistemi arbitrari oltre i limiti imposti dalle «leggi dell'intelletto» (v. GA I, 3, p. 213); inoltre la *WL*, al pari di ogni teoria che abbandona l'esperienza possibile e l'immediatezza della coscienza, è respinta da Schmid come «trascendente» (p. 252).

sapere-oggetto e non si distingue dalle scienze particolari.³⁹ Anziché elevarsi al punto di vista necessario per porre e concepire la domanda a cui la filosofia è da sempre chiamata a dare risposta, circa i presupposti e le modalità del manifestarsi, al soggetto, di un mondo d'esperienza da lui colto come esistente e determinato in sé, essa dichiara insolubile la questione e presuppone esattamente ciò che deve dimostrare, ossia la validità oggettiva del sapere scientifico ed empirico.

Ad un primo e basilare livello di riflessione si presenta, secondo Fichte, la distinzione tra le *Vorstellungen* come fatti primi o «determinazioni immediate della coscienza», la cui realtà soggettivo-psicologica è universalmente riconosciuta a monte di ogni scetticismo, ed i rispettivi oggetti extra-mentali – una distinzione analoga a quella tra un determinato punto di vista, dipendente come tale dalla natura dell'osservatore, e l'oggetto osservato. In questo contesto la domanda fondamentale è posta come segue: (1) «*Qual è il nesso tra le nostre rappresentazioni e i loro oggetti? In che misura possiamo affermare che corrisponde loro qualcosa fuori di noi, indipendente da loro e da noi stessi?*».⁴⁰ La risposta fornita dalla *WL* rivela l'improprietà di questa formulazione che, mediante il concetto di corrispondenza [*Entsprechung*], induce a leggere la *Vorstellung* come pensiero di un individuo empirico, ontologicamente distinto dal relativo oggetto, e ricade nell'inconsistente psicologismo rilevato nei paragrafi precedenti. La *WL* mostra in effetti che «*la rappresentazione e l'oggetto che deve corrispondere sono un'unica e medesima cosa, osservata da due punti di vista differenti*»;⁴¹ più precisamente, ciò che l'Io pratico-empirico coglie come oggetto indipendente da sé (*an sich*) è ricostruito dal filosofo trascendentale nel suo sorgere e determinarsi di fronte all'Io medesimo, tramite una serie di funzioni operanti secondo leggi necessarie [*nothwendige Handlungsweisen*] e non più ascrivibili all'Io-coscienza, bensì configuranti un'egoità o ragione finita in generale, struttura a priori

³⁹ Ivi, pp. 249-250: «La filosofia [schmidiana] sopraggiunge a questo molteplice dato e lo ordina sistematicamente. Essa fa dunque proprio ciò che noi abbiamo attribuito al mero ragionamento scientifico. Perciò, secondo il sig. Schmid, *filosofia* e *scienza* sono del tutto identiche [...]. Inoltre, negando e respingendo la possibilità di andar oltre il suo sistema, egli elimina [, per chi pensi come noi riguardo al fine e all'essenza della filosofia], ogni filosofia; la annienta, e non lascia a costui altro che scienza». Riguardo alla schematica ricostruzione precedente del sistema di Schmid, cf. la *Darstellung* che occupa la prima parte dello scritto, pp. 235-247.

⁴⁰ Ivi, p. 247. L'assimilazione, nella domanda fondamentale, dell'oggettività del rappresentare (cioè il *sapere*) ad una corrispondenza tra rappresentazioni e cose extra-rappresentative, si ripresenta nelle prime pagine di *VLM_K*, *WLn_{mH}* e *WLn_{mK}*. Ciò non stupisce, alla luce del carattere propedeutico o introduttivo di questi testi, finalizzati ad elevare gli uditori dal punto di vista della coscienza comune a quello filosofico-trascendentale, e dunque legati al primo nelle loro sezioni iniziali. Inoltre, in *VLM* la domanda è posta in esplicita continuità con gli *Aphorismen* di E. Platner, dei quali il ciclo di lezioni fornisce un puntuale commento.

⁴¹ GA I, 3, p. 252.

che precede e fonda, in qualità di *Möglichkeitsbedingung* trascendentale, l'intera dimensione del fenomeno cioè, inseparabilmente, il soggetto individuale e il mondo di esperienza.⁴² L'errore sotteso alla domanda citata, il cui senso letterale viene inevitabilmente alterato dalla *WL*, consiste nel mettere sullo stesso piano, quali *cose* reciprocamente esterne da porre in corrispondenza, due modalità eterogenee di considerazione del medesimo fatto: la riflessione trascendentale e l'esperienza che ne è oggetto.⁴³

Più precisa, perché risultante dall'autoanalisi propedeutica al lavoro filosofico («osserva te stesso; volgi il tuo sguardo, da tutto ciò che ti circonda, nella tua interiorità»), è la formulazione della *Hauptfrage* presentata nelle due *Einleitungen*. Operata la distinzione, entro il dominio delle rappresentazioni o fatti di coscienza dal quale non si pretende più di uscire, tra i prodotti arbitrari dell'immaginazione e ciò che riteniamo costituire una reale conoscenza, ed individuata la cifra dell'oggettività nel «sentimento di necessità» [*Gefühl der Nothwendigkeit*] che accompagna la seconda classe di rappresentazioni in contrasto con la libera creatività appercepita dal soggetto nel primo caso, Fichte lascia cadere, al livello terminologico, ogni residuo di corrispondentismo in favore di una più chiara esplicitazione dell'intento *fondazionale* della *WL*: (2) «Qual è il fondamento [*Grund*] del sistema delle rappresentazioni accompagnate dal sentimento della necessità, e di questo medesimo sentimento?». Se poi si identifica la *Erfahrung* con tale insieme di rappresentazioni oggettive connesse in base a leggi, la domanda viene assimilata alla richiesta di «mostrare il fondamento di tutta l'esperienza» (2a); in termini ancora diversi: (2b) «dal momento che la validità oggettiva è indicata dall'essere, come giungiamo ad ammettere un essere?». ⁴⁴

Più in generale, l'oggetto primario della filosofia è (3) la «questione della *verità* – della verità pura ed *intera*; non di qualcuna in particolare, singolarmente determinata,

⁴² V. la prima introduzione a *WLn_m_K*, in particolare pp. 327-329. Cf. anche *BWL*, pp. 141-149 (§7) *passim*. Compare qui, come in altri luoghi, la definizione della filosofia (attinta da Platner) come «storia pragmatica dello spirito umano».

⁴³ Come Hegel accusa lo Schulze della *Kritik der theoretischen Philosophie* (vol. II, 1801) di attribuire al *Ding an sich*, in virtù di un grossolano materialismo, un'ulteriorità ontologica rispetto alla rappresentazione, alla stregua di «una pietra sotto la neve» (G.W.F. HEGEL, *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*, in *Werke*, hg. E. Moldenhauer & K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M., Bd. 2 [*Jenaer Schriften 1801-1807*], p. 220), così Fichte afferma a più riprese che tutta la conoscenza comincia con l'esperienza e non ne oltrepassa i confini: al di fuori della sfera del fenomeno, di cui il filosofo trascendentale indaga le condizioni interne, ovvero *dietro* la rappresentazione, non vi è alcunché di concepibile o tantomeno idoneo a fondare e spiegare l'evidenza empirica. Chiarissimo su questo punto, ribadito tra l'altro in *SB* (p. 194), un passaggio di *VLM_K*, p. 194.

⁴⁴ GA I, 4, pp. 186 e 211.

ma della verità *stessa*».⁴⁵ Poiché la verità o validità oggettiva delle rappresentazioni è semplicemente presupposta dalle scienze in quanto declinazioni particolari di quel *Wissen* le cui condizioni sono dedotte dal filosofo trascendentale, è evidente che sotto la pretesa di applicare alla filosofia i precetti metodologici codificati per le scienze nell'*Organon* baconiano o fare di questa, secondo l'auspicio di d'Alembert, una «fisica sperimentale» dello spirito, si nasconde una petizione di principio fondata su un'inadeguata comprensione della domanda fondamentale. Ad onta delle prescrizioni di Schmid, oltrepassare l'esperienza – ancorché in direzione delle strutture immanenti o trascendentali di questa, e non verso principi ontologico-trasendenti che, come visto, non hanno alcuna capacità esplicativa – è, per la filosofia, *necessario*, come è vero in generale che il fondamento di un condizionato può solo rintracciarsi all'esterno di esso.⁴⁶

1.3. Il nesso tra la filosofia ed il sistema delle scienze nella *Begriffsschrift*

Le due sezioni che compongono il *BWL*⁴⁷ possono essere ricondotte alle questioni che, fin dall'inizio del capitolo, abbiamo trovato implicite nell'idea di filosofia come «scienza *della scienza in generale*», ovvero: (1) che cosa significa, per la filosofia, essere scienza? (2) In che cosa consiste la *fondazione*, da parte di essa, delle scienze subordinate? Nella prima sezione Fichte, individuando il requisito formale del sapere scientifico nella sistematicità che risulta, anzitutto, dalla subordinazione di un insieme di teoremi alla medesima idea o principio, ed in secondo luogo da un apparato di regole d'inferenza grazie alle quali i teoremi, disposti in una serie ordinata, sono garantiti nella loro correttezza, rivela, più che una particolare originalità, il proprio debito nei confronti del modello euclideo delle scienze esposto da Kant nella fondamentale sezione architettonica della *Methodenlehre* in *KrV*. L'ulteriore caratterizzazione del principio «assolutamente primo» della *WL* in termini di immediata autoevidenza o inseparabilità tra il contenuto e la forma della proposizione

⁴⁵ *VLM_K*, p. 179 nota.

⁴⁶ Per questo la filosofia, intesa in senso letterale come epistemologia o *Wissenschaftslehre*, è distinta *qualitativamente* dalle scienze e le «precede per rango» (*Ibid.*). V. inoltre *EE*, pp. 187-188.

⁴⁷ Al testo pubblicato deve aggiungersi il contemporaneo ciclo di lezioni zurighesi con lo stesso titolo (febbraio-aprile 1794) sopravvissuto nella *Nachschrift*, compilata da Lavater e pubblicata insieme ad un frammento di Baggesen in *GA IV*, 3, pp. 3-48.

che lo esprime, conferma il giudizio positivo di Fichte sulla sistematizzazione della *KrV* operata da Reinhold.⁴⁸

Più rilevante ai nostri scopi è la seconda parte, concernente l'eterogeneità tra la *WL* ed il sistema di tutte le *possibili* scienze-di-oggetti, ovvero la definizione del loro rapporto come legame tra *Grund* e *Begründetes*. Configurata ogni scienza come concatenazione logico-deduttiva di teoremi a partire da un'unica idea o principio, e posto che una «scienza del sapere» (problematica finché non effettivamente costruita) debba contenere tali idee a titolo di teoremi deducibili dal proprio principio più alto, Fichte ricerca l'elemento che fa scaturire, da ciascuna di esse, i primi teoremi entro la serie “verticale” della relativa scienza particolare e, all'interno della serie “orizzontale” della *WL*, il principio di un'altra scienza. Tale elemento è individuato nell'atto di libera *Selbstbestimmung* con cui il soggetto, tramite «riflessione astrante», dirige la propria attenzione. Più esattamente, mentre la *WL* tematizza le operazioni *necessarie* della ragione finita o le leggi che, determinando i contrassegni a priori del fenomeno, regolano l'universale costruzione di un'oggettualità empirica di fronte ad una ragione parallelamente configurata come [auto]coscienza, Io pratico o soggetto, il postulato alla base di ogni scienza richiede un'azione libera che, a sua volta, si rivela possibile solo in virtù delle regole particolari via via esplicitate dalla scienza stessa⁴⁹ – regole fondate sulle leggi della *WL* ma non ricavabili da queste per via analitico-concettuale, giacché includono una dimensione intuitiva essenziale al fenomeno. Emerge in tal modo, sul piano epistemologico, un nuovo ed inedito aspetto della portata costitutiva della libertà nell'economia del sistema fichtiano. È poi ancora la libertà a garantire, unitamente alla definitiva compiutezza del sistema, l'apertura di esso verso una «perfettibilità progrediente all'infinito» per quanto concerne l'approfondimento delle scienze già esistenti e la scoperta di nuovi campi d'indagine. In virtù della peculiare collocazione della *WL*, in quanto sapere di secondo ordine, al di fuori ed alla base del sistema delle scienze, i criteri per verificare l'esaustività e la

⁴⁸ Su quanto precede cf. *BWL*, pp. 112-118 (§1) *passim* e, a proposito della certezza del principio, si veda il punto 2. del §2, pp. 120-123.

⁴⁹ Tutto questo, insieme a ciò che segue immediatamente, è a tema nel §5, *ivi*, pp. 133-137. Assai chiarificatori i casi specifici, addotti da Fichte a titolo esemplificativo, della geometria, dell'osservazione della natura e della logica (in quest'ultima, a cui è dedicato l'intero §6, la libera operazione riflessiva consiste nel fare astrazione da qualsiasi contenuto, trattando isolatamente la forma di inferenze e giudizi). Che i principi siano da intendere come «postulati» secondo la già ricordata accezione pratico-performativa stabilita da Beck, cioè come compiti da svolgere (si ricorderà che in *EM* Fichte aveva parlato di *Heischesatz*), è confermato dall'individuazione del principio della geometria nel «compito generale di delimitare lo spazio secondo una regola» o nella «costruzione» entro quest'ultimo (p. 135).

correttezza dell'argomentazione filosofica non potranno essere attinti da altre discipline, ma solo dall'interno della *WL* medesima: la circolarità o ritorno al principio dimostrerà la completezza della deduzione, mentre la concordanza tra le «leggi di riflessione» utilizzate dal *Wissenschaftslehrer* nel procedimento e quelle da lui trovate come risultati, o poste come componenti strutturali del darsi di un *mundus phaenomenon* ad una coscienza empirica, offrirà l'unico riscontro, a posteriori ed *ex negativo*, dell'esattezza delle inferenze. Solo la concreta edificazione della *WL*, a sua volta, proverà la natura originaria del principio, la connessione sistematica tra le operazioni necessarie della ragione (ovvero la fondatezza di una loro esposizione [*Darstellung*] entro un processo deduttivo-genetico lineare [*Ableitung*]) e la possibilità, per l'intero sapere umano depositato nelle singole scienze, di configurare un'unità architettonica.⁵⁰

1.4. Riflessione e intuizione intellettuale come strumenti della *WL*

In quanto scienza dotata di uno specifico oggetto, anche la *WL* deve comunque prendere le mosse da una peculiare *Bestimmung der Freiheit*, un atto libero di riflessione ed astrazione. Più radicalmente, la libertà assume qui una centralità speciale, non solo perché rientra nell'oggetto della scienza (un'attività [*Thun, Tätigkeit, Handeln*]) che genera da sé le regole in conformità alle quali determina se stessa, e trae origine da un principio dinamico assoluto [*Agilität, Thatandlung*]), ma anche e soprattutto per la radicalità del gesto iniziale: la *WL* non prescrive di esaminare isolatamente certi aspetti del fenomeno, ma di astrarre da qualsiasi datità oggettuale, abbandonare l'idea dell'originarietà ed absolutezza di un *Essere* concepito pur sempre sul modello di questa, ovvero staccarsi da ciò che la coscienza naturale e le scienze empiriche (a buon diritto), e la metafisica tradizionale (in contraddizione con se stessa e con la citata *Hauptfrage*), considerano un presupposto necessario ed

⁵⁰ Cf. *ivi*, rispettivamente pp. 129-133 (§4), 144 e 126. Notevole, come luogo parallelo al primo passaggio, un brano delle *Züricher Vorlesungen*, in GA IV, 3, pp. 38-41, in cui tra l'altro si definisce la *Reflexion* filosofica con termini che anticipano il «nuovo metodo», ovvero *Experiment* e *Selbstbeobachtung*. Cf. ancora *VLM_H*, pp. 212-214.

insondabile.⁵¹ Da ciò dipende la necessità, per il filosofo chiamato ad esporre la *WL*, di sostituire ad un insegnamento nozionistico e dogmatico, volto a «forzare» il solo intelletto all'assenso come nel caso del fatalismo di Hommel, una comunicazione maieutica che faccia sorgere nell'uditore il *bisogno* della scienza e lo inviti a svolgere entro sé, attivamente e liberamente [*innerlich nachmachen, Selbstdenken*], ogni passaggio della deduzione illustrata.⁵² Il primo momento di questa, espresso dal citato postulato – cardine della *nova methodus* – «pensa te stesso ed osserva come fai», ovvero dall'invito a «proiettare il concetto di Io e badare a come in ciò si procede»,⁵³ prescrive di astrarre da ogni determinazione empirico-individuale dell'appercezione e della coscienza, concentrandosi unicamente sulle relative strutture formali. In contrasto con la relazione-opposizione tra soggetto ed oggetto, la forma pura dell'autocoscienza [*Ichheit*], termine ultimo di ogni astrazione possibile, si mostra come identità semplice ed indivisibile tra pensante e pensato, *Reflektierendes* e *Reflektiertes*. Oltre ad essere colta in positivo tramite *intuizione intellettuale* – così designata, com'è noto, in quanto prensione (1) immediata (non discorsiva o concettuale) e (2) non rivolta su oggetti, ma su un agire puro –, tale identità originaria è individuata come principio dell'autocoscienza reale, presupposto di ogni operazione ed elemento strutturale per tutti i contenuti della coscienza [*Vorstellungen*], anche negativamente per via logico-dimostrativa. L'argomentazione è quella che D. Henrich e la sua scuola hanno reso celebre: ogni teoria che riduca l'autocoscienza ad un caso particolare di coscienza ovvero presupponga in essa una relazione oppositiva tra soggetto ed oggetto, cade in un regresso infinito poiché l'Io-pensante, al fine di cogliere la propria identità con l'Io-pensato, dovrebbe rendersi oggetto di un nuovo pensiero e divenire così un Io-pensato a sua volta. In tal modo la schisi iniziale non sarebbe unificata, ma solo riprodotta su un piano più alto, e lo stesso accadrebbe ad ogni ulteriore tentativo di soluzione. L'autocoscienza, che pure

⁵¹ Su *Reflexion* ed *Abstraktion* quali strumenti reciprocamente implicanti del lavoro del filosofo, cf. *BWL*, p. 142. Importante poi la presa di distanza dalla fattualità del principio di Reinhol: il *Satz des Bewusstseins* è da questi assunto come «un fatto. Tramite la mera analisi di ciò che sta in questa proposizione deve realizzarsi, per lui, l'intera filosofia. Un procedimento da biasimare. La *WL* pone anzitutto un Io, ma non vuole analizzarlo [...] bensì lo lascia agire secondo le sue leggi e costruire un mondo: questa non è analisi, ma sintesi sempre progrediente. È poi corretto partire in filosofia da un postulato; anche la *WL* lo fa ed esprime il postulato con «*Thathandlung*». Questa parola non fu compresa; significa [...] che occorre agire interiormente ed osservare questo agire» (*WLn_{mK}*, p. 344).

⁵² *WLn_{mK}*, p. 339. Che in tal senso l'educazione filosofica sia «più negativa che positiva» e richieda un «vicendevoles scambio [*Wechselwirkung*] con l'allievo [...], non un'influenza [*Einwirkung*] su di lui», è detto in *ZE*, p. 259; tr. cit. p. 431.

⁵³ *VnD*, p. 274; *WLn_{mH}* e *WLn_{mK}*, §1 (rispettivamente p. 29 sgg. e p. 345 sgg).

si dà fattualmente, dovrebbe ritenersi non solo inspiegabile ma, a rigore, impossibile.⁵⁴

Definita la *intellektuelle Anschauung* come cognizione di un agire in quanto tale, le cui ulteriori determinazioni sono poi colte mediatamente dal pensiero concettuale tramite negazione dell'opposto (*omnis determinatio est negatio*), Fichte distingue i due ruoli di essa in quanto componente dell'Io reale e strumento privilegiato dell'analisi riflessivo-artificiale del filosofo, parlando rispettivamente di un'intuizione intellettuale «effettuale» e della sua semplice «forma», diretta verso l'«interna assoluta spontaneità con astrazione da ogni determinatezza».⁵⁵ Approfondiremo nel prossimo capitolo, con riferimento alla *Sittenlehre*, le brevi ma cruciali annotazioni in *ZE* relative alla funzione dell'agire in vista dell'unificazione tra i mondi sensibile e morale-intelligibile;⁵⁶ notiamo qui soltanto che l'intuizione intellettuale della *Selbstthätigkeit* o libertà dell'Io ha luogo, al livello della coscienza reale, tramite l'immediato riconoscimento di un comando incondizionato (la «legge morale in noi»), un imperativo categorico che *prescrive* all'individuo di agire con assoluta libertà ossia determinarsi in razionale *autonomia*. Il fondamentale concetto del *Sollen*, inseparabile correlato morale dello *Streben* orientato all'indefinita razionalizzazione del Non-Io, illustra magistralmente la sintesi tra speculazione e legge morale, ricostruzione teoretico-trascendentale dell'esperienza ed implicazioni pratiche, che la *WL* mira a realizzare in vista del già citato ideale di un coerente ed armonico perfezionamento di tutte le facoltà umane.

⁵⁴ *VnD*, p. 275. Da notare che la posizione criticata è condivisa da Reinhold, per il quale l'autocoscienza è subordinata al *Satz des Bewußtseins* (dunque alla relazione e distinzione tra soggetto ed oggetto per mezzo della rappresentazione) ed è intesa come un atto di coscienza avente il soggetto stesso come proprio oggetto. Cf. *Versuch*, libro III, §XL. Il tema è notoriamente al centro delle indagini di D. Henrich (*Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Klostermann, Frankfurt 1967) e C. Klotz, *Reines Selbstbewusstsein und Reflexion in Fichtes Grundlegung der Wissenschaftslehre (1794-1800)*, in *Fichte-Studien*, 7, 1995, pp. 27-48, *Selbstbewusstsein und praktische Identität. Eine Untersuchung über Fichtes Wissenschaftslehre nova methodo*, Klostermann, Frankfurt 2002. Come classico testo fichtiano sull'intuizione intellettuale indichiamo i §§5 e 6 di *ZE* (il secondo riguarda la compatibilità del concetto con la teoria di Kant, ad onta dell'esplicita esclusione, da parte di quest'ultimo, di una *intellektuelle Anschauung* in riferimento all'intelletto umano).

⁵⁵ *SL*, in *GA I*, 5, p. 60. Sulla funzione negativo-determinante del concetto v. *ZE*, pp. 245-246: ogni pensiero è oggettivo, si dirige su un *Sein* colto come limitazione o vincolo imposto alla libera attività rappresentativo-ideale (prima ancora che pratico-reale) dell'Io. Un richiamo al carattere formale-astratto dell'intuizione intellettuale del filosofo, in quanto apprensione dell'attività pura che definisce l'Io assoluto come principio del processo deduttivo in *GWL* (distinto dal medesimo Io in quanto ideale pratico riguadagnato alla fine), si trova in *ZE*, §11. Sulla conseguente non perfetta circolarità tra inizio e fine della *Ableitung* di *GWL* si concentra il brillante studio di F. NEUHAUSER, *Fichte's theory of subjectivity*, Cambridge University Press, 1990; lo stesso problema è esaminato in P. BAUMANN, *J.G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*, Alber, Freiburg/München 1990, p. 60 sgg., invero insieme ad altri aspetti problematici (inadeguatezza della formula Io=Io, la contraddittorietà dello *Streben* e il difficile concetto di *Anstoss*).

⁵⁶ *ZE*, pp. 219-220.

1.5. Astrazione, sperimentazione ed artificialità del discorso filosofico. Distinzione tra gli *Standpunkte* della filosofia e dell'esperienza o coscienza naturale

L'immediatezza dell'intuizione intellettuale, il suo dirigersi su un'attività il cui carattere incondizionato è espresso dall'identità di soggetto ed oggetto, il suo entrare come parte integrante in ogni atto di coscienza, rivelano il principale motivo che obbliga ad istituire, tra l'analisi filosofica e il pensiero naturale, una distinzione qualitativa o specifica, sulla cui base tanto l'idea empirista di una «fisica sperimentale dell'anima» quanto le ricerche scolastiche sulla psicologia razionale appaiono viziate da un errore di fondo. Rispetto ad un'osservazione che, presupponendo una coscienza già formata, muove dalla reciproca exteriorità di soggetto ed oggetto per istituire *a posteriori* un collegamento tra loro, la ricostruzione filosofica della vita di coscienza segue un percorso contrario, dall'unità alla divisione. Il punto di partenza e, contemporaneamente, l'orizzonte invalicabile di questa è l'identità tra osservante e osservato, tra l'Io del filosofo e le «modalità operative necessarie» che, definendo universalmente la natura razionale-sensibile, sono colte da ciascun Io per autoriflessione ed astrazione dai propri caratteri contingenti. Il filosofo, pur osservando il costituirsi dell'Io come «davanti ai propri occhi» ed instaurando una separazione all'interno di tale identità, è comunque consapevole del carattere secondario ed artificiale dell'operazione, confermato dal deliberato gesto di astrazione che la determina e dalla connotazione di quest'ultimo come «esperimento» alla stregua delle prove effettuate dal *Naturforscher*.⁵⁷ Un primo aspetto dell'artificialità del lavoro filosofico risiede quindi nell'elevazione a coscienza delle condizioni trascendentali o immanenti di ogni coscienza; condizioni che come tali non sono sufficienti a costituire, isolatamente prese, oggetti per la coscienza naturale, *Vorstellungen* o fenomeni compiuti, ma devono comunque considerarsi operative in ogni esperienza.⁵⁸ Il secondo aspetto consiste nell'espone l'insieme delle condizioni, date in effetti *auf einem Schlag* ovvero simultaneamente presenti e coimplicantisi, nella forma di una serie lineare, una concatenazione di momenti successivi ordinati secondo un legame unidirezionale tra fondamento e fondato [*Ableitung*]. Questa forma espositiva, ineludibile a motivo della necessità, per il filosofo, di comunicare la

⁵⁷ ZE, p. 209.

⁵⁸ V. al proposito le indicazioni introduttive a *WLnM_K*, pp. 339-340, notevoli anche in relazione a ciò che segue.

WL per via discorsivo-linguistica e dunque nel *tempo*, è alla base del doveroso richiamo alla cautela circa il significato peculiare che il *tópos* antropologico di una *pragmatische Geschichte* della ragione umana riceve in Fichte: più che una descrizione dell'effettiva genesi dell'Io-coscienza è qui opportuno intendere un'artificiale *storicizzazione* o disposizione in serie delle sue componenti.⁵⁹ Questa lettura trova conferma, tra i numerosi luoghi, in un brano di *EE*:

Il percorso di questo idealismo [*scil.* critico o trascendentale] va [...] da qualcosa che compare nella coscienza, ma solo a seguito di un libero atto di pensiero, all'intera esperienza. Ciò che sta fra i due termini è il suo campo specifico. Non è un fatto di coscienza, non appartiene all'ambito dell'esperienza; ben potrebbe chiamarsi allora filosofia, perché questa ha il compito di mostrare il fondamento dell'esperienza, e il fondamento sta necessariamente fuori del fondato. È un prodotto del pensiero libero, ma conforme a leggi. [...] Tale idealismo] dimostra che quanto è postulato assolutamente non è possibile senza la condizione di un secondo termine, questo secondo a sua volta senza la condizione di un terzo, e così via; perciò fra tutto ciò che esso stabilisce non esiste niente di possibile singolarmente, ma è possibile solo in unione con gli altri singoli. Ciò per il fatto che secondo la sua propria affermazione, solo l'intero compare nella coscienza e questo intero è proprio l'esperienza.⁶⁰

Come ancora emerge dal passo, il carattere sperimentale ed artificiale della riflessione filosofica porta con sé il problema della realtà da assegnare ai concetti delle *Handlungsweisen* che compaiono nella serie deduttiva. Se da un lato la *WL*, in quanto *Wissen* o immagine-copia [*Bild, Nachbild, Abbildung*] dell'effettiva coscienza vivente, dev'essere separata dal suo oggetto e ritenuta *Fiktion* in rapporto ad esso perché mancante dell'effettualità che a lui spetta, e se dunque i momenti della deduzione, non presentandosi in alcuna esperienza come oggetti dati, non possono dirsi *reali* allo stesso titolo dei fenomeni da loro strutturati a priori,⁶¹ sarebbe

⁵⁹ Crediamo di poter fronteggiare in questo modo le difficoltà correttamente rilevate nello studio di A. BUGLIANI, *La storia della coscienza in Fichte (1794-1798)*, Guerini e Associati, Milano 1998, circa l'uso del termine «storia» in riferimento a *WLn*. Più che un'improprietà di linguaggio, registriamo qui l'originalità di Fichte nel recuperare una nozione diffusa nel campo della *Erkenntnistheorie*, della psicologia o dell'antropologia (il progetto di una «storiografia» dello spirito sul modello della *naturalis historia* si è ritrovato in Condillac e negli *Ideologues*), piegandole alle esigenze della filosofia trascendentale ed alterandone per conseguenza il significato.

⁶⁰ GA I, 4, pp. 206-207; tr. cit. p. 376.

⁶¹ Emblematico a questo proposito è un passo di *SB* in cui, con linguaggio «popolare» ma efficace, Fichte definisce la *WL* una «gnoseogonia» sul modello delle teorie congetturali circa l'origine dell'universo (cosmogonie); ancora, la filosofia è detta costruire «l'intera coscienza di tutti gli esseri razionali assolutamente a priori nei suoi tratti fondamentali, come la geometria costruisce a priori le limitazioni dello spazio per tutti gli esseri razionali». La ricostruzione genetico-temporale della natura razionale finita a partire dalle sue componenti fondamentali, il cui carattere artificiale è sottolineato dal meccanismo del «come se» [*gleich als ob*] in essa operante, risulta comunque necessaria per quanto attiene ai nessi logici che legano i momenti del percorso

comunque errato considerare i teoremi della *WL* privi di qualsiasi realtà. Analogamente, la libertà dell'astrazione iniziale e la possibilità di seguire diversi itinerari nell'esposizione storicizzante del sistema non inficiano la cogenza del processo deduttivo, non lo rendono arbitrario, né vincolano la correttezza di una versione della *WL* alla contingenza dell'epoca in cui è elaborata.

Il principio della *nova methodus*, l'autocoscienza concepita per astrazione da ogni accidentalità individuale come pura *Selbstsetzung*, «attività che ritorna in se stessa» o unità originaria di soggetto ed oggetto, diviene Io effettuale solo a condizione di un nuovo porre; più precisamente, tale attività ha da porre se stessa (essere per sé) come ciò che pone se stesso (un Io).⁶² La seconda posizione, in quanto atto di riflessione, può svolgersi solo alla condizione che il suo oggetto sia delimitato, ma ogni delimitazione [*Begrenzung*] è a sua volta determinazione [*Bestimmung*] di un *A* in virtù della sua opposizione ad un *Non-A*; dunque l'attività originaria, per porsi nuovamente come *Selbstsetzen* ovvero elevarsi ad autocoscienza effettiva (Io), deve opporre a sé qualcosa di *posto come non-ponentesi*, un Non-Io o *a-seità* extra-coscienziale (questa è la «legge della mediatezza del porre» [*Mittelbarkeit des Setzens*]⁶³). Orbene, il secondo porre, che conduce ad attuazione anche il primo sottraendolo alla potenzialità indifferenziata in cui è immerso al livello del principio assoluto, può realizzarsi solo sulla base di certe condizioni o regole, in virtù delle quali i termini dell'originaria relazione oppositiva (Io e Non-Io, intesi ancora astrattamente come *attività pura* e *resistenza*) assumono la forma di una coscienza individuale e del mondo d'esperienza: la *WL* ha appunto il compito di esporre [*darstellen*] tale assunzione di forma come un processo articolato le cui fasi corrispondono puntualmente alle citate condizioni trascendentali del campo

deduttivo (pp. 248-250). Che l'analisi filosofica, limitata a *rappresentare* le funzioni dell'Io, non debba confondersi con l'esercizio effettivo di tali funzioni, è già detto in *BWL*, p. 149, con un implicito riferimento polemico alla *Vorstellungstheorie* di Reinhold. Infine, si vedano le *Rück Erinnerungen, Antworten, Fragen* (1800), GA II, 5, pp. 111-115: «il sistema wolffiano-baumgarteniano [...] si collocava nel punto di vista del pensiero comune e non mirava a niente di meno che ad estendere la sfera di esso, creando coi propri sillogismi nuovi oggetti [...]. A questo sistema il nostro si oppone negando la possibilità di produrre un oggetto, valido per la vita e la scienza, col mero pensiero, e non fa valere nulla come reale *che non si fondi sulla percezione interna o esterna*. [...] Il mio sistema [non presume affatto] *di estendere il pensiero comune, l'unico reale*: vuole solo esporlo e comprenderlo esaustivamente. – Nel filosofare pensiamo il pensiero oggettivo. Il nostro *pensiero filosofico* non significa nulla e non ha alcun contenuto; solo il pensiero *pensato* in esso ha significato e contenuto».

⁶² La *Wiederholung des Setzens* con cui l'Io, ponendosi come tale, si aprirebbe all'influsso del Non-Io, è notoriamente a tema in *GWL*, p. 409. Di questo *abermaliges Setzen* come sintesi, in opposizione alla pura tesi del'Io assoluto, si parla anche in *WLn_mK*, pp. 328-329.

⁶³ Concetto ampiamente tematizzato in F. BUZZI, *Libertà e sapere nella Grundlage (1794-95) di J.G Fichte. Sviluppi fichtiani di un problema kantiano*, Morcelliana, Brescia 1984.

fenomenico. Lungi perciò dal costituire invenzioni arbitrarie, gli oggetti della *WL* sono funzioni operanti all'interno e alla base di ogni atto di coscienza, dotate di realtà effettiva allorché un Io empirico esiste. A tali oggetti non spetta dunque «alcun'altra realtà che quella del pensiero necessario, a condizione che si voglia riflettere sul fondamento dell'esperienza».⁶⁴

Approfondiremo nel prossimo capitolo il ruolo fondamentale della libertà nel citato processo, e dunque la sua rilevanza come principio trascendentale per la costituzione del mondo da un punto di vista conoscitivo-teoretico, evidenziando gli specifici contrassegni a priori del fenomeno che, per Fichte, possono dedursi solo grazie ad essa. Per il momento riepiloghiamo, in conclusione, gli aspetti metodologici che definiscono la peculiarità della filosofia come scienza in rapporto al sapere-oggetto: essi concernono (1) il procedimento riflessivo-astrattivo, fondato sull'*identità* tra l'Io osservante del filosofo e l'Io osservato nel suo autodeterminarsi; (2) il punto di vista dell'analisi genetica, che ripercorre *dall'interno* i fondamenti di quella relazione soggetto-oggettiva [*Erfahrung*] da cui le scienze particolari prendono invece le mosse come dal loro presupposto; ed infine – aggiungiamo adesso – (3) il carattere non ampliativo ma negativo-catartico del sapere filosofico, orientato al duplice fine di consolidare o garantire *de iure* il sapere oggettivo e smascherare l'inconsistenza epistemica delle discipline che non rispondono ai requisiti dedotti dalla *WL*.⁶⁵ Questi tre criteri, unitamente alla più generale esigenza di elaborare per la ricerca filosofica una metodologia apposita, discendono a loro volta dalla chiara visione, da parte di Fichte, dell'eterogeneità tra filosofia e scienze per quanto attiene ai rispettivi temi o campi di indagine. Tematizzando un'oggettualità originariamente data e determinata in sé, un ordine di fatti precostituiti e semplicemente trovati, le prime non dispongono di strumenti intuitivi e concettuali idonei alla comprensione di un'attività intesa in

⁶⁴ *EE*, p. 207; tr. cit. p. 377. Il filosofo esamina separatamente le componenti di ogni rappresentazione, dotate di realtà per l'Io-coscienza solo se unite in un contenuto rappresentativo. Tali componenti sono l'intuizione intellettuale, un'intuizione sensibile e un concetto: *ZE*, p. 227. Fondamentale il § 7 dell'introduzione a *WLn_mK* (pp. 339-341) in cui si sottolinea l'ineffettualità delle condizioni trascendentali della coscienza, in quanto sovratemporali, e si insiste sulla necessità di distinguere l'Io puro o assoluto dalla *Io-persona* o individuo empirico determinato.

⁶⁵ In un brano eloquente di *SL* (p. 36, tr. it. E. Peroli, *Sistema di etica*, Bompiani, Milano 2008, pp. 41-43) Fichte afferma che tra la differenza tra la *Deduktion* filosofico-trascendentale e la coscienza naturale, a fronte dell'*identità* nei contenuti di pensiero, «sta nel fatto che, in quest'ultimo caso, noi non siamo consapevoli dei principi su cui si fonda un tale pensiero; esso, piuttosto, ci s'impone con una necessità immediata, e *grazie a ciò* riceve il predicato della realtà, della percepibilità. Il primo tipo di pensiero, invece, si colloca in una serie di principi di cui siamo consapevoli»; mentre la necessità della coscienza «s'impone immediatamente dal punto di vista comune, dal punto di vista trascendentale si ricercano i fondamenti di questa necessità».

senso rigoroso come incondizionata autoproduzione e *Selbstbestimmung*, creatività pura o inizio assolutamente primo, gesto produttivo che «vede» al contempo se stesso come tale (in una parola: *libertà*). Poiché in un agire siffatto risiede l'essenza stessa della natura razionale, occorre anzitutto al filosofo abbandonare l'idea di uno statico discorso su enti, cose o fatti, in favore di una concettualità del tutto nuova, dinamica, adeguata ad un oggetto che il linguaggio comune, quantunque difettoso perché ancorato alla coscienza naturale e spesso forzatamente ridotto, in sede di *WL*, ad espressioni allusive e metaforiche, definisce meglio col verbo infinito [*Thun, Handeln*] che con un aggettivo sostantivato [*Thätiges, Handelndes*].⁶⁶ Non si tratta dunque di una contemplativa *Zergliederung* di fatti precostituiti, ma dell'osservazione dei peculiari modi di agire di un Io. Solo in tal modo la filosofia sarà innalzata a «sistema della libertà» o scienza dello spirituale e del vivente, per di più feconda nel teorizzare concetti (attività, forza, impulso) di cui le scienze medesime fanno uso a titolo di presupposti, come in parte già visto a proposito delle categorie della *Urteilkraft* in *PP*. Il seguente brano, tratto dal saggio *Ueber den Unterschied des Geistes und des Buchstabens in der Philosophie* (1794), chiarisce la specificità dell'oggetto del sapere filosofico:

Il materiale dell'intera filosofia è lo spirito umano in tutte le sue operazioni, occupazioni e modi di agire [*Verrichtungen, Geschäften, Handlungsweisen*] [...]. Il filosofo osserva le operazioni dello spirito umano, lo trattiene in queste e fissa ciò che in esso è mutevole e passeggero. [...] Lo spirito umano è attività e nient'altro: conoscerlo vuol dire conoscere le sue azioni [...]. La grossolana rappresentazione di un'anima che sia qualcosa in più di una forza attiva (ad es. una cosa nello spazio, che risieda da qualche parte [...], che abbia una figura rotonda o spigolosa, eserciti pressione sui nervi all'incirca come le dita su una tastiera), non me l'aspetto da nessuno dei miei ascoltatori. – Vogliamo sapere come lo spirito umano *agisce*.⁶⁷

Alla luce di quanto detto, le critiche fichtiane al dogmatismo precritico si intenderanno rivolte contro ogni tentativo di modellare l'analisi filosofica del *fare* razionale sullo studio scientifico dell'*essere* oggettivo, o di importare in filosofia l'esteriorità del punto di vista, la passività dell'osservatore e la statica datità

⁶⁶ *ZE*, pp. 249 e 214 («quell'agire è il concetto dell'Io e il concetto dell'Io è il concetto di quell'agire»; per la precisione si tratta di un *in sich zurückkehrendes Handeln*) ed *EE*, §7., ivi, pp. 199-200, dove si sottolinea che l'agire dell'intelligenza, in quanto determinato *durch sie selbst und ihr Wesen*, è libero in senso trascendentale. Cf. anche *SL*, pp. 53 e 67: «la ragione non è una cosa che *stia lì e sussista*, ma è un fare [*Thun*], un puto e mero fare» (tr. cit. p. 129); da questa attività il filosofo trascendentale deduce l'essere.

⁶⁷ *GA* II, 3, pp. 325-326.

dell'osservato – aspetti peraltro legittimati dalla stessa *WL* in riferimento all'esperienza e alle scienze ad essa interne.

Leggere l'opposizione tra dogmatismo e trascendentalismo alla luce del rapporto tra filosofia e scienze risulterà particolarmente confacente alla comparazione con Maine de Biran che sarà istituita nella seconda parte del capitolo.

1.6. Opposizione tra dogmatismo e filosofia trascendentale, ed elevazione dal primo alla seconda. Sulla dialettica dei sistemi idealisti e realisti in *GWL*

Un'analisi astrattamente filologica delle singole occorrenze dei termini «idealismo» e «realismo», «dogmatico» e «trascendentale» nei testi fichtiani di carattere introduttivo (dalla «serie ipotetica» in *GWL* alla requisitoria contro Schmid, dalla prima *Einleitung* alle pagine iniziali di *WLn_m* e *VLM*) non ci renderebbe avvertiti dell'estrema precisione e coerenza con cui questi concetti sono definiti, a monte di un'apparente varietà di usi che possiamo agevolmente spiegare con riferimento ai diversi livelli argomentativi dei testi citati, legati a loro volta a diverse categorie di destinatari.⁶⁸ Il filo conduttore è fornito dal §4 di *GWL*, in particolare dalla complicatissima *sintesi E* con cui è superata l'opposizione tra le due specie di *Wechselbestimmung* (causalità e sostanzialità) ricavate, tramite le precedenti sintesi *B-D*, dal principio della *WL* teoretica: «l'Io pone se stesso come delimitato dal Non-Io».⁶⁹ L'articolazione della sintesi presenta un campionario di “atteggiamenti”

⁶⁸ Così, mentre in *EE* il termine «idealismo» è sinonimo di *WL* o filosofia trascendentale e, sul versante opposto, i concetti di dogmatismo e realismo risultano interscambiabili, in *GWL* troviamo una più complessa articolazione. Da un lato Fichte ammette forme di «idealismo dogmatico» o «trascendente» (pp. 303, 311, 324), dall'altro connota la *WL* ora come «realista» (p. 411), ora come sintesi delle due posizioni («real-idealismo o ideal-realismo», p. 412), senza peraltro cessare di chiamarla «idealismo trascendentale» (p. 267 nota) e «idealismo critico» (p. 412). In questi ultimi termini è ancora descritta la filosofia kantiana e fichtiana, in opposizione ad un «idealismo trascendente» e «dogmatico», in *VLM_K*, pp. 370-371 e pp. 428-430, mentre altre occorrenze del termine «dogmatismo» fanno propendere per una lettura esclusivamente realista (per non dire materialista) di questo concetto. Gli stessi usi sono attestati in *VLM_H* e *WLn_{mK}*. Infine, in *EE* si conferma la natura reslistico-materialista del dogmatismo e si inserisce in questa rubrica la dottrina di Berkeley (già definita «idealismo dogmatico» nella *Rezension Aenesidemus*), con la precisazione che si tratta di un sistema «dogmatico, niente affatto idealistico» (p. 198).

⁶⁹ *GWL*, p. 285. Com'è noto, il procedimento logico-analitico seguito da Fichte nell'intera la sezione teoretica consiste nel ricavare da ciascuna proposizione, a partire dal principio menzionato (a sua volta ricavato dall'opposizione originaria tra Io e Non-Io, esposta nel §2 e conciliata nella sintesi della limitazione o *Quantitabilität* nel §3), una coppia di asserzioni contraddittorie, e renderle compatibili mediante un concetto sintetico. La necessità di comporre ogni contraddizione è giustificata dall'esigenza di salvaguardare l'«unità della coscienza». Per una ricostruzione dettagliata della deduzione si veda ad es. F. BUZZI, *Libertà e sapere nella Grundlage (1794-1795) di J.G. Fichte. Sviluppi fichtiani di un problema kantiano*, Morcelliana, Brescia 1984.

filosofici disposti in ordine crescente di complessità ed astrattezza, organizzati per coppie contraddittorie: su ciascun piano del percorso ascendente si osserva, in orizzontale, il conflitto tra un certo tipo di realismo e l'idealismo corrispondente, e per ognuna di queste posizioni si comprendono, alla luce del percorso stesso, tanto i fondamenti di legittimità quanto la parzialità e l'unilateralità di prospettiva che rendono necessario un superamento. Se il primo stadio della riflessione filosofica è costituito da un realismo grossolano (qui definito «qualitativo»), direttamente scaturito dal senso comune,⁷⁰ al livello più alto troveremo invece l'unico sistema che, lungi dal potersi intendere come membro di una coppia contraddittoria, comprenderà in sé l'intero processo, conciliando le opposte e legittime esigenze di tutte le posizioni precedenti. In questo senso la *WL* è correttamente definita «real-idealismo o ideal-realismo»: dopo aver esplicitato uno per volta, nelle sintesi *B-E*, i molteplici aspetti contrastanti dal cui intreccio scaturisce il *fatto* che la filosofia teoretica ha da spiegare (ossia il riconoscimento, da parte di un Io-coscienza, di sé come pensante e di un'oggettualità esterna indipendente), e dopo avere ripercorso la genesi di ogni possibile sistema filosofico imperfetto dalla considerazione unilaterale di singoli aspetti, essa ricostruisce sinteticamente quel fatto tramite la dottrina dello *Streben* e dei *Triebe*, rivelando con ciò la necessità di un ricorso alla dimensione pratico-libertaria dell'Io come base per ogni spiegazione teoretica. Se tutti i realismi rivendicano giustamente la reciproca esteriorità tra coscienza e mondo, i corrispondenti idealismi replicano che ogni alterità, in quanto data *für das Ich* o posta *durch das Ich*, deve essere comunque ricompresa in un invalicabile orizzonte soggettivo.

La *WL* osserva, nei due casi, carenze esplicative speculari. Il realismo, limitandosi alla considerazione di un essere oggettuale, non può rendere conto della capacità dell'Io di accogliere la manifestazione di un mondo esterno [*Erscheinung*] e riflettere su se stesso; in altri termini, non può spiegare il passaggio da una sostanza intesa come *Ding* o *Sein an sich* al soggetto in quanto essere-per-sé, visione di sé, *Selbstsetzung* e *Selbstbestimmung*, poiché in quest'ultimo caso si deve presupporre un'attività assoluta, specificamente distinta dal moto eteronomo e meccanico di oggetti materiali. L'idealismo, postulando una mente infinita quale unico essere o

⁷⁰ *GWL*, pp. 309-310

principio, non spiega invece come possa generarsi all'interno di essa una frattura, responsabile del passaggio dall'Assoluto iniziale alla molteplicità del mondo d'esperienza e alla pluralità e finitezza dei soggetti individuali. Dei due aspetti impliciti nella nozione di *Selbstbestimmung* o *Selbstbeschränkung*, ovvero il lato reale-oggettivo della limitazione determinata e quello ideale-soggettivo della spontaneità, ciascuna posizione tematizza l'uno escludendo l'altro: la natura completa della coscienza effettuale, definita precisamente da quella nozione, sfugge ad entrambe. Su ciascun piano del ragionamento l'idealismo scalza il realismo corrispondente, costringendolo ad una più sottile riflessione che giunge tuttavia a sua volta a smascherare la debolezza di tale idealismo e determina l'elevazione su un nuovo piano. Considerato genericamente nella sua interezza, il percorso conduce ad una graduale rarefazione del Non-Io per quanto concerne l'apporto da esso fornito al processo cognitivo e alla strutturazione della coscienza pratica: se al livello più basso si postula ancora un mondo di oggetti in sé, per opera dei quali il soggetto sarebbe determinato tramite un' *affezione* la cui inconcepibilità emerge ad un'analisi poco meno superficiale, già negli stadi intermedi la causalità del Non-Io è intesa come circoscritta al momento iniziale, al mero *prodursi* di una limitatezza nell'Io, mentre la forma determinata di questa (l'insieme dei particolari contenuti rappresentativi) è ritenuta effetto di un agire spontaneo dell'Io in occasione dell'urto;⁷¹ infine, al termine del cammino il Non-Io ed il rispettivo *Anstoß* sono ulteriormente ridotti all'indicazione di un «compito per un pensiero»:⁷² la necessità per l'Io di porsi o concepirsi come limitato, e di farlo in conformità a quelle leggi che la *WL*, di cui ormai è stabilito il «fondamento», esplicita nella *Deduktion der Vorstellung*, nel *GEWL* e nei testi relativi alla *nova methodus*.

L'opposizione tra filosofia dogmatica e trascendentale ha una portata più ampia di quella tra idealismo e realismo, ricomprendendo al suo interno tutte le particolari forme di quest'ultima. Per l'esattezza, la «dialettica dei sistemi» cui si è appena accennato presenta le tappe dell'innalzamento del pensiero filosofico dal dogmatismo al trascendentalismo attraverso un processo non solo tipologico-astratto, ma concreto e reale nella misura in cui ad momento corrispondono dottrine storicamente attestate.

⁷¹ *GWL*, pp. 333-336.

⁷² Cf. p. es. *GWL*, p. 386: le modalità [*die Art und Weise*] ed i particolari contenuti dell'attività rappresentativa dell'Io sono interamente determinati da quest'ultimo; il Non-Io è invece responsabile del *fatto che* [*daß*] l'Io sia un'intelligenza finita operante tramite rappresentazioni; sotto questo rispetto l'Io è *dipendente* dal Non-Io.

Ciò non deve tuttavia far supporre una continuità tra dogmatismo e criticismo; al contrario, la *WL* segna una netta cesura nella storia del pensiero, una rivoluzione profonda nel modo di intendere e praticare la filosofia, uno scarto qualitativo rispetto ad ogni sistema precedente. A monte della crescente articolazione, questi sistemi poggiano sul medesimo errore di prospettiva: prendendo le mosse, come si è detto, da una scissione variamente declinabile (Io/Non-Io, soggettività/oggettività, spirito/materia, coscienza/mondo, essere per sé/essere in sé), si precludono la comprensione dell'unità di opposti in cui consiste l'Io reale finito. Se tale unità ha da prodursi in un secondo momento, risulterà o inconcepibile (come testimonia la scempi di Enesidemo) o statica e monolitica, priva di articolazione interna perché scaturita, in ultima istanza, dall'annullamento di uno dei due termini relati. Troveremo quindi declassato ad illusione [*Täuschung*] ora il polo oggettivo, con l'abbassamento del mondo empirico a sogno o chimera dell'immaginazione (idealismo psicologico-dogmatico), ora quello soggettivo, con la riduzione del mentale ad epifenomeno di un Essere-Sostanza, effetto meccanico di una causalità esterna regolata da leggi inerenti al principio, e dunque destituito di qualsiasi specificità o autonomia (realismo dogmatico). In termini più incisivi, entrambe le posizioni concepiscono l'Io e il mondo come due *Dinge* staticamente collocati l'uno di fronte all'altro; rimosso ogni dinamismo o autentico divenire, tolta ogni vitalità motrice, non resta che porre il reale nella morta immobilità di un *Sein* denominato, alternativamente, spirito e materia.

Orbene, proprio l'adozione della citata scissione quale punto di partenza e dato insuperabile, insieme alla conseguente caratterizzazione dell'Assoluto nei termini di un essere oggettuale, è lecito ravvisare l'essenza del dogmatismo filosofico. Che ad ogni posizione di questo tipo se ne lasci opporre un'altra, segue logicamente dalla parzialità da cui è affetta in origine la prospettiva adottata. Si è visto d'altronde che l'esteriorità reciproca di Io-soggetto e Non-Io-oggetto caratterizza il punto di vista della coscienza naturale o del *gemeiner Verstand*; realismo e idealismo dogmatici potranno quindi definirsi, nell'ordine, come il risultato di un'acritica importazione in filosofia della *Weltanschauung* del senso comune e come lo speculare rovesciamento di tale posizione in un totale rifiuto dell'esperienza. Giusto è il motivo che determina l'inversione idealistica, cioè la denuncia della *petitio principii* implicita nella pretesa di fondare l'esperienza assumendo come postulato l'orizzonte di fattualità che la

caratterizza; sbagliata è invece la scelta di ciò che deve essere rovesciato: non il primato dell'oggetto, da ribaltare tramite un'assolutizzazione del polo soggettivo della relazione (l'io finito, individuale), determinato a sua volta solo all'interno della relazione e dunque inconcepibile *an sich*, bensì il primato di un singolo termine rispetto alla relazione-opposizione, lo *hysteron pròteron* che pone il fondato (ciascun *Bezogenes* o *Sythesisiertes*) alla base del fondamento (la *Beziehung* o *Synthese*). La sequenza corretta è ristabilita dalla *WL* che unifica i due relati tematizzandone la genesi ed il mutuo determinarsi [*Wechselwirkung*, *Wechselbestimmung*], cioè elevando la sintesi a loro cornice necessaria e *prius* logico-trascendentale.⁷³ In questa prospettiva, che sola permette di osservare al contempo l'attività limitata reale-oggettiva e l'attività ideale, incondizionatamente creatrice, come i due lati inscindibili e sempre interagenti dell'io pratico, l'opposizione tra realismo e idealismo non investe più il sistema dall'esterno, ma viene inglobata in esso e resa teoreticamente feconda nella misura in cui riproduce la struttura dialettica dell'io, il moto incessantemente riprodotto per opera del conflitto tra le due attività ed il tendere infinito in cui tutto ciò si compendia. La sola teoria completa dell'egoità finita o coscienza è perciò la dottrina dello *Streben* e degli impulsi particolari da esso derivati, alla cui base dev'essere postulata un'attuosità originaria, un'attività assoluta (principio *tetico*, pura *Setzung*) da non confondere con l'agire determinato, oggettivo e finalizzato dell'io-individuo, che ne è fenomeno o effetto.⁷⁴ La *WL* è dunque

⁷³ Troviamo tutto ciò ben riassunto nel più tardo frammento *Alle Verhandlungen der Gelehrten* (1800), GA II, 5, pp. 441-442: «Si è partiti dal concetto di essere in generale per ricavarne tutti i modi possibili dell'essere e [...] della coscienza. Questo procedimento [...] è dogmatico. Esso è dualismo se parte da due modi fondamentali dell'essere non spiegabili l'uno dall'altro e da collegare fra loro, il materiale e lo spirituale, che tuttavia (come nello spinozismo) possono essere assunti solo come modificazioni non contingenti di un'unica sostanza fondamentale; è materialismo se parte da un solo termine, il corporeo; è idealismo se ancora parte da uno, da un essere spirituale. [...] Il criticismo annienta questo procedimento con una semplice osservazione [...]: partendo da un mero essere, fai astrazione da ciò con cui codesto essere è sempre collegato e da cui non puoi mai separarlo, la tua coscienza [...]. *Besinne Dich, u. gehe in Dich*: troverai che ogni essere possibile, immaginato, pensabile, lo racchiudi comunque in una coscienza, e che la rimozione di questa, richiesta nel concetto della tua cosa in sé e per sé, è assolutamente impossibile [...]. L'essere di cui parli non è originariamente altro che l'oggettività, e questa non è nulla senza una soggettività, che di nuovo non è nulla senza oggettività. La loro separazione è assolutamente impossibile [...]».

⁷⁴ A proposito della natura puramente tetica dell'egoità in quanto «attività che ritorna in se stessa, soggetto-oggettività», in contrapposizione tanto alla mera oggettualità (un *Es*) quanto all'io-persona individuale, risultato di una *sintesi* perché determinato all'interno della duplice rete di relazioni che definisce il mondo materiale e la comunità dei soggetti razionali e morali, si veda *ZE*, pp. 254-255. Cf. ancora ivi, pp. 257-258 (tr. cit. p. 429): il primato dell'io finito in quanto persona e corporeità determinate, sola istanziazione effettuale della *Vernunft* da un punto di vista realistico-dogmatico, viene rovesciata dalla *WL*, per la quale «la ragione è l'unico in sé e l'individualità è solo accidentale, la ragione lo scopo e la personalità il mezzo; quest'ultima solo un particolare modo di esprimere la ragione, che sempre più deve perdersi nella generale forma di quella. Solo la ragione è eterna per la *WL*; l'individualità deve per contro continuamente venir meno». La ragione – prosegue

trascendentale poiché, seguendo i dettami della «svolta copernicana», non assume né il soggetto né l'oggetto come principio esplicativo del fatto di coscienza, ma li contempla entrambi all'interno e in virtù della sintesi che li fonda. Essa è *pratica* perché fluidifica la staticità del fatto inquadrandola nella graduale autodeterminazione di un'attività, e descrive in termini dinamici (come incontro tra attività e resistenza o come dialettica tra attività ideale e reale) l'intero funzionamento, cognitivo-teoretico e pratico-volitivo, della coscienza. La chiara visione dell'inseparabile coimplicazione dei due versanti, attestata dalla comune inclusione di temi afferenti all'estetica e alla logica trascendentali, alla teoria del *Begehrungsvermögen* di Reinhold, al giudizio di gusto e alla morale dell'imperativo categorico, nel quadro di un percorso deduttivo unitario in *WLn_m* (del resto già anticipato in *EE* e *PP*) costituisce uno dei principali guadagni teorici della *WL* rispetto alla *Vernunftkritik* kantiana. Riportiamo, a conclusione e compendio di quanto detto, un passo emblematico da *WLn_{mK}* (§.5):

Si troverà che [la] limitatezza dell'agire conduce ad un Non-Io non come già presente *an sich*, ma come qualcosa che dev'essere posto necessariamente dall'intelligenza per spiegare quella limitatezza [...]. Fondamento originario di ogni effettuale è quindi l'azione reciproca od unificazione dell'Io e del Non-Io. Il Non-Io, dunque, non è alcunché di effettuale se non si riferisce ad un agire dell'Io, perché solo a questa condizione diviene oggetto di coscienza; così è per sempre rimossa la cosa in sé. Lo stesso accade con l'Io: l'Io si presenta alla coscienza solo in relazione con un Non-Io. L'Io deve porsi, ma può farlo solo nell'agire; ora, agire è relazione con un Non-Io. L'Io è qualcosa solo in quanto sta in azione reciproca col mondo, in questa connessione si presentano entrambi. [...] L'idealismo critico non è materialismo né dogmatismo. Non materialismo, che parte dalle cose; non idealismo, che parte da uno spirito come sostanza. Non dualismo, che parte dallo spirito e da cose in sé come sostanze separate. L'idealismo critico parte dall'azione reciproca come tale [...]. Così è dispensato dall'obbligo di negare uno dei due: il materialismo nega lo spirituale, l'idealismo la materia. Questo sistema non ha neppure il compito infinito di unificare ciò che non può essere unificato dopo che si è diviso, come il dualismo: esso trova i due termini uniti.⁷⁵

Segue da tutto ciò che l'insistenza di Fichte sulla separazione tra il punto di vista oggettivo-esteriore della coscienza naturale o Io pratico, orientato all'*azione*, e quello interiore, riflessivo-astrante (perciò artificiale) della speculazione filosofica, insieme alla correlata scissione tra filosofia e vita, non deve intendersi come limitazione

l'argomentazione – resta uguale a se stessa in tutti gli individui e le sue leggi, esplicitate dalla *WL*, operano universalmente.

⁷⁵ GA IV, 3, p. 372.

dell' idoneità della *WL* a fungere, con la peculiarità del suo metodo, da *Darstellung* di alcunché di «vivente ed attivo»;⁷⁶ al contrario, solo separandosi dalla vita essa può cogliere adeguatamente la dinamicità intrinseca alla natura razionale o spirituale. Il discorso metodologico è necessario per definire una scienza che sappia tematizzare un agire come tale: non un oggetto dotato di proprietà ma una processualità pura, un autodeterminarsi secondo leggi, un essere libero nell'accezione trascendentale del termine. La fissità del *Sein* oggettuale, colto nel suo costituirsi *per l'Io*, è assorbita in tale processo e spiegata o dedotta al suo interno come elemento necessario.⁷⁷ Il realista dogmatico invece, partendo dall'autonomia del polo oggettuale, fa del *Sein* un assoluto: alla rilevata carenza di ordine pratico, consistente nel rendere inconcepibile un agire in senso autentico (sulla cui base soltanto si può parlare di morale e diritto), si aggiunge qui l'incapacità teoretica di spiegare come da un principio lineare, semplicemente *an sich* ed ordinato secondo una legalità meccanico-causale, possa avere origine il ritorno circolare o raddoppiamento riflessivo che definisce l'intelligenza, l'unità di essere e vedersi intesa non come sintesi di due elementi separabili ma, in senso più radicale, come un' *identità* in virtù della quale essere *significa* vedersi.⁷⁸ In effetti l' *Io* possiede oggettivamente una determinazione *x* solo in quanto *si pone* soggettivamente come determinato in tal modo, ovvero è *in sé* solo ciò che è *per sé* ed in quanto è *per sé*.⁷⁹ Il dogmatico non può che ridurre la coscienza ad una serie di facoltà ricettive, eterodeterminate e passive [*leidend*] alla stregua di oggetti materiali; se l'assunzione di un'attività come principio permette di concepire l'essere in quanto rimozione di questa, partendo al contrario da un essere statico non si può comprendere o dedurre in seguito un'attività come tale, cioè *selbstbestimmt*.⁸⁰

⁷⁶ *ZE*, p. 209.

⁷⁷ *Ivi*, p. 212; tr. cit. p. 387: «L'affermazione fondamentale del filosofo, in quanto tale, è questa: come l' *Io* è solo per se stesso, necessariamente sorge per esso un essere al di fuori di lui; il fondamento dell'ultimo risiede nel primo, l'ultimo è condizionato dal primo: autocoscienza e coscienza di qualcosa che non dev'essere noi stessi sono necessariamente legate; la prima tuttavia è considerata come il condizionante e l'ultima come il condizionato». Che staticità, inerzia e resistenza al movimento siano i primi contrassegni con cui l' *Io* pone l'essere, per contrasto con la propria natura attiva, è pure esplicitato in *SL*, pp. 49-51 sulla base del noto esempio della «molla d'acciaio».

⁷⁸ Questa insufficienza teoretica del dogmatismo è a tema nell'intero paragrafo 6 di *EE*, pp. 195-199. Fichte deduce da quanto detto che tale posizione «non è affatto una filosofia», e nell'inesplicabile passaggio dalla materia al pensiero compie un ingiustificato *ungeheuren Sprung*; l'unica via per concepire coerentemente un'intelligenza consiste in effetti nel pensarla «come un primo assoluto». Sulla seguente identità tra essere e porsi (essere conscio di sé) quale tratto distintivo dell' *Io*, si rimanda a titolo esemplificativo ad un classico luogo del §1 di *GWL*, pp. 259-261.

⁷⁹ Sull'identità, propria dell' *Io*, tra essere e coscienza, cf. ad es. *SL*, p. 46.

⁸⁰ Ciò viene particolarmente in luce nell'analisi del dogmatismo fornita nella seconda introduzione a *WLn_mK*, §§ 3-5. Cf. anche *GWL*, §9, p. 429 (tr. cit. p. 321): «Non mediante una legge di natura e non mediante una

L'insufficienza del dogmatismo emerge altresì nell'incapacità di spiegare, al livello di una dottrina del *Naturrecht*, la libera «determinazione reciproca» tra esseri razionali o morali (*Wechselwirkung durch Freiheit*), irriducibile ad un meccanismo che come tale «non può comprendere se stesso» (essendo tale comprensione prerogativa della coscienza libera) e dunque è smentito come realtà esclusiva nel momento stesso in cui un individuo lo *pensa* come universalmente valido.⁸¹

In opposizione alla coscienza naturale e al dogmatismo che ne assume la prospettiva, inadeguata allorché si tratta di porre e risolvere la domanda fondamentale della filosofia, la *WL* rivela, nell'ambito della genesi trascendentale dell'Io come coscienza ed autocoscienza, il carattere secondario o derivato del concetto di essere, negativo (*Non-Io*) perché concepito dall'Io in contrapposizione a se stesso come attività spontanea, colta direttamente e *in positivo* per intuizione intellettuale. In altri termini, «tutto l'essere significa una limitazione [*Beschränktheit*] della libera attività». È d'obbligo a questo proposito il rimando al noto passo della *ZE* in cui Fichte risponde all'obiezione relativa all'impossibilità di derivare un essere da un principio non concepito a sua volta come essere:

In effetti non viene dedotto nessun essere, nel senso in cui siete soliti prendere la parola, nessun *essere in sé*. Ciò che il filosofo si è proposto è un agente secondo regole e ciò che espone è la serie delle azioni necessarie di questo agente. Tra queste ce n'è anche una che all'agente stesso appare come un essere e che così gli deve apparire, secondo leggi da dimostrare. Per il filosofo che scruta da un punto di vista più elevato esso è e rimane un agire. Si tratta di un essere solo per l'Io osservato e questo pensa realisticamente; per il filosofo è un agire e nient'altro che agire, perché egli, in quanto filosofo, pensa idealisticamente. [...] L'essenza dell'idealismo trascendentale in generale e quella della sua esposizione nella dottrina della scienza in particolare consistono nel fatto che il concetto dell'essere non viene considerato come *primo* e *originario*, ma solo come un concetto *dedotto*, e anzi dedotto secondo l'opposizione all'attività, dunque solo come un concetto negativo. L'unica cosa positiva per l'idealista è la libertà; l'essere per lui è semplicemente la negazione della prima. Solo a questa condizione l'idealismo ha un saldo fondamento e rimane coerente con se stesso.⁸²

conseguenza di una legge di natura, ma mediante assoluta libertà noi ci innalziamo alla ragione, non con un *passaggio*, ma con un *salto*. Nella filosofia si deve partire necessariamente dall'Io per il fatto che esso non si può dedurre e per questo il tentativo del materialista di spiegare le manifestazioni della ragione in base alle leggi naturali rimane sempre inattuabile».

⁸¹ *ZE*, p. 261, tr. cit. p. 433.

⁸² *Ivi*, pp. 251-252; tr. cit. p. 423 (il virgolettato precedente si trova *ivi*, p. 249, tr. cit. p. 421). Sulla distinzione tra gli *Standpunkte* del filosofo e dell'Io osservato – idealistico-trascendentale il primo, realistico-dogmatico il secondo – cf. *ZE*, pp. 210-211 nota.

La priorità dell'agire sull'essere nell'ordine della *Ableitung*, l'elevazione del primo a principio e l'abbassamento del secondo (unitamente ai *Merkmale* che lo determinano come mondo empirico) ad una serie di passaggi interni alla deduzione, ovvero condizioni del passaggio dall'egoità pura all'autocoscienza reale, costituisce un nuovo e pregnante aspetto della radicalizzazione fichtiana del «primato del pratico». Notiamo infine, come precisazione terminologica, che se l'attributo «dogmatico» allude genericamente alla scissione e parzialità dei sistemi subordinati alla *WL*, il sostantivo «dogmatismo» è invece utilizzato da Fichte in esclusivo riferimento ai sistemi *realistico*-deterministi – nonché, in ultima istanza, materialisti – di cui si sono osservati alcuni esempi nel Cap. I. Per converso, la connotazione della filosofia critico-trascendentale come *idealismo* serve a rimarcare l'eterogeneità tra questa e tali sistemi, in base all'opposizione tra l'analisi, in sede di *WL*, delle condizioni interne del sorgere dell'Io-coscienza, e l'osservazione dogmatica di un Io già formato; ancora, tra l'intuizione intellettuale del *Wissenschaftslehrer* e l'analisi empirica o logico-formale di sensisti e razionalisti; ed infine le fasi dell'autodeterminazione secondo regole di un agire assoluto, nel primo caso, e nel secondo le proprietà di un essere dato. In merito all'ultimo punto nota Fichte, esaminando il terzo principio in *GWL*:

L'essenza della filosofia *critica* consiste dunque nel fatto che un Io assoluto viene stabilito come assolutamente incondizionato e non determinabile da niente di superiore [...]. Al contrario è *dogmatica* quella filosofia che stabilisce qualcosa di uguale e opposto all'Io in sé, e questo accade nel concetto di *cosa* (*Ens*), che dev'essere più elevato e che nello stesso tempo, in modo del tutto arbitrario, è stabilito come l'assolutamente più elevato. Nel sistema critico è la cosa a essere posta nell'Io; in quello dogmatico essa è ciò in cui l'Io stesso è posto: il *criticismo* è perciò *immanente*, perché pone tutto nell'Io; il *dogmatismo* è *trascendente*, perché procede ancora oltre l'Io.⁸³

Occorre comunque ribadire che l'assimilazione tra dogmatismo e realismo, da un lato, trascendentalismo e idealismo dall'altro, ha luogo in testi di natura introduttiva o protrettica, la cui profondità argomentativa non è tale da contemplare la dialettica dei sistemi contenuta nella sintesi *E*.

⁸³ GA I, 2, pp. 279-280; tr. cit. p. 175.

2. L'epistemologia di Maine de Biran

È significativo che la presenza di considerazioni metodologiche dotate di una certa sistematicità ed articolazione sia attestata principalmente nelle opere di Maine de Biran successive alla svolta del 1804-1805, dunque a partire dalla presa di distanza dal sensismo degli *Idéologues* sulla base della scoperta del ruolo della volontà libera, in quanto facoltà soprasensibile, iperorganica o metafisica, a fondamento della teoria della coscienza. Se si prescinde da tale principio spontaneamente attivo (questo, come si è visto, è il nodo centrale dell'obiezione) e si riduce ogni funzione della coscienza ad una «trasformazione» più o meno mediata di un'impressione sensoriale passiva, meccanica ed eterodeterminata, non si possono spiegare quei caratteri formali dell'esperienza che conseguono dal ritorno riflessivo su cui si fonda la *vie humaine* in contrasto col sentire animale anteriore all'appercezione: primariamente, il sapere di sé come Io e l'opposizione tra soggetto autocosciente ed oggettualità esterna, in cui risiede la definizione stessa della coscienza. La metodologia biraniana prende quindi le mosse dall'osservazione di una carenza esplicativo-teoretica nelle dottrine precedenti, assimilabile a quella individuata da Fichte nei sistemi dogmatici (incapaci di giustificare il passaggio dal mero *in sé* del principio all'essere *in sé e per sé* dell'Io-intelligenza) successivamente alla negazione della libertà sul piano pratico-morale. L'analisi che approfondiamo adesso in riferimento ai principali lavori del medio Biran costituisce una ripresa ed uno sviluppo di argomenti già evidenziati nel Cap. II a proposito della sezione metodologica del *MDP*. Come generale differenza rispetto al discorso fichtiano notiamo tuttavia un più meticoloso e serrato confronto con le principali posizioni filosofico-scientifiche contemporanee in merito alla teoria della coscienza e al progetto di una dottrina dei fondamenti del sapere umano, oltre a ripetuti tentativi di offrire, circa i punti di forza e i limiti di tali posizioni, un resoconto sistematico *a posteriori*, lontano dalla «dialettica dei sistemi» che, nella *Sintesi E* di *GWL*, è chiamata a rendere conto di tutte le *possibili* dottrine parziali, fondate sui singoli momenti contenuti nella parte teoretica del terzo principio ed esplicitati nella *Ableitung*. Pur utilizzando come filo conduttore il più completo ed esteso testo biraniano dedicato al metodo e all'inquadramento epistemologico della nuova filosofia, vale a dire i *Rapports des sciences naturelles*

avec la psychologie (RSPs), e servendoci del *Mémoire* di Copenhagen solo in funzione di completamento, non mancheremo di evidenziare riscontri con la prima parte di *AI*, l'introduzione e il primo volume di *EFPs*.⁸⁴

2.1. Definizione del compito della filosofia

Pur ereditando dagli *Idéologues* la predilezione per diciture quali «psicologia» o «scienza dell'uomo completo» (intellettuale e morale), Biran connota sovente la propria dottrina come «metafisica pura», «filosofia prima», «scienza della scienza» o «delle forme». L'accostamento tra queste designazioni racchiude *in nuce* il senso complessivo del suo programma: **a)** edificare una scienza dei fondamenti che sappia (1) ricostruire per via genetico-deduttiva da un unico principio, non logico-astratto ma in sé reale e capace di garantire ogni realtà ulteriore in virtù della propria evidenza immediata ed universale, l'intera sfera della coscienza pratica e teoretica;⁸⁵ (2) mostrare così la legittimità dei presupposti delle scienze particolari, intese come potenziamento metodico e sistematico dell'esperienza teoretica dedotta in precedenza; (3) delimitare criticamente il campo del conoscibile, ovvero mettere in luce le fallacie metodologiche alla base di ragionamenti pseudoscientifici.⁸⁶ **b)** Assumere come principio di una simile scienza l'appercezione dell'Io (perciò chiamata *psychologie* o *anthropologie*) in quanto *fatto* dotato di uno statuto peculiare, contemporaneamente originario e complesso, intrinsecamente *duale* e

⁸⁴ Particolari controversie riguardano la genesi e la datazione della prima delle opere citate. Trattandosi di uno sviluppo dei *RPhM* (1811), E. Naville, cui va l'ulteriore merito di aver appurato quale, tra le due opere, è il testo vincitore del concorso di Copenhagen, propende inizialmente per il 1811, estendendo poi la stesura al 1813. H. Gouhier suggerisce il 1815, mentre F.C.T. Moore retrodata nuovamente l'inizio del lavoro al 1811 e B. Baertschi, nell'introduzione al rispettivo volume delle *Œuvres*, propone il triennio 1813-1816. Convincenti gli argomenti di quest'ultimo contro le riserve di Moore (*The Psychology of Maine de Biran*, Clarendon, Oxford 1970, p. 156) circa l'autenticità dell'opera in base all'eventualità che si tratti di una composizione di testi arrangiata da E. Naville. La parte di *EFPs* che prenderemo in considerazione si estende fino a comprendere il primo capitolo della sezione II, sull'«Esposizione delle basi di un'analisi dei fatti del *sens intime*».

⁸⁵ Cf. ad es. *RSPs*, p. 213: la filosofia «si colloca avanti ai fatti esteriori, e deve assegnare le condizioni dell'oggettività delle esistenze e delle cause; per essa, osservare o constatare i *faits primitifs* è già conoscere le leggi primitive dell'intelletto e fissare il vero valore di ogni nozione di *causa efficiente*». Nel proseguimento del passo (p. 214) si sottolinea lo statuto fondativo della filosofia, tornando su quanto rileviamo al successivo punto (2).

⁸⁶ Su quest'ultimo punto, sovente accennato ma mai approfondito nei dettagli, si confronti ad es. *EFPs*, pp. 18-19. In particolare, relativamente a problemi «indeterminabili per loro natura, cioè interamente sproporzionati rispetto alla capacità del nostro spirito e a tutte le nostre facoltà o mezzi di conoscenza», risulta «evidente che solo uno studio più approfondito o una conoscenza più esatta di queste facoltà potrà prevenire [tali] deviazioni, eliminare i vani tentativi e rimuovere fin dalle radici le discussioni interminabili».

perciò suscettibile di un dispiegamento analitico-deduttivo entro il quale trovino posto le strutture fondamentali dell'esperienza (emergeranno nel seguito i motivi per cui l'affinità di questo progetto con le *Meditazioni* cartesiane deve intendersi limitata alla forma esteriore).⁸⁷

Sul profondo legame tra speculazione e prassi indicato al primo punto, conforme all'attenzione degli *Idéologues* per l'utilità della filosofia e la sua traducibilità in un concreto programma politico, sociale ed educativo all'insegna dell'infinita *perfectibilité* condorcettiana, Biran si sofferma particolarmente nel §5 di *EFPs*, sottolineando altresì l'opportunità di una teoria delle facoltà razionali quale fondamento per ogni progetto pedagogico finalizzato al perfezionamento unitario ed armonico di tutte le capacità dell'uomo, come già auspicato dal giovane Fichte.

Poiché il soggetto pensante può appercepirsi o esistere per sé nell'esperienza dell'attività che lo costituisce, è evidente che a partire dal fatto primitivo della coscienza non può esercitare alcuna delle sue facoltà senza conoscerla – non più di quanto possa conoscerla senza esercitarla. Così la psicologia, speculativa per quanto attiene alla conoscenza interiore delle nostre diverse facoltà, è al contempo *pratica* in relazione allo sviluppo delle facoltà, alla loro direzione intellettuale e morale [...]. La grande divisione, ammessa in tutte le scuole, tra *intelletto* e *volontà* è puramente artificiale, non ha alcun fondamento reale nella nostra natura: l'intelligenza e la moralità umane poggiano su un solo e medesimo principio [...]. La stessa cultura del *sens intime*, che sola può illuminarci sui principi di ogni conoscenza, è il primo mezzo e la *garanzia* più sicura della perfezione morale; in essa soprattutto troviamo la scienza e la saggezza, la verità e la virtù, identificate in una fonte comune.⁸⁸

Un altro aspetto della premura di Biran per il momento applicativo della *psychologie* è rivelato dal confronto con F. Bacon. Oltre ad attingere dal *Novum Organon* le procedure fondamentali delle scienze empiriche, cioè l'osservazione e la catalogazione dei fatti, la loro sussunzione sotto leggi e la ricerca delle cause, Biran discute a più riprese la triplice definizione baconiana della psicologia come «1) scienza dell'anima o della sua sostanza; 2) scienza delle sue facoltà; 3) scienza dell'impiego e dell'oggetto di queste stesse facoltà», scartando il primo titolo e

⁸⁷ La definizione dell'io come «rapporto» o «dualità irriducibile» è centrale in P. MONTEBELLO, cit.; p. es. Cap. III, §7.

⁸⁸ *EFPs*, pp. 52-53 e 61. Un reale equilibrio tra le facoltà può realizzarsi solo all'insegna di un primato di quelle attivo-volontarie rispetto alle «disposizioni della sensibilità o [al] temperamento organico di ciascun individuo» (pp. 54-55). Da notare in queste pagine il richiamo a Pestalozzi, le cui idee pedagogiche, largamente diffuse in Germania, influenzano in misura non trascurabile le riflessioni educativo-didattiche di Fichte. Ulteriori annotazioni di Biran in proposito si trovano in *Œuv.* XI-2, pp. 265-271.

sottolineando l'inseparabilità tra gli altri due, riferiti nell'ordine a tale disciplina come *epistēmē* («teoria universale o scienza dei principi») e come *téchnē* («scienza di applicazione o arte»). Se da un lato l'applicazione deve fondarsi su solidi principi teorici, dall'altro la componente speculativa della nuova metafisica, «pur giustificandosi da sé tramite i fatti del *sens intime*, si verifica ancora meglio tramite le sue applicazioni: come la pratica presuppone la teoria, così quest'ultima ha bisogno della pratica per trovare conferma e dimostrare la propria utilità».⁸⁹

In merito alla garanzia *de iure* che la filosofia deve offrire alle scienze di oggetti – un'istanza la cui centralità nel pensiero biraniano pare avvicinare il nostro autore più al criticismo che agli *Idéologues*, per i quali la *quaestio facti* è senza dubbio prioritaria – non si può poi prescindere dall'introduzione ai *RSPs*, luogo in cui la nuova scienza trova la sua più esauriente definizione:

si chiama psicologia la scienza che, soffermandosi dapprima [sul] fatto primitivo e sui suoi derivati immediati, si propone di fare l'analisi completa dei *fatti* esterni ed interni distinguendovi la parte fenomenica dell'oggetto e quella reale del soggetto; riconoscere così i veri elementi formali di questi fatti, ricondurre alla loro prima fonte le nozioni di causa e sostanza, giustificare la realtà assoluta che noi attribuiamo loro; dare così una base alla scienza dei fenomeni e garantirne la solidità, facendola poggiare sul fatto evidente ed irrecusabile della coscienza o esistenza dell'*io*. La psicologia si propone di giustificare le basi su cui possediamo una qualunque conoscenza, determinare quanto di *reale* possiamo conoscere e come lo conosciamo [...]. Questa scienza prima si concentra anzitutto sugli elementi formali comuni a tutti i fatti, facendo astrazione dai fenomeni variabili e particolari.⁹⁰

È invece un importante passaggio nelle pagine iniziali di *AI* ad esplicitare l'oggetto e la funzione fondatrice della filosofia rispetto alle altre scienze, già rivelando una presa di distanza dalla propensione degli *Idéologues* per l'adozione dell'«esperienza di cose sensibili» come unico criterio per la ricerca filosofica. In forma ancora negativa e dubitativa Biran comincia a delineare il cardine della propria metodologia: l'idea di un'*esperienza interiore* quale via intermedia tra innatismo razionalista e sensismo empirista, unico strumento idoneo alla comprensione di un ordine di «fatti»

⁸⁹ *EFPs*, p. 26. Circa il riferimento di Maine de Biran a Bacone si rimanda al *De augmentis scientiarum*, in *The Works of Francis Bacon*, ed. J. Spedding, R.L. Ellis & R.D. Heath, 1858, vol. I, pp. 604-613.

⁹⁰ *Œuv.* VIII, p. 14. Cf. poi pp. 16-17: la «vera psicologia razionale o elementare» deve offrire «una garanzia sufficiente non solo della *certezza*, ma della realtà della nostra conoscenza degli esseri, delle cause e delle sostanze». Ancora, «questa scienza [dei fatti primitivi o delle nozioni elementari] potrebbe fornire mezzi di spiegazione o di analisi alle scienze derivate che hanno un oggetto esteriore, ma non riceverne da queste» (v. anche, sulla confluenza tra questioni *de faits* e *de droit*, p. 216).

eterogenei rispetto alla percezione esterna, legati ad un agire spontaneo dell'Io ed anteriori alla separazione soggetto-oggettiva. Tutto ciò ha origine dalla consapevolezza, affiorata per la prima volta in *MDP*, circa la natura «ipersensibile» della volontà libera e della dimensione riflessiva che, sulla sua base, caratterizza la *vie de perception*.

Senza misconoscere il luogo che una filosofia d'esperienza può occupare nella scienza *madre* dello spirito umano [...], si può essere condotti a cercare una base meno mobile dove il soggetto pensante possa appoggiarsi per agire nuovamente su se stesso, conoscere il principio delle sue operazioni interiori, assegnare la fonte reale e primitiva alle sue idee, sapere infine come, a quale titolo e tramite quale concatenazione o insieme di condizioni e circostanze si trova attualmente costituito come *persona* individuale e intelligente, capace di conoscere, rappresentarsi esistenze estranee ed appercepire la propria. Senza ricusare la legittimità dello stesso metodo, ma avendo principalmente riguardo per una sorta di esperienza affatto interiore, diversa da quella che ha costantemente guidato i discepoli di Bacone, ci si può domandare se la metafisica [...], questa scienza propria delle facoltà od operazioni prime dell'intelligenza, possa o debba essere esclusivamente sottomessa ai procedimenti delle altre scienze sperimentali e costretta ad attingere, come queste, i suoi primi dati nelle apparenze sensibili di un mondo fenomenico. Si potrebbe domandare se le dottrine concentrate nella sfera degli oggetti sensibili non lascino, come nascosto dietro di loro, un altro mondo, in qualche modo *ipersensibile*, la cui realtà, posto che abbia luogo, non possa manifestarsi che ad un particolare *sens intime* [...]. Di qui si sarebbe condotti a dubitare che il metodo di Bacone, raccomandato da tanto successo nelle scienze fisiche, possa giungere fino ai confini di una filosofia veramente prima, e che seguendo i procedimenti dell'analisi praticata da Locke, Condillac e i loro discepoli si possa mai giungere al primo anello della catena che connette, fin dall'origine, tutte le conoscenze, le operazioni e le diverse idee dell'intelletto umano.⁹¹

Ciò di cui la filosofia o «psicologia elementare» ha da rendere conto è, come per il Fichte delle *Einleitungen* e delle citate *Vorlesungen*, il fatto dell'Io-coscienza: il duplice *darsi* al soggetto di un mondo empirico come essere indipendente, determinato in sé, e di se stesso come individuo pensante. Si tratta in altri termini del processo di oggettivazione o differenziazione dall'Io di determinati contenuti di coscienza in quanto capaci di rappresentare una realtà esterna, ovvero del doppio giudizio, formulato dall'Io, di *personnalité* ed *extériorité*: «Io sono» e «ci sono cose fuori di me». Anticipando concetti che chiariremo in seguito, possiamo esporre il problema fondamentale in un modo ancora diverso, significativo perché basato

⁹¹ *Œuv.* IV, pp. 7-9.

sull'esplicitazione di ciò che Biran intende con *oggettivazione* ed *oggettualità* e dunque strettamente legato alla teoria della coscienza. La cifra dell'oggettivo è individuata nella posizione, da parte dell'Io, di certi contenuti come assoluti o *in sé*, e il tener-per-vero relativo a tale forma assoluta è denominato «credenza» [*croyance*] in opposizione alla «conoscenza» [*connaissance*] del contenuto sensibile delle rappresentazioni. A questo punto Biran, prendendo espressamente le distanze da Condillac, si chiede:

da dove ci proviene la *credenza* di questi esseri permanenti, sostanze, cause o forze che sfuggono alla nostra facoltà di conoscere tramite i sensi e l'immaginazione, come pure a quella di ragionare o generalizzare o astrarre, che si riduce in ultima analisi all'arte di *parlare*? Da cosa dipendono questi caratteri di universalità e necessità che ci impediscono di pensare il contrario o pensare altrimenti?⁹²

2.2. Specificità dell'oggetto e del punto di vista dell'indagine filosofica

2.2.1. Analisi dei *faits du sens intime*

In conseguenza dell'osservazione riportata sopra alla lettera **b**), il «punto di vista» da assumere in filosofia, alla cui caratterizzazione per contrasto con le scienze naturali sono espressamente dedicati i §§1 e 3 dell'introduzione, non potrà rimanere al di fuori della soggettività analizzata, ma dovrà consentire l'esame del costituirsi di un mondo *per l'Io-coscienza*, all'interno della sua sfera. Tale immanenza, parallela a quella rivendicata da Fichte per l'indagine trascendentale in opposizione al declassamento dell'Io a morto essere o «cosa» operato dal pensiero dogmatico, è puntualmente sottolineata ogni volta in cui Biran prende posizione rispetto al *Traité des sensations*, peraltro mai compreso nel suo vero significato.⁹³ Non l'estraneità

⁹² *RSPs*, p. 78. Il problema è ripreso, con riferimento alla *croyance* e alle *notions* di cui diremo tra poco, alle pp. 113 e 117. In particolare, nel primo dei due luoghi Biran auspica una ricostruzione dei «progressi con cui l'*io*, cominciando ad esistere per se stesso, possa elevarsi dalla sua conoscenza personale, distinta e non separata dalla percezione immediata e continua del corpo proprio, a nozioni o credenze di realtà *assoolute*, sostanze materiali o immateriali, indipendenti da ogni percezione fenomenica».

⁹³ Il fraintendimento di Condillac da parte di Biran (che in verità si limita ad avallare e sviluppare l'interpretazione proposta da Degérando) è la conseguenza pressoché inevitabile della decisione di assegnare al *Traité des sensations* una centralità quasi esclusiva all'interno dell'intera produzione del filosofo. Tale decisione è infondata e scorretta, ma può spiegarsi probabilmente alla luce della grande suggestione esercitata dall'esperimento della statua nell'immaginario filosofico dell'epoca. Particolarmente sbagliata è l'idea che

dell'osservatore al processo con cui la «statua» si eleva a coscienza, ma l'osservare della statua stessa costituisce la cornice entro cui deve inserirsi e trovare convalida l'analisi filosofica. Mentre la domanda ontologico-dogmatica sul perché o come qualcosa esista è liquidata come «insolubile e ridicola»,

ciò che può e deve destare la curiosità di uno spirito razionale è sapere come qualcosa possa cominciare ad esistere *per noi*, soggetti senzienti e pensanti, cioè ad essere *conosciuta* dal nostro spirito a qualunque titolo, assoluto o relativo, come sostanza dotata di certe modificazioni o come causa produttiva di certi effetti, ed anzitutto come noi stessi esistiamo o appercepriamo la nostra esistenza individuale ai medesimi titoli.⁹⁴

Come Fichte fonda la specificità metodologica della *WL* sulla natura del suo oggetto (un'attività pura esaminata nel proprio autolimitarsi), così Maine de Biran riconduce le differenze di metodo e punto di vista tra la filosofia e le scienze empiriche ad una distinzione di ordine contenutistico. In via preliminare egli designa come «fatto», in chiara sintonia con l'operazione svolta da Reinhold mediante il concetto di *Vorstellung* ed il relativo *Satz des Bewußtseins*, ogni contenuto di coscienza, legato indifferentemente alla sensibilità interna o esterna e strutturato come inscindibile *relazione* tra soggettività percipiente ed oggettività percepita.⁹⁵ La fattualità così definita rappresenta la cornice generalissima al cui interno ogni scienza, compresa quella dei principi, dovrà muoversi, e pare richiamare, in virtù della priorità costitutiva assegnata alla relazione rispetto ai termini relati, l'esigenza fichtiana di una *Kopernikanische Wende* intesa come «completa inversione del modo di pensare» tale per cui la *Beziehung* o *Wechselwirkung* è innalzata a principio sulla cui base soltanto l'io e il Non-Io divengono reali e concepibili.⁹⁶ In particolare, la struttura

Condillac, nel *Traité*, presuma di aver costruito, al termine della “deduzione” congetturale in cui ha mostrato l'inutilità di un ricorso a principi extra-sensibili per spiegare funzioni elaborate della coscienza (tutte in effetti riconducibili alle affezioni sensoriali esterne, ed interpretabili come trasformazioni di queste), un soggetto personale completo e, soprattutto, *autocosciente*. La statua delle ultime pagine del *Traité* è piuttosto una personalità dimidiata, potenziale, un animale-uomo alla stregua del selvaggio dell'Aveyron assistito da Itard. Quanto di essenziale ancora le manca per acquistare una piena coscienza di sé e manipolare in modo autenticamente libero le proprie conoscenze e volizioni è da ricercare, secondo Condillac, nella socialità e nella comunione linguistica con altri individui.

⁹⁴ *RSPs*, p. 53 (cf. *ivi*, p. 2: la sensazione semplice è un *fatto* per il filosofo, non per la statua inizialmente del tutto *identica* all'affezione “odore di rosa”). Lo stesso in una lettera a Tracy in *Œuv.* XIII-2, p. 331: il punto di vista della riflessione «si attiene a ciò che l'individuo è o comincia ad essere *per se stesso* e non a ciò che potrebbe essere prima di conoscersi, per qualcuno che lo osservasse *da fuori*».

⁹⁵ La definizione è fornita ad es. in *EFPS*, pp. 2-4, dove si esplicita altresì l'essenziale riferimento di ogni fatto ad un soggetto autocosciente (*conscium sui* o *compos sui*).

⁹⁶ Che Biran sia chiaramente consapevole che lo scarto tra la propria filosofia e la tradizione precedente risiede proprio nell'elevazione della *relation* ad elemento primo o, in termini equivalenti, nella posizione di un principio

relazionale del fatto in Biran e l'invalidità di tale orizzonte discendono logicamente dall'immanenza del punto di vista appena indicato, ovvero dalla considerazione di ogni essere in quanto tale *per* un Io-coscienza in generale. In tale contesto il filosofo è chiamato ad astrarre per via riflessiva dalle determinazioni oggettivo-materiali, fenomeniche e legate al contenuto percettivo in ciascun fatto («il fenomeno o l'intuizione»), osservando nella sua purezza l'impalcatura categoriale o formale su cui poggia l'intero processo di oggettivazione. Quest'ultimo è connotato, in suggestiva affinità con Fichte, come donazione di forma o «trasferimento» di quelle medesime strutture – designate con il termine cartesiano *notions* –, originariamente insite nel *fait primitif* dell'appercezione dell'Io, sul contenuto intuitivo-sensibile, e conseguente attribuzione ad esso di quella *sostanzialità* permanente e *causalità* produttiva da cui è elevato, appunto, ad oggetto per sé stante.⁹⁷ Le insistenti critiche di Biran a tutte le forme di innatismo, nel cui novero è parimenti inserita la dottrina kantiana delle forme a priori (equiparata grossolanamente ad un innatismo disposizionale *à la* Leibniz), dimostrano peraltro che il trasferimento è un concetto metaforico, da non intendere come un'imposizione di concetti già formati ed insiti nell'intelletto prima di ogni reale esperienza su certi dati percettivi, ma come l'affermazione di una contemporanea e coestensiva genesi di tali concetti, in quanto leggi effettivamente operanti ed osservabili solo nel proprio attuarsi, rispetto al costituirsi di un'esperienza oggettiva in generale.

intrinsecamente relazionale, emerge da un fondamentale passaggio di *RSPs* (p. 122). Qui egli nota che l'«eterno paralogismo della metafisica» – consistente nel circolo vizioso tramite il quale, dopo aver provato l'esistenza di un mondo reale extra-soggettivo a partire dalle nozioni di causa e sostanza insite nell'appercezione originaria dell'Io, si deducono poi queste nozioni dalle medesime «realtà assolute» fondate per loro tramite – discende dall'errata concezione del primo principio come di un ente semplice, assoluto e statico, non suscettibile di un interno sviluppo dialettico e dunque inadeguato alla deduzione di termini relativi. Viceversa, «partendo dall'io o dalla coscienza come da una prima *relazione* [corsivo G.P.] si vede chiaramente come le nozioni di *assoluto*, *essere*, sostanza e forza ne derivano per analisi e riflessione astratta». Sui due procedimenti (*sintetico*, dalle *notions* assolute all'ordine relativo dei fatti della coscienza, ed *analitico* a partire da questi ultimi, fondati sull'appercezione) si torna ivi, pp. 80-81. Si osservi infine che il menzionato circolo della metafisica richiama nella struttura la dialettica tra idealismi e realismi nella *GWL* fichtiana: per concepire un mondo a sé *rappresentato* dall'Io si fa derivare la struttura ontologica di quello da nozioni o idee innate in questo; viceversa, per spiegare la presenza nell'Io di tali nozioni (configuranti, in termini fichtiani, una *Beschränktheit* dell'attività rappresentativa) ci si appella alla presunta struttura assoluta (*an sich*) di una realtà trascendente.

⁹⁷ Emblematico il seguente passo di *AI* (pp. 45-46), in cui è riassunto l'intero programma che analizzeremo nel prossimo capitolo: possiamo concepire le «idee [...] di *sostanza*, *potenza*, *forza* o *causa* di esistenza» solo «partendo da certi *faits primitifs* che manifestano immediatamente al *sens intime* la realtà e l'esistenza permanente dello stesso *io*, la sua sostanzialità, la sua forza costitutiva, la sua potenza o causalità nei modi ed atti che esso si attribuisce. Questi fatti realmente primitivi del *sens intime* sono dunque le radici e i veri tipi delle idee generali che ne sono ulteriormente dedotte in virtù di un principio che sembra inerire alla natura stessa dello spirito umano e spingerlo ad imitare o ripetere indefinitamente fuori di sé certe copie di cui porta il vero ed unico originale dentro se stesso». Subito dopo si torna sull'opposizione tra l'analisi dei *faits du sens intime* e la sintesi propria dei sistemi astratti.

Riepilogando, l'originaria sintesi di causa e sostanza nella «nozione di un soggetto sostanziale o causa permanente» è l'orizzonte che definisce l'oggettualità come tale, la «*forma* intellettuale del fatto, sotto la quale lo spirito sa e si rappresenta i fenomeni»;⁹⁸ finché tuttavia si considera ciascuna di queste un «concetto puro» e non la si riporta nuovamente alla «vera origine, cioè al *fait primitif* della coscienza o dell'esistenza dell'io», si rimane al livello problematico di «un essere logico, una categoria, un'astrazione senza realtà».⁹⁹ È qui emblematica la comparsa di espressioni kantiane, quasi in implicita polemica verso un'attitudine che appare soltanto nominale o logico-descrittiva, mentre una giustificazione *de iure* della realtà del sapere non può che innestarsi su una ricostruzione dinamico-genetica del *quid facti*.¹⁰⁰

Nella connotazione del *fait primitif* per opposizione alla fattualità empirica affiorano invece due aspetti che ricordano, dal punto di vista formale, il postulato fichtiano del *VnD* e l'intuizione intellettuale dell'egoità come soggetto-oggettività originaria: (1) da una parte l'*unità indivisibile*, pur affiancata alla distinzione che salvaguarda la natura dinamico-dialettica del principio, tra i poli soggettivo e oggettivo delle due relazioni fondamentali (causa-effetto e sostanza-accidente), qui parimenti unificate tra loro; tale unità sancisce l'impossibilità, per l'analisi e l'astrazione, di separare ulteriormente le componenti del *fait primitif*, definito appunto un «fatto» perché intrinsecamente relazionale. (2) Dall'altra parte, l'*immediatezza* dell'appercezione dell'io come causa libera e sostanza delle proprie determinazioni – immediatezza confermata dall'uso del termine «sentimento» e posta a garanzia dell'immunità del *fait primitif* da ogni riserva scettica.¹⁰¹ Occorre tuttavia rilevare un'essenziale

⁹⁸ Ivi, p. 12. Emerge qui un'ultima formulazione del problema principale della filosofia: posto che l'oggettivazione coincida con il *transporter* appena indicato, ossia con l'applicazione delle *notions* al contenuto sensibile delle rappresentazioni, si domanda quali siano le condizioni e le modalità di questa operazione. Cf. al proposito ivi, pp. 103-104.

⁹⁹ Ivi, p. 8.

¹⁰⁰ Un'analogia fusione tra *quid facti* genetico e *Deduktion* di diritto è tentata da Fichte in *WLnM* e ritenuta l'unica risposta possibile alle riserve avanzate da Maimon circa la reale idoneità di *KrV* a debellare la scempi humiana. Eloquentemente l'indicazione del progetto giustificativo-genetico in Biran, mirato a ricavare le *notions* dall'appercezione *Io sono* in quanto componenti necessarie di questa: le «relazioni comuni a tutti gli enti ed inseparabili dalle idee che formiamo delle cose e di noi stessi, quali *essere, sostanza, causa o forza, numero, spazio, tempo*» «hanno questo carattere metafisico di generalità e necessità solo perché sono inseparabili dall'esistenza stessa del soggetto pensante o dall'appercezione interna che egli ha di sé in tutte le operazioni e modi differenti. Le si trova quindi identificate alla fonte con i fatti primitivi del *sens intime*» (*EFPs*, p. 25).

¹⁰¹ In virtù dell'immediatezza e dell'unità originaria, alla fattualità interiore del *sens intime* spetta inoltre una peculiare «evidenza psicologica», distinta da quella matematica e da quella empirica, ed *incomunicabile* mediante segni linguistici di alcun tipo (questo è affermato in aperta polemica con l'auspicio condillaciano di un progresso della metafisica fondato sul perfezionamento del relativo linguaggio). Cf. *EFPs*, pp. 46-49.

divergenza, indicativa del divario tra la posizione biraniana e una teoria propriamente trascendentale: il *fait primitif*, insieme al sistema delle nozioni formali che abbiamo visto derivarne, è pur sempre oggetto di un'«esperienza», per quanto la differenziazione epistemica di quest'ultima dalla conoscenza empirica di oggetti impedisca di inquadrare *tout court* la filosofia biraniana nell'ambito dell'*Idéologie*; si tratta in altri termini di stabilire come l'io *trova* realmente se stesso in quanto *dato* a sé nell'appercezione, entro una prospettiva di ricerca non distante dall'introduzione alla *SL* fichtiana, ma certamente non assimilabile alla *WL* strettamente intesa.¹⁰²

Notiamo a conferma di ciò che le due analogie appena rilevate restano al livello formale: l'indivisibile sintesi dell'appercezione originaria è comunque intesa da Biran come essenza di un io reale e *personale* (ancorché non di una persona *determinata*) e l'autodeterminazione volontaria viene sempre osservata nella concretezza del proprio attuarsi in un'individualità in generale, come emerge dall'ulteriore identificazione del polo oggettivo del *fait primitif* con un *corps propre*.¹⁰³ Se pure il Fichte della *WLn* annovera la corporeità articolata tra le condizioni a priori di possibilità di un'autocoscienza effettuale, egli non la colloca tuttavia già sul piano dei principi, ma la ritrova in un passaggio intermedio della deduzione, allorché la libera attuosità del principio (*Thathandlung*) deve acquistare un'efficacia causale nel mondo empirico-fenomenico, ovvero lo *Streben* «interiormente sentito» deve assumere la forma dell'intuizione esterna.¹⁰⁴ Ciò fa

¹⁰² Riepilogando, se il particolare *status* della psicologia di Biran attesta un distacco non solo contenutistico, ma soprattutto metodologico dagli *Idéologues*, è comunque impossibile prescindere da una terminologia proveniente da quel contesto, in evidente opposizione al pensiero trascendentale. Così, pur distinguendosi la teoria biraniana, in quanto filosofia *prima*, dalle psicologie razionali ed empiriche, non si può dimenticare la premura con cui Fichte allontana dalla *WL* da qualunque sentore di psicologismo, né il suo deciso rifiuto di connotare l'oggetto della filosofia come «fatto» di un'esperienza comune definita. Occorre peraltro distinguere *Faktum* e *Thatsache*, come si legge in *GEWL* (p. 146): «Le azioni [*Handlungen*] con cui l'io pone qualcosa in sé sono qui *Fakta*, poiché vi si riflette [...]; non segue però che siano quelli che comunemente si chiamano *Fakta des Bewusstseins*, o che se ne acquisti effettivamente coscienza come di *Thatsachen* dell'esperienza (interna). Se c'è una coscienza, questo è una *Thatsache*, e dev'essere dedotta [*abgeleitet*] come tutte le altre [...]». I *faits primitifs* di Biran, insomma, sono dati in un'esperienza *sui generis*, che è immediata appercezione del Sé come agente; i teoremi della *WL*, viceversa, non sono suscettibili di datità alcuna. Il prossimo capitolo mostrerà in tal senso che i risultati della *psychologie* biraniana risultano *compatibili* con la fondazione trascendentale dell'io e del sapere d'esperienza in Fichte, non però equiparabili alla *WL* stessa.

¹⁰³ Che l'appercezione del corpo proprio sia parte essenziale dell'autocoscienza emerge ad es. ivi, pp. 110 e 112: l'io «si considera nell'esperienza interiore come la *causa* immediata del movimento e di tutti i modi attivi accompagnati da un *effort* dispiegato sul corpo proprio [...]. La coscienza dell'io è dunque indivisibile dalla percezione *immediata* del *corpo* proprio, ciò che i cartesiani hanno espresso dicendo che l'anima ha l'idea innata della sua unione con il corpo». Ancora, «[l'anima] non inizia ad appercepirsi o conoscersi come *io* che nella sua relazione col *corpo*, termine su cui si applica immediatamente la sua forza motrice passando dal virtuale all'effettivo, dal possibile all'esistenza». Cf. P. MONTEBELLO, cit., Cap. IV, §§1-2: la conoscenza del *corps propre* non è rappresentativo-oggettiva.

¹⁰⁴ Cf. *WLn*_K, cit., §11.

comprendere che l'analisi biraniana dovrà porsi in correlazione con una certa classe di teoremi subordinati della *WLn* e non essere equiparata ai principi dell'intera *Ableitung*. Nel rimandare al prossimo capitolo una definizione del ruolo del corpo quale indicatore privilegiato della differenza tra i piani argomentativi dei due sistemi, ci limitiamo per ora all'indicazione appena fornita, onde rendere meglio intelligibili i seguenti passi che citiamo a titolo riassuntivo:

i fatti primitivi del *sens intime*, o meglio il fatto primitivo *unico sui generis* che riunisce in sé il carattere del *genere* e dell'individuo, consiste in un rapporto fondamentale, semplice, irrisolvibile in termini fenomenici, in cui la causa e l'effetto, il soggetto ed il modo attivo si trovano uniti nel medesimo sentimento o la medesima percezione di un effort (*nisus*), di cui i muscoli sottomessi alla volontà sono gli organi propri. È da questa originale impressione di un *effort* che derivano tutte le idee di forze o cause.¹⁰⁵

Infine, l'appartenenza di Maine de Biran alla tradizione cartesiana spiega perché la questione dell'interazione tra Io e Non-Io è da lui primariamente trattata in relazione al classico problema del rapporto tra anima e corpo, ed il carattere genetico-funzionale della riflessione filosofica (concernente la fattualità *sui generis* dischiusa dall'«esperienza interiore»), ben separato dal razionalismo che presume di sondare i fondamenti *trascendenti* del fenomeno, è da lui presentato come conseguenza metodologica della consapevolezza – in cui si ravvisa l'origine di tutta la nuova *science de l'homme* – circa l'impossibilità di risolvere quel problema nei termini di un commercio tra due *res* eterogenee. Di fronte al fallimento di tutte le soluzioni speculative tradizionalmente proposte, non resta che assumere come principio, entro il nuovo punto di vista, quel fatto inspiegabile, in virtù dell'immediata evidenza che lo accompagna:

l'*effort* è un sentimento immediato che comprende indivisibilmente l'inerzia del corpo o la sensazione muscolare; sta lì ciò che si deve chiamare, con Descartes, *l'unione dell'anima e del corpo*. Questo fatto, per come noi lo consideriamo (e senza alcun ricorso alle nozioni assolute di *sostanze* separate), è tutto interiore, e l'impossibilità di conoscere oggettivamente o spiegare il modo o il *come* di questa unione dipende dalla circostanza che un fatto primitivo puramente interiore non si può convertire in fatto esteriore, né trasformare da soggetto di

¹⁰⁵ Ivi, pp. 13-14.

un'appercezione interna in oggetto di rappresentazione esteriore, senza snaturare interamente ciò di cui si parla [...].¹⁰⁶

2.2.2. Distinzione tra fattualità interiore ed esteriore o empirica. Conseguenze della confusione tra le prospettive corrispondenti

Se la filosofia tematizza isolatamente le forme della fattualità in generale, le particolari scienze di oggetti si distinguono in virtù della differente materia fenomenico-intuitiva dei fatti corrispondenti. In primo luogo la *fisica* o scienza della natura, senza porre a tema le nozioni originarie, si serve di esse come di presupposti o titoli generali al fine di istituire precise relazioni tra fenomeni esterni, descriverli e catalogarli in base alle «somiglianze o analogie sensibili» e ad un «ordine delle successioni o legami di tempo che l'esperienza ripetuta converte in leggi». La rete di rapporti che configurano un ordine oggettivo di fatti a partire da intuizioni sensibili, cioè un rimando di queste ultime ad un soggetto percipiente e ad un oggetto-causa permanente *in sé* che l'Io, in virtù del trasferimento dal *fait primitif*, pone alla base dell'affezione, si presenta alla percezione abituale in modo istantaneo ed indistinto; poiché, in vista di una chiara cognizione di fatti esterni, non è necessario suddividere e ricostruire geneticamente tali rapporti, l'«osservatore della natura esteriore» non dovrà occuparsi di una «analisi o scomposizione di un fatto nei suoi elementi ultimi, ma dell'analisi di *descrizione* di un oggetto nelle sue parti», e parlerà di sostanze, cause e forze come di semplici criteri per ordinare *nel tempo*, in base a rapporti di simultaneità e successione, i fenomeni osservati.

Secondariamente Biran individua nella *fisiologia* la scienza dei «*fenomeni della vita e dell'organismo*», relativi alla sfera passivo-sensibile e corporea (*vie animale*), dunque anteriori all'appercezione, all'*effort* libero e volontario ed al configurarsi di un mondo di coscienza a partire dalle *notions* di causa e sostanza. Pur occupandosi, a differenza del fisico, di fatti a qualche titolo «interiori», il fisiologo adotta comunque

¹⁰⁶ Ivi, pp. 161-162. Il brano prosegue con un'osservazione dello stesso Descartes (lettera ad Arnault, 29.7.1648) a proposito del movimento corporeo azionato dall'*esprit*: «*non v'è ragionamento o comparazione ricavata da un'altra cosa che possa insegnarcelo*, e tuttavia non potremmo dubitarne perché è un fatto di evidenza immediata che un'intima esperienza ci rivela ad ogni istante. Bisogna notare che questa è una delle cose che ci sono note per se stesse, e che noi rendiamo oscure (aggiungo: *snaturiamo* [M.d.B.]) ogni volta che vogliamo spiegarle tramite altre».

il medesimo punto di vista empirico-esterno, dovendo fare astrazione dagli elementi formali che, in questo ordine di fenomeni, si legano ad una soggettività pienamente formata.

Dalla commistione tra osservazione esterna e riflessione, scienza naturale e filosofia, fisica e metafisica, scaturiscono gli ibridi metodologici di cui la presente analisi rivela la fallacia. 1) Da un lato, l'ambizione di trascendere il livello puramente descrittivo nella ricerca sui fenomeni per svolgere uno studio esplicativo-genetico, addentrandosi nella sfera «delle sostanze, delle forze semplici, invisibili, impalpabili, su cui l'immaginazione perde la presa, ed accessibili solo all'intelletto che si appoggia sull'appercezione immediata interna», dà luogo ad una fisica congetturale e qualitativa, fondata su *ipotesi* non suscettibili di applicazioni né di verifiche tramite riscontri empirici. Nell'ambito di questa pseudoscienza rientra la proposta, elaborata nel *De mundo* cartesiano, di costruire un nuovo e fittizio universo negli «spazi immaginari» del pensiero, respinta con decisione da Biran alla luce del divieto posto da Newton sulla finzione delle ipotesi: il fisico è chiamato a liberare il campo da cause trascendenti e *qualitates occultae* limitandosi a formalizzare in termini matematici i dati di osservazioni selettive, focalizzate sulle determinazioni *quantificabili* dei fenomeni.¹⁰⁷ 2) D'altra parte, l'invito di Newton a preservare la fisica dalla metafisica conserva il suo valore anche in senso inverso:¹⁰⁸ dall'esclusiva adozione del punto di vista empirico-oggettivo nell'indagine della natura umana scaturisce un sensismo che Biran stigmatizza con termini ed argomenti molto simili alle critiche rivolte da Fichte al dogmatismo materialista.¹⁰⁹ In primo luogo, la

¹⁰⁷ Cf. *ivi*, pp. 169-185. La fisica esamina il *combien* nelle successioni di fenomeni e lascia da parte il *comment* dell'azione o il «modo di produzione dell'effetto per opera della causa»; come evidenzieremo in seguito, la ricerca delle cause in fisica «non differisce dalla classificazione dei fenomeni e dal calcolo delle leggi sperimentali della loro successione», consistendo in un procedimento che, tramite induzioni o generalizzazioni successive, conduce alla formazione di classi di fenomeni sulla base dei più generali rapporti di analogia che li legano.

¹⁰⁸ Cit. ad es. in *EFPs*, p. 92 e nota 60 (p. 541).

¹⁰⁹ In altri luoghi il nostro filosofo, con maggiore completezza, individua nell'acritica adozione dell'osservazione esterna come criterio per lo studio della soggettività e della genesi del mondo di coscienza non soltanto l'origine del materialismo, ma ugualmente il presupposto di un idealismo psicologico o egoismo speculativo descritto negli stessi termini dell'«idealismo qualitativo» in Fichte. Proprio come per quest'ultimo, sia il materialismo che l'idealismo, ancorati al dogmatismo della coscienza naturale, misconoscono la priorità della *Beziehung* sui termini *Io*-coscienza (soggetto) e *Non-Io*-mondo (oggetto) ossia, in termini biraniani, pretendono di superare l'originaria dualità del *fait primitif* (l'appercezione *Io sono*) dissolvendo uno dei due termini nell'altro. Cf. *AI*, p. 148: «desta forse stupore che, prendendo questo *sensu* esterno predominante come modello o tipo originario della conoscenza e generalizzando immediatamente i risultati della sua funzione rappresentativa, si sia stati condotti ora ad una specie di materialismo che considera il sentimento e il pensiero come dipendenti in modo necessario ed assoluto dagli oggetti, ora a un idealismo che annienta questi oggetti stessi per sostituire loro immagini, lievi

disposizione contemplativo-ricettiva della coscienza naturale nell'osservazione esterna (già emblematicamente connotata da Fichte come «oblio di sé» [*Selbstvergessenheit*]) è ritenuta incompatibile con l'apprensione immediata della libera attività volontaria in cui l'egoità stessa consiste:

in questi procedimenti, per così dire *escursivi*, dello spirito umano, che è per sé l'ultimo e il meno importante tra gli oggetti da conoscere, l'essere senziente e pensante, assorbito dalle impressioni affettive o immagini viventi dell'esterno, sembra perdere di vista se stesso come agente e volente [...].¹¹⁰

In secondo luogo l'operatività dell'Io, privata di autonomia di fronte all'essere delle cose, viene dissolta nella passività di un oggetto, ridotta all'eteronomia di un «sistema di ruote» (si ricorderà l'espressione fichtiana) ovvero ad una meccanica risultanza delle leggi che governano i processi della natura materiale. È quindi inevitabile in dottrine di tal genere, come nel dogmatismo fichtiano, una caduta nel più sconsolante fatalismo:

l'uomo non si considera dapprima che come oggetto di questa natura fenomenica, di cui fa parte nel punto di vista esteriore in cui si è collocato; non è ancora per lui stesso, in effetti, che una combinazione organica che vive, sente e muove, o si muove in virtù di certe impressioni comunicate da diversi agenti fisici ai quali attribuisce il *potere* efficace di mantenere la sua vita, esercitare la sua sensibilità, azionare la sua immaginazione, il suo pensiero e la sua stessa volontà. Così egli si vede trascinato in questo circolo *fatale* in cui scorrono tutti gli esseri passivi, animati e inanimati, sia che sentano o conoscano il movimento necessario a cui obbediscono, sia che lo seguano in modo affatto cieco [...].

Ancora, in quanto ente «organico, vivente e senziente» l'uomo è inserito nell'ordine del mero essere in sé; il vedersi riflessivo dell'intelligenza non è concepibile, dal momento che «la sensibilità ignora se stessa».¹¹¹ Occorre sottolineare che una vitalità

fantasmi, creazioni spontanee della nostra intuizione, che non hanno bisogno di supporto esteriore per sussistere, per *essere* in quanto idee?».

¹¹⁰ *RSPs*, p. 23. La prossima citazione si trova *ibid.*, mentre per quanto segue si vedano le pp. sgg.

¹¹¹ In un passo dell'introduzione ad *EFPs* (p. 36) Biran, rilevando l'impossibilità per le teorie sensiste della coscienza di ammettere alcun tipo di autoriflessione, recupera le diffuse metafore dell'occhio e specchio che troveremo stigmatizzate da Fichte in termini affatto analoghi. È qui esaminata in particolare la posizione di Gassendi, il quale «afferma: “considerando che l'occhio non vede se stesso e l'intelletto non si concepisce, ho pensato che nulla agisca su se stesso”. Egli trova in un'immagine riflessa da uno specchio l'esempio unico della conoscenza che l'occhio può acquisire di se stesso [...]. Se non ci sono in noi che sensazioni o immagini da esse derivate, lo spirito umano si troverà costituito in un rapporto di dipendenza esclusiva e necessaria dagli oggetti esterni. Non potrà avere che rappresentazioni di questi oggetti di cui sarà come lo specchio che li riceve e riflette le immagini fuori di sé, e in questo caso non c'è alcun mezzo di conoscenza interiore o ritorno su se stesso».

animale precosciente («*vivit et est vitae nescius ipse suae*»), caratterizzata da impulsi affettivo-sensibili e rigidamente governata da istinti, è riconosciuta da Biran, fin dai *Mémoires* sull'abitudine, come componente essenziale della natura umana (si pensi alle lunghe disamine di fenomeni legati al sonno, all'idiotismo, alla prima infanzia), e che dunque il sensismo non deve essere respinto *in toto*, ma integrato con una teoria adeguata alle proprietà specifiche della *vie humaine*. Non riducibile a trasformazione di impressioni sensibili, per via dell'assoluta attività spontanea direttamente attestata dal *sens intime* e necessariamente presupposta come unico principio idoneo a spiegare l'autocoscienza personale e le regole dell'oggettivazione da questa derivate [*notions*] (come per Fichte, la libertà in quanto agire autodeterminantesi dev'essere postulata come alcunché di primo ed originario, giacché farla sorgere da principi ulteriori significa distruggerne il carattere assoluto), la «vita di percezione» contiene uno scarto in rapporto al sentire passivo, un salto mortale dal «mondo fisico [...] della *necessità*» in quello «morale e intellettuale della volontà, dove l'uomo si determina e dirige da sé verso un fine da lui previsto, con mezzi di cui ha coscienza e libera *disposizione*». Tale scarto risiede nel menzionato *fait primitif*, nell'appercezione di sé come principio d'azione, causa efficace operante in base a concetti liberamente progettati. Autocoscienza, volontà, intelligenza e pensiero delineano con precisione la sfera eternamente preclusa al sensismo dogmatico, in virtù della quale l'uomo

si pone al di fuori e al di sopra di questa natura che gli è data come oggetto delle sue intuizioni; la domina attraverso il pensiero e la volontà, mentre pure ne fa parte attraverso la *organisation* materiale e la sensibilità fisica. Non vive soltanto la vita comune a tutti gli esseri senzienti, ma ha in più una vita di relazione o di coscienza, di cui è in una volta soggetto e testimone; non solo egli *sente*, ha sensazioni, ma sa di sentire [...]; non solo ha rapporti con vari agenti od oggetti naturali, ma appercepisce questi rapporti [...]; ancora, li modifica, estende, complica o moltiplica senza sosta, o se ne crea ad ogni istante di nuovi con l'esercizio di una potenza, una forza agente che lo affranca dai legami del *fato* e lo rende individuo, persona morale, intelligente e libera.¹¹²

Sono d'altronde proprio le azioni moralmente buone, tramite le quali l'uomo si conduce spesso in direzione opposta a ciò verso cui lo spinge l'istinto naturale, ad

Pertinenti commenti su questo tema si trovano in P. MONTEBELLO, cit., Cap. III, §§2-4: la riflessione in cui consiste l'appercezione dell'io non è di tipo *ottico*; l'io non si «sdoppia» in un'immagine esteriore, ma re-agisce sul proprio agire.

¹¹² *RSPs*, p. 25.

offrire una prova empirica dell'esistenza e dell'efficacia in noi di tale dimensione ultrasensibile, la cui considerazione è preclusa ai sistemi sopra indicati.¹¹³

Ribadiamo infine, come già accennato in precedenza, che Biran separa con decisione l'atto con cui apprendiamo le *notions* quali essere, causa, forza, unità e sostanza – contrassegni universali e necessari della realtà-per-noi, regole del processo di oggettivazione o elementi formali interni alla fattualità come tale – dalla *connaissance* relativa ai fatti empirico-reali, completi di forma e contenuto intuitivo. Se la conoscenza concerne relazioni soggetto-oggettive, l'atto in questione, indicato con un termine carico di suggestioni in rapporto alla dottrina jacobiana della fede (*croissance*), si dirige verso un ordine *assoluto* di determinazioni che, in quanto condizioni di possibilità della *vie de relation* o di coscienza, non si presentano all'interno di questa a titolo di oggetti. Si tratta di un'operazione immediata, sentimentale-intuitiva, che sola rende possibile all'io riconoscere un'«assoluta realtà delle cose o degli esseri» fuori di lui e svolge quindi un ruolo centrale nell'ambito della ricostruzione filosofica dei fondamenti dell'empirico.¹¹⁴ Spetterà al filosofo il compito di mostrare come dal *fait primitif* del vedere-sé dell'io, afferente in qualità di *fatto* alla coscienza e conoscenza (ovvero duale-relazionale), possano originarsi le nozioni e la credenza in un essere *in sé* materiale e spirituale, corrispondente ai due termini del fatto o relazione – l'attività motrice volontaria e la resistenza del *corps propre*.¹¹⁵

Tutto ciò è funzionale al proseguimento dell'argomentazione: da un lato la *croissance* contribuisce a connotare il particolare statuto delle *notions* nell'ambito delle nostre

¹¹³ In *RPhM*, p. 98, Biran adduce l'esempio di Muzio Scevola, il cui sacrificio non può spiegarsi in base ad una meccanica degli istinti ma soltanto ammettendo una «potenza superiore che, senza poter distruggere [gli istinti] o modificarli in se stessi, cambia ed arresta ogni segno della loro manifestazione» (infatti, prosegue il nostro filosofo, «annientate questa forza di un volere sublime, e il braccio si ritirerà per il solo istinto sensibile alla prima impressione di dolore... Tagliate i nervi del braccio e questa resterà immobile, ma si avrà qui l'immobilità della morte, là quella della vita – la vita morale, ben superiore a quella che trascina il movimento animale del ritirarsi»). Questo esempio ricorda immediatamente gli analoghi casi riportati da Kant e Fichte per dimostrare il carattere soprasensibile dell'uomo in quanto agente morale, ovvero l'autonomia della ragion pratica rispetto alle leggi della natura fenomenica. Cf. ad es. *KpV* A 53-55, dove Kant parla ipoteticamente di un uomo che, a costo della propria vita, rifiuta di rendere falsa testimonianza a danno di altri.

¹¹⁴ Ivi, pp. 71-80, e pp. sgg. per l'analisi dei sistemi razionalisti (cartesiano e leibniziano) che confondono i due ordini del credere e del conoscere. Occorre poi notare che è lo stesso Biran a suggerire l'analogia tra la funzione della *croissance* nel proprio sistema e quella dell'*intuizione intellettuale* nella coeva *Transzendentalphilosophie*, pur ignorando l'autentico senso di tale operazione nella *WL* (e rifiutando l'espressione come «titolo illusorio»: p. 81). Le ragioni dell'analogia sono piuttosto da ravvisare nei discutibili contributi sull'intuizione intellettuale presentati da F. ANCILLON nel secondo volume dei *Mélanges de littérature et de philosophie*; per riferimenti puntuali v. *RSPs*, p. 403 nota 38.

¹¹⁵ Ivi, pp. 113-116, e pp. sgg. *passim*. Il problema filosofico del passaggio dal fatto primo di *conoscenza* alla credenza nell'assoluto è inoltre espressamente posto a p. 86.

conoscenze, distinguendole in particolare, per i loro «caratteri di preminenza, universalità e necessità», dai concetti astratti di genere e specie; dall'altro Biran ravvisa proprio nel mancato riconoscimento della distinzione specifica tra *croyance* e *connaissance* l'errore comune ai sistemi precedenti, orientati a far derivare ora le nozioni dall'esperienza, ora quest'ultima dalle nozioni in quanto idee originariamente insite «nell'assoluto dell'*anima* sostanza o forza».

2.3. Astrazione, riflessione e causalità. Ancora sulla separazione tra filosofia e scienze

L'ambito privilegiato in cui il nostro filosofo esplicita l'eterogeneità tra la *psychologie* e le scienze particolari da essa fondate è quello degli strumenti dell'analisi. In tutti i testi di carattere metodologico la distinzione viene motivata in riferimento a due aspetti centrali: l'impossibilità di ridurre le «nozioni», argomenti della *croyance* e strutture che definiscono l'oggettualità esterna nel proprio manifestarsi al soggetto come determinata ed esistente in sé, a risultati di un'astrazione operata dal pensiero discorsivo, ed il diverso impiego del concetto di causalità nella dottrina dei *faits du sens intime* e nella fisica newtoniana.

Riguardo al primo punto notiamo in via preliminare che mentre generi e specie sono enumerabili come contrassegni entro l'intensione di un concetto determinato, le «nozioni» guadagnate dal filosofo per mezzo di «astrazioni *riflessive*» non rientrano negli oggetti fenomenici in qualità di componenti di un aggregato di note o attributi, ma come «elementi formali che servono da legame alle parti del composto ed imprimono a quest'ultimo la forma sotto la quale esso esiste nello spirito come immagine sensibile, oggetto di nuove elaborazioni».¹¹⁶ In secondo luogo, il progredire dell'astrazione ha nei due casi conseguenze opposte: mentre i concetti discorsivi, crescendo in estensione, perdono proporzionalmente in determinatezza, individualità e aderenza alla corrispondente realtà empirica, le nozioni fondamentali sono definite con tanto maggior precisione quanto più chiaramente sono separate dagli elementi sensibili, intuitivi o fenomenici in cui risiede la componente materiale

¹¹⁶ *AI*, pp. 22-23, anche per quanto segue fino alla fine del capoverso. Numerosi sono comunque i *loci paralleli* reperibili in altri lavori.

dei fatti d'esperienza o rappresentazioni esterne. Infine, l'univocità e la stabilità delle nozioni, necessarie e dotate di validità universale poiché derivate dal *fait primitif* indipendentemente dalla contingenza di un dato contenuto percettivo, si oppongono alla variabilità e vaghezza dei concetti empirici, ricavati per astrazione da un'«immaginazione mobile».

Riguardo alla distinzione tra la psicologia biraniana e le scienze fisiche in merito all'uso del concetto di causa, occorre riprendere quanto indicato nel paragrafo precedente. Una fisica immune da finzioni speculative si serve di concetti che presuppongono un'azione efficace («forza», «causa produttiva» o «efficiente», etc.) solo in funzione di titoli generali per collegare fenomeni tra i quali si rilevano aspetti di omogeneità, senza interrogarsi sulla loro origine o sul loro significato profondo, estraneo in verità al dominio dell'immaginazione e della sensibilità esterna. La causalità in questo contesto non è che la *generalizzazione* o spiegazione fattuale di un insieme di eventi (meri *effetti* in quanto tali) per mezzo di formule generali, quindi uno strumento di *classificazione* idoneo al conseguimento di un sapere descrittivo e alla pianificazione di un futuro intervento all'interno dell'ordine naturale.¹¹⁷ Il filosofo coglie invece immediatamente l'essenza o il prototipo dell'attività causale nel *sentimento* con cui l'io apprende se stesso come causa di certe operazioni in occasione di ogni autodeterminazione volitiva, e pone contestualmente la relazione-opposizione – in cui si iscrive l'intero sapere teoretico – tra sé (soggetto autocosciente) ed il Non-Io come mondo esterno. È questa, come vedremo ancora nel capitolo seguente, la versione biraniana del generale motivo del primato *costitutivo* della dimensione pratica della ragione rispetto alla teoresi.¹¹⁸

La volontà libera è la prima causa agente, l'unica conosciuta direttamente in quanto condizione interna dell'appercezione *Io sono* (a proposito della quale Biran riconfigura il *je pense* cartesiano, già interpretato dagli *Idéologues* come *je sens*, proprio nei termini di un *je veux* o *j'agis*), e solo in virtù di essa l'io può concepire, trasferendola fuori di sé in un momento logicamente successivo, una strutturazione del mondo fenomenico per cause ed effetti. Se dunque la causalità, l'attività ostacolata (*effort*), la volontà e l'autocoscienza costituiscono altrettanti aspetti

¹¹⁷ Rimandiamo ancora ad *AI*, sebbene Biran si diffonda sul tema anche negli altri scritti maggiori.

¹¹⁸ Cf. *ivi*, pp. 25-27, e poco oltre: «l'appercezione immediata del soggetto pensante (*io*) non [differisce] in nulla dal sentimento intimo della causa o forza produttiva di certi movimenti del corpo come di certe operazioni della mente».

dell'unico *fait primitif*, è comunque la piena identità stabilita da Biran tra causalità ed appercezione, ovvero la lettura del principio del sistema deduttivo dei *faits du sens intime* nei termini di un'azione causale dispiegantesi, a giustificare la priorità assegnata al concetto di causa quale «padre della metafisica», in opposizione al ruolo di mero strumento classificatorio che esso svolge nell'ambito di un'osservazione scientifica della natura.

2.4. La dialettica dei sistemi in Maine de Biran

A conclusione del capitolo delineiamo schematicamente la ricostruzione biraniana delle precedenti teorie della coscienza, i cui motivi di incompletezza sono individuati tramite comparazione con la metodologia della *science de l'homme* delineata in positivo nelle sezioni precedenti, analogamente all'operazione svolta da Fichte nella dialettica dei sistemi in *GWL*. Pur risultando parallela a quel testo in termini funzionali, tale ricostruzione ne diverge sul piano dei contenuti, anzitutto perché è concepita come una presa di posizione di fronte a sistemi storicamente dati e non come rassegna logico-astratta, comprensiva di tutte le posizioni che *possono* sostenersi a qualche titolo di legittimità. Si nota peraltro una generale corrispondenza tra il proposito biraniano di imboccare una terza via tra razionalismo ed empirismo, e l'intento di Kant e Fichte di separare la filosofia trascendentale, sul piano epistemologico, tanto da una psicologia empirica [*Erfahrungsseelenkunde*] legata all'osservazione fattuale degli stati psichici dell'individuo, quanto dalle dottrine razionali pure dell'anima come sostanza pensante, elaborate nell'ambito della scolastica wolffiana. Questa corrispondenza è poi rafforzata dalla tendenza di Fichte, opportunamente messa in luce da alcuni interpreti, ad attingere dalla psicologia e dall'antropologia degli *Aufklärer* termini e concetti da riutilizzare, trasfigurati, sul piano trascendentale, nell'ambito della deduzione delle condizioni dell'autocoscienza.¹¹⁹

¹¹⁹ Simili elementi emergono in particolare nelle *VLM*, già a partire dalla definizione platneriana di *antropologia* come studio dei rapporti tra mente e corpo. Il problema del recupero in sede trascendentale motivi psico-antropologici da parte di Fichte – un problema tanto più complesso in quanto riferito ad un'epoca in cui le citate discipline iniziano a rivendicare una propria autonomia scientifica – è stato affrontato a più riprese, unitamente al rapporto tra quelle scienze ed il trascendentalismo di Kant, Reinhold ed altri autori postkantiani, da F.

Il primo autore con cui il nostro filosofo si confronta in modo esteso ed articolato è Descartes, la cui separazione tra *res cogitans* ed *extensa* è posta alla base dei successivi sistemi razionalisti ed empiristi.¹²⁰ A lui spetta il merito di aver trasformato la metafisica, in quanto auspicata analisi dei fondamenti del sapere, nella moderna teoria dei *faits primitifs*, grazie alla scoperta di una nuova specie di «evidenza immediata» connessa col «punto di vista della più intima riflessione». A tale proposito egli è indicato da Biran come

il creatore o il padre di una scienza che, a qualunque titolo, deve fondarsi sull'osservazione interiore, insegnando allo spirito umano a replicarsi su se stesso, a non cercare che in sé i veri principi della scienza. [Descartes ha infatti mostrato] con precetti ed esempi che la conoscenza propria dell'io, il fatto di coscienza, è distinta e separata dalla rappresentazione di qualsiasi oggetto; che tutto ciò che è concepito dall'immaginazione o con l'aiuto dei sensi esterni è estraneo a questa conoscenza immediata e di per sé evidente. Infine [egli ha provato] [...] la distinzione essenziale che sussiste tra i fenomeni esterni ed interni, o tra le facoltà specificamente appropriate agli uni e agli altri. Da quest'ultimo punto di vista [...] la filosofia di Descartes dev'essere considerata la vera *doctrine-mère*, poiché tende ad offrire alla scienza dei principi l'unica base che possa avere, nel fatto primitivo del *sens intime*.¹²¹

Il principio che inaugura la *pars adstruens* delle *Meditationes*, formulato in seguito all'*epoché* relativa alle ipotesi del genio maligno e del Dio ingannatore (ipotesi respinte da Biran come artificiose e fallaci), è oggetto di lunghe e ripetute analisi da parte del nostro filosofo. Pur sostenendo, in virtù delle acute osservazioni di J.B. Merian, la correttezza della replica di Descartes alle obiezioni che riducono il *cogito* ad un sillogismo con premessa maggiore sottintesa, egli pone un'ulteriore l'alternativa tra la lettura di tale principio come una sterile proposizione analitico-tautologica e l'individuazione, nel passaggio dal *cogito* al *sum res cogitans*, di un'illecita *metábasis eis állo génos*. Questa surrezione rivela a suo giudizio un

FABBIANELLI, che ha parlato di «psicologia trascendentale» in riferimento al filosofo viennese e di «antropologia trascendentale» a proposito di Fichte (v. *Impusi e libertà. "Psicologia" e "Trascendentale" nella filosofia pratica di J.G. Fichte*, Pantograf, Genova 1998; *Antropologia trascendentale e visione morale del mondo. Il primo Fichte e il suo contesto*, Guerini e Associati, Milano 2000; *'Antropologia', 'psicologia' e 'trascendentale' nel pensiero di K.L. Reinhold e J.G. Fichte*, in *Etica e Politica*, XII, 2010, 2, pp. 47-60). Senza entrare nel merito di tali denominazioni osserviamo che la tendenza – diffusa nel contesto del dibattito postkantiano – a proporre «metamorfosi del trascendentale» in direzioni più o meno marcatamente psicologistiche rappresenta un possibile *trait d'union* con la coeva filosofia francese, e che l'idea di una psicologia o antropologia comprendente al proprio interno una dimensione genetica e pre-empirica si adatta particolarmente al sistema di Maine de Biran.

¹²⁰ Per un ragguaglio più dettagliato rispetto alle note generali a cui, per esigenze di brevità, dovremo qui limitarci, si rimanda ai *Commentaires et Marginalia* relativi a Descartes, contenuti in *Œuv.* XI-2. Segnaliamo in particolare le *Notes sur les Méditations*, ivi, pp. 77-105.

¹²¹ *EFPs*, p. 81.

mancato riconoscimento della distinzione fondamentale tra i due ordini del conoscere e del credere: mentre il *cogito*, più correttamente sostituito da un *volo* o *ago* in quanto espressione dell'appercezione pura dell'Io, corrisponde alla relazione originaria contenuta nel *fait primitif* ed è quindi la prima *connaissance*, il concetto di una cosa o *sostanza* pensante include una pretesa di assolutezza che la pone sul piano della *croyance*. Esso fa infatti riferimento ad un'esistenza in sé che trascende la dimensione del vedere-se-stesso dell'Io, ovvero allude ad un'*anima* che sussiste indipendentemente dal proprio appercepirsi come pensante. Per converso, nella *psychologie* biraniana si fa uso del termine *anima* non come sinonimo di Io ma in opposizione a questo, per designare il complesso delle funzioni afferenti alla *vie animale* o *de sensation*, legate alla corporeità e precedenti l'autoriflessione fondata sull'agire libero e volontario. Lungi allora dal rappresentare una sostanza assoluta della quale si presume di conoscere alcuna proprietà con l'evidenza del *sens intime*, l'anima è qui ammessa, dal giusto punto di vista dell'Io che osserva se stesso, come idea euristica di un principio vitale, titolo generale sotto cui certi fenomeni vengono sussunti.

Nella distinzione tra semplice *perception* ed *aperception* riflessiva, esposta da Leibniz nella *Monadologie*, Biran vede prefigurata la propria separazione tra le due «vite» o sistemi del sentire e della coscienza; in numerosi luoghi poi, come diremo nel prossimo capitolo, egli sottolinea l'affinità tra la *dynamique des esprits* leibniziana e la propria *science de l'homme* sulla base della comune interpretazione del pensiero in termini di attività, forza e *conatus*. Non mancano peraltro motivi di radicale divergenza, tra i quali evidenziamo i principali. Anzitutto Leibniz, di fronte al problema dell'interazione tra mente e corpo (un problema la cui semplice posizione trascende, per Biran, la teoria dei fatti originari), adotta una soluzione che, al pari dell'occasionalismo di Malebranche, supera l'inconsistenza dell'ipotesi materialista di un *influxus physicus* ma finisce per negare il problema stesso, aprendo uno divario incolmabile tra la spazialità corporea del rappresentato (il mondo fenomenico) e la pura spiritualità ed attività del rappresentante (le monadi). Ciò che è più grave, l'«armonia prestabilita» rimuove ogni reale efficacia causale del pensiero sul corporeo e misconosce in tal modo, insieme al *fait primitif*, l'essenza della soggettività autocosciente. In secondo luogo, l'innatismo disposizionale teorizzato

nel primo libro dei *Nouveaux Essais* riduce le *notions* fondamentali – dotate di realtà solo in quanto funzionanti ed operative all'interno dell'appercezione *Io sono* – a idee o forme potenziali «inerenti all'anima umana o preesistenti in essa», non suscettibili di una deduzione genetica a partire da un principio originario e convertite ad effettualità solo in occasione della sensazione esterna.¹²² Quest'ultima critica è rilevante poiché si applica ugualmente, secondo Biran, alla dottrina kantiana delle forme a priori e alle sue trasformazioni per opera di Fichte e Schelling, inquadrata a loro volta nella rubrica dei «sistemi metafisici astratti» ed intese come sviluppi della scolastica leibniziana. Rifiutando come trascendente ogni ricerca sull'«origine reale» della conoscenza e negando un'analisi delle *notions* separata dal contenuto rappresentativo a cui danno forma (fenomeno), Kant si è limitato a costruire una logica del rappresentare e ha ridotto le forme o categorie a «puri elementi astratti, del tutto privi dei caratteri che convengono ai principi della conoscenza umana», nell'ambito di un soggettivismo identico a quello enunciato da Condillac nell'*incipit* del *Traité des sensations*. Come il fraintendimento biraniano di Kant, dovuto ad una conoscenza inadeguata e soltanto indiretta delle opere del periodo critico, non differisce nella sostanza da quello che aveva condotto i primi commentatori tedeschi della *KrV* ad assimilare la teoria trascendentale a un idealismo psicologico, sulla base dell'erronea lettura del binomio *Erscheinung/Ding an sich* nei termini delle tradizionali psicologie razionaliste ed empiriste,¹²³ così l'interpretazione di Fichte da lui proposta nei pochi brani dedicati ricalca il grossolano pregiudizio di un idealismo soggettivo e nichilista, sorto con Jacobi e Jean Paul e purtroppo diffuso ancora oggi

¹²² Tra tutti gli autori menzionati nella presente rassegna, Leibniz è quello con cui Biran si confronta nel modo più sistematico ed approfondito, come del resto conferma l'ampio repertorio di opere leibniziane presente nella sua biblioteca di Grateloup, comprendente l'*Opera omnia* edita da Dutens e gli scritti postumi nell'ed. Raspe. Non a caso la *Exposition de la doctrine philosophique de Leibniz* (1819) fu uno dei pochi lavori pubblicati in vita dal nostro autore, insieme al *MIH* e ad un saggio su Laromiguière. Un completamento delle brevissime annotazioni fornite sopra potrà dunque trovarsi nell'articolo citato (*Œuv.*XI-2, pp. 136-170) oltre che, più in particolare, nell'appunto *Des premiers principes* (ivi, pp. 176-188): qui Leibniz, posto a confronto con Descartes, è criticato per il privilegio accordato alle «verità di ragione» sulle constatazioni «di fatto» e per l'assunzione di nozioni astratte come principi del sistema. Nondimeno Biran apprezza in Leibniz il primato del concetto di *forza* rispetto alla sostanza, prioritaria in Descartes.

¹²³ Abbiamo attinto quanto precede dalla prima parte di *EFPS*, ma un'ulteriore e più dettagliata conferma si trova nelle *Notes sur la philosophie de Kant* (*Œuv.*, XI-2, pp. 131-145). Tralasciando qui l'erronea lettura dell'appercezione trascendentale come un'autocoscienza *noumenica* reale e compiuta, fondante le categorie al di fuori dell'individualità del *sens intime*, riportiamo un passo notevole per il rimando all'auspicio fichtiano di un'integrazione più profonda tra ragione teoretica e pratica: «Kant ha impropriamente stabilito una linea di demarcazione tra i principi della cognizione e quelli della moralità umana; non ha visto che il *volere* primitivo, che non ha nulla di fenomenico o sensibile, era al contempo il principio della scienza e quello della morale; non ha visto che senza l'*io* non si trovava nell'intelletto alcunché di indipendente dal volere (neppure l'idea di sensazione o la percezione)».

tra i non specialisti: la WL, abbandonando il solido terreno dell'«appercezione immediata interna dell'io» individuale, farebbe astrazione dal polo oggettivo del *fait primitif* collocando il principio in un'egoità ridotta a puro concetto ed ipostatizzata come realtà assoluta.

Sul versante empirista Locke, in virtù della riconosciuta distinzione tra «il sentimento interiore che accompagna le operazioni della volontà o gli atti liberi dell'intelligenza, e le modificazioni del tutto passive di una sensibilità esterna o interna», appare a Biran il filosofo che più di tutti si è posto «sulla via di un'analisi esatta e reale dei *faits primitifs*, pronto a stabilire la scienza dei principi». La concezione lockiana di sensibilità e riflessione come fonti eterogenee di idee o rappresentazioni rivela peraltro, alla luce della teoria delle due vite (*simplex in vitalitate, duplex in humanitate*), che l'autore dello *Essay* non si è spinto fino all'autentica origine dei fatti di coscienza: la notazione «*idea* di sensazione» sottintende, a differenza della mera sensazione (inconscia come tale), un elemento autocosciente e riflessivo «da non ricercare al di fuori, bensì in un'attività inerente al soggetto pensante». ¹²⁴ Oltre ad aver poi misconosciuto l'agire spontaneo che, trovandosi ugualmente alla base di tutte le operazioni intellettuali e di ogni autodeterminazione volontaria, impone di superare l'idea di una distinzione specifica tra intelletto e volontà, Locke si è posto in continuità col metodo baconiano, limitandosi ad un'indagine statica e descrittivo-fattuale (non deduttivo-genetica) della vita di coscienza.

Avendo come scopo principale un'analisi o conoscenza dell'intelletto umano nella sua attuale costituzione, [Locke] non avvertì il bisogno di risalire fino all'origine delle sue forze motrici, fino a queste operazioni o atti veramente primi, costitutivi della riflessione e dell'appercezione stessa. Gli bastava aver segnalato le rispettive fonti di due specie di idee che trovava generalmente stabilite nell'intelletto, averle classificate, averne analizzato i composti ed aver mostrato infine il loro uso, la loro estensione e i loro limiti nelle diverse specie di conoscenze. Non vide la necessità di scavare ulteriormente nelle fonti e sottoporre alla prova dell'analisi ciò che considerava gli elementi stessi. ¹²⁵

¹²⁴ Per questa citazione e le precedenti v. *AI*, pp. 33-35.

¹²⁵ *Ivi*, p. 38. Si vedano poi le *Objections à la théorie des idées de Locke*, in *Œuv.*, XI-2, pp. 108-113, dove Biran rileva l'insufficienza della teoria delle idee di sensazione e riflessione per spiegare il *jugement* soggettivo sull'esistenza di oggetti esterni. Per un'analisi dettagliata del problema, volta soprattutto a mettere in luce una sintonia di fondo tra i due autori – fermi restando i punti di irriducibile dissenso, *in primis* la relazione tra volere e libertà –, rimando a L. EVEN, *Maine de Biran critique de Locke*, Bibliothèque philosophique de Louvain, 1983, in particolare alle conclusioni, pp. 93-104.

Si è già parlato delle carenze ravvisate da Biran nell'analisi condillaciana delle facoltà, legate da un lato al carattere astrattamente logico della scomposizione, dall'altro all'impossibilità di spiegare le operazioni complesse e l'appercezione riflessiva caratteristica della *vie de perception* come trasformazioni del principio passivo e pre-cosciente (l'affezione sensibile) posto alla base dei fenomeni relativi alla sfera organico-animale dell'essere umano. Richiamiamo qui, a motivo della sua importanza per la nascita stessa della *science de l'homme*, l'obiezione di Biran contro l'esperimento mentale della statua, non dissimile dalle critiche da lui rivolte alle dottrine di Cabanis e Destutt de Tracy, e riassumibile nei termini seguenti. Come nel caso del primo senso ad essa fornito, l'olfatto, la statua non ha appercezione di un Sé distinto dalla sensazione provata (a meno di aggiungere surrettiziamente facoltà ipersensibili) ma «diviene» quest'ultima, così avverrà per tutti gli altri organi di senso, compreso il tatto, a cui Condillac imputa la percezione dell'esteriorità degli oggetti. Il *sensus* o *compos sui*, la coscienza di percepire, non lasciandosi dedurre dall'esercizio dei sensi organici, dovrà quindi essere postulato fin dall'inizio a partire da un principio di ordine superiore. Leggiamo al proposito nella tarda *Note sur l'idée de l'existence* (1823):

La reazione motrice provocata da impressioni interne o sensazioni animali non porta con sé il più basso grado di appercezione o coscienza; e la distinzione di gradi coi quali si intenderebbe far passare ogni sensazione organica o animale per trasformarla in pensiero, in volontà, è una conseguenza di questa ipotesi illusoria che abbiamo segnalato come opposta alle prime leggi della psicologia, di cui assume inutilmente il linguaggio. La fisiologia ha un bel darsi da fare: sarà sempre impossibile trasformare la passione in azione, il movimento organico in atti volontari, le sensazioni animali in percezioni e idee intellettuali, il non-io in io, etc.¹²⁶

Ora, è proprio quest'ultimo aspetto che, collegato al materialismo fatalista di matrice d'holbachiana delineato al precedente punto 2.2.2. e culminante insieme ad esso nel

¹²⁶ Il brano si trova a p. 36 dell'ed. Cousin (1841) del saggio di Berlino (il grave errore commesso da Cousin nell'identificare il lavoro da lui pubblicato con il *Mémoire* del 1807 è uno dei numerosi esempi che mostrano quanto sia complicata la sistemazione degli scritti di Biran). Citiamo da *EFPs*, ed. Naville, p. 23, un importante luogo parallelo: «[...] la sensibilità passiva è assolutamente infeconda rispetto all'origine della conoscenza, e un essere che vi fosse ridotto non solo non potrebbe acquisire alcuna idea di oggetti fuori di lui, ma non avrebbe neppure alcuna coscienza della propria natura sensibile, non sarebbe una persona individuale né potrebbe mai dire "io"; dal che risulta che ogni possibile conoscenza (anche quella dell'io) deve cominciare con l'esercizio di un'attività ipersensibile e iperorganica, cioè col primo atto del volere, lo *effort* o il movimento, non sentito ma voluto ed operato da una forza esterna e superiore alla sensazione». Osserviamo infine che la distinzione tra «vita animale» limitata al *Gefühl* passivo e «vita spirituale superiore» interamente attiva è presentata anche da Fichte nelle bozze per la lezione *Sui doveri del dotto* in GA II, 3, p. 301.

tentativo di superare l'abisso dischiuso da Descartes tra spirito e materia nei termini di una piena riduzione del primo alla seconda, dà luogo, nella prima parte di *RPhM*, a rilevanti sviluppi di cui occorre fare menzione per completare il quadro generale dei sistemi in opposizione ai quali Biran costruisce la *science de l'homme*.

Dopo una breve caratterizzazione di tale sistema fisiologico-meccanicista (a cui sono ricondotte le teorie di Hobbes e Gassendi), per il quale «l'intimo sentimento e il fatto di coscienza che costituisce l'*io* come causa reale o forza produttiva immediata dei movimenti determinati dalla volontà non è che una pura *illusione*» e il pensiero trae origine dal «cieco meccanismo» che regola universalmente la materia, Biran si sofferma sulla *Theoria medica vera* di G.E. Stahl. Questi pone in un'anima concepita come forza immateriale – una *qualitas occulta* inerente ai corpi organici – la causa di tutti i fenomeni del vivente, ignorando l'eterogeneità tra il sentire passivo e la libera attività autocosciente alla base della *vie humaine*. Pur rilevando in tal modo correttamente, in opposizione al meccanicismo, la differenza specifica tra natura organica e materia inerte, e rivendicando per la fisiologia uno spazio epistemologico autonomo rispetto alla fisica, Stahl commette il medesimo errore dei suoi avversari allorché riconduce l'appercezione e i fatti di coscienza che ne derivano all'azione dello stesso principio trascendente, includendoli nell'ambito della fisiologia. Resta quindi misconosciuto il radicale cambiamento di prospettiva che si richiede per un'autentica analisi scientifica della soggettività, cioè l'innalzamento ad un punto di vista idoneo a tematizzare ciò che l'io è e diviene *per sé* (un passaggio necessario poiché l'io «consiste per intero nella coscienza dei propri atti e modificazioni» o, in termini fichtiani, nell'identità tra essere oggettivamente *x* e porre sé soggettivamente come tale). L'animismo di Stahl, ancora vincolato al comune punto di vista dogmatico ovvero alla considerazione oggettivo-esteriore di un principio inteso come essere in sé, non differisce metodologicamente dal sistema a cui si oppone: esso costituisce in definitiva «un altro materialismo, che si potrebbe chiamare *organico*, nel quale tutti i fenomeni della mente [*esprit*] e del senso interno sono ricondotti alle leggi della vitalità e di una sensibilità del tutto fisica».

Un'ultima declinazione del materialismo, più rilevante sul piano scientifico, è costituita dai sistemi che Biran definisce «simbolici», finalizzati a spiegare i fatti del *sens intime* per via ipotetico-analogica tramite le relazioni che questi intrattengono

con fenomeni osservabili al livello dell'esperienza esterna (movimenti o sedi organiche e cerebrali), e dunque rispondenti all'esigenza di «visualizzare l'invisibile» ben descritta da S. Moravia. Il limite di queste posizioni, nel cui novero sono inserite le teorie di Bonnet, D. Hartley, F.J. Gall e T. Willis,¹²⁷ consiste nell'impossibilità di determinare la natura del nesso che lega i «segni naturali» osservati ai fenomeni della coscienza (sensazioni, appercezione, etc.), costantemente accompagnati da quelli ma affatto eterogenei. È dunque nuovamente misconosciuta la peculiarità epistemologica della psicologia, ridotta ad una «dinamica esteriore» o teoria di movimenti organici e identificata, per metodo ed oggetto di studio, con la fisica. Questa assimilazione produce ancora una volta l'errore già rilevato nel sensismo condillachiano: l'osservazione esteriore, inadeguata alla tematizzazione di un'attività prima e ripiegata su se stessa nell'autocoscienza riflessiva, riporta ogni aspetto della vita di coscienza all'interazione tra modificazioni affettivo-passive della sensibilità, meccanicamente prodotte da impressioni esterne, ed appiattisce il sistema della percezione (al quale soltanto afferiscono intelligenza, moralità e libertà) su quello necessariamente determinato del sentire.

2.5. Appendice e conclusione. Sul problematico intreccio tra filosofia prima, psicologia ed antropologia nel pensiero biraniano: un'aporia

Commentiamo in chiusura un luogo testuale molto breve, ma cruciale in rapporto alla consistenza epistemologica dell'intero programma filosofico del nostro autore, situato nell'introduzione ad *EFPs*.¹²⁸ Prendendo a modello la distinzione tra la matematica pura e le sue applicazioni a particolari settori del mondo empirico, Biran separa qui una «psicologia pura» da una «psicologia mista». La prima, in quanto dottrina delle *notions* esclusivamente sorretta dalla riflessione o dall'«esperienza interiore» di cui si sono indicate la peculiarità e l'anteriorità rispetto all'osservazione di oggetti esterni, può essere agevolmente intesa come una *metafisica della volontà*, una «scienza dei principi» o filosofia prima, deputata alla fondazione della *vie de*

¹²⁷ *RPhM*, pp. 38-86. Per quanto segue, fino alla fine del paragrafo, si vedano in particolare le pp. 41, 46, 49-51, 54-55, 70.

¹²⁸ *Cit.*, pp. 50-51.

conscience. Essa si propone in effetti di ricostruire geneticamente e, ad un tempo, dedurre o giustificare *de iure*, la struttura spaziotemporale e categoriale-dinamica del mondo fenomenico (con speciale riferimento alle relazioni di causa-effetto e sostanza-proprietà) a partire da un'analisi dell'egoità *in certo senso* a priori, cioè non dipendente dall'esperienza sensoriale-esterna. Al contrario, la psicologia mista non può costituire una scienza esatta e suscettibile di essere condotta ad un definitivo compimento, poiché resta legata ad un esame *a posteriori* degli stati corporei e della loro concomitanza con fenomeni psichici (si può ammettere un «influsso» in via ipotetica o euristica, ma non lo si può determinare ulteriormente): a causa di questo ineludibile fondamento osservativo-empirico essa non può aspirare ad una validità rigorosamente universale e necessaria.

La distinzione tra le due scienze costituisce il riflesso, sul piano epistemologico, del basilare problema della relazione tra mente e corpo; più precisamente, essa sorge dalla decisione biraniana di prendere le mosse dall'insolubilità di tale problema per edificare la nuova *science de l'homme*, ma finisce per minacciare la coerenza interna del sistema. Le difficoltà sorgono allorché ci si interroga sulla connessione tra i due tipi di ricerca: una connessione che Biran postula ma non riesce a determinare ulteriormente, allo stesso modo in cui l'interazione di *esprit* e *corps propre*, stabilita nel principio in quanto *fait primitif*, è dichiarata insondabile. Non è chiaro in particolare come due modi di considerazione del medesimo oggetto quali «metafisica» e «fisiologia», sulla cui eterogeneità ed opposizione metodologica si è insistito fino ad ora, possano d'altronde implicarsi a vicenda e costituire soltanto nel loro insieme una scienza *completa* dell'essere umano, ovvero come possa un'analisi dei fondamenti universali del conoscere aver poi bisogno di un'integrazione attraverso osservazioni psicologico-empiriche, a titolo di «prolegomeni essenziali».¹²⁹ Tale aporeticità è del resto spiegata dall'attenzione di Biran alla natura complessa, multiforme e composita dell'essere umano, a fronte della quale risulta in ultima istanza impossibile rintracciare una chiave di lettura al contempo unitaria e perfettamente esauriente.

Discendono da questa circostanza due conseguenze di grande momento, come conclusione della presente trattazione e monito per quanto seguirà. La prima riguarda

¹²⁹ Cf. *RPhM*, pp. 104-107 e 110-113; la designazione delle due parti della *psychologie*, incompatibili ma coimplicantisi, come «metafisica» e «fisiologia», si trova in questo testo.

la questione della possibilità o meno di attribuire alla filosofia biraniana, almeno ad un livello programmatico, lo *status* di un sistema. Da una parte il confronto coi requisiti formali della sistematicità esposti da Fichte in *BWL*, in sostanziale accordo con Kant e Reinhold, mostra che una *tendenza* all'edificazione di una dottrina sistematica può senz'altro essere riconosciuta anche in Maine de Biran. La «psicologia pura», avente a tema una classe specifica di fatti (i *faits du sens intime*, configuranti la pura forma della fattualità in generale), deve infatti poter rivendicare per sé i contrassegni essenziali di ogni sistema: (1) il partire da un principio unico, primo, immediatamente evidente e capace di attestare la correttezza di tutto il resto, e (2) la deduzione da esso di tutto ciò che può esserne derivato in base a regole stabilite, coincidenti nel nostro caso con i criteri della riflessione interiore. D'altra parte, la menzionata tensione tra la componente formale o pura della scienza e la «psicologia mista», unitamente alla costitutiva imperfezione di quest'ultima, introduce un ineliminabile momento di incompletezza a causa del quale il sistema, pur avvicinabile asintoticamente, non può mai essere realizzato. Ciò contribuisce a determinare il fallimento dell'ambizioso progetto, costantemente perseguito da Biran, di conferire alla *psychologie* un'esposizione definitiva, completa e del tutto soddisfacente; questo motivo si aggiunge all'intrinseca difficoltà di tradurre in termini linguistici, per di più nella fissità di un discorso scritto, la teoria di un ordine di fatti determinati come modalità peculiari di un'attività spontanea, comprensibili solo se liberamente replicati dal destinatario nella propria interiorità. L'ostinato proposito di erigere un sistema unitario e completo delle operazioni fondamentali dello spirito entra insomma in conflitto con la strutturale avversione alle forme chiuse da parte di un pensiero che, in termini fichtiani, vuole adeguarsi all'incessante mutevolezza e *agilità* di un oggetto *vivente* qual è la mente umana.¹³⁰ Se tale aspetto corrobora il nostro intento di ravvisare alcune affinità metodologiche tra la *science de l'homme* e la *WL*, occorre comunque procedere con cautela nella ricerca di analogie: mentre Fichte, sulla base di una «critica» assai elaborata della propria dottrina, ha chiara coscienza dei limiti del linguaggio naturale e pone esplicitamente, anche in virtù di concrete esigenze didattiche, il problema di un adeguamento di esso ai metodi e ai contenuti della *WL*, Biran non appare consapevole della necessaria

¹³⁰ Questi i motivi, da noi condivisi, che F. AZOUVI adduce nel commento introduttivo all'intera edizione critica, per spiegare il sofferto rapporto di Biran con la scrittura.

correlazione tra una metafisica rivoluzionata nel metodo e nell'oggetto e la necessità di un'innovazione espositivo-stilistica rispetto ai modi tradizionali di comunicare teoremi filosofici. Perciò, mentre ogni nuova redazione della *WL* può dirsi riuscita e dotata di una sua compiutezza, nessuno scritto di Maine de Biran si identifica davvero con l'«unico libro» alla cui stesura, secondo la giusta e suggestiva osservazione di H. Gouhier, egli ha lavorato durante il suo intero percorso intellettuale. Anziché essere razionalizzata ed impiegata come stimolo per un incessante lavoro di sperimentazione creativa, l'inadeguatezza del linguaggio è vissuta da Biran con dolorosa frustrazione; essa lo spinge a continui rimaneggiamenti e nuove stesure dei propri lavori, da cui peraltro non derivano sempre miglioramenti effettivi ed in nessun caso un'opera conclusa.

Come seconda conseguenza, la citata distinzione tra psicologia pura ed empirica ci costringe a limitare la portata del confronto con la *WL*. L'analisi comparativa che qui portiamo avanti, sia per quanto concerne gli aspetti metodologico-formali sia nel merito dei contenuti della teoria dell'io, non deve riguardare l'intera *science de l'homme* ma solo la componente pura o riflessiva, concernente l'egoità e la deduzione delle *notions*. Questa limitazione, da tenere presente anche nel prossimo capitolo, ci esime dall'ardua incombenza di risolvere l'aporia appena esposta, pur fatta salva l'opportunità di segnalarla: la sezione empirico-applicata della *psychologie*, esulando dal campo di un'analisi dell'egoità concepita come dottrina dei principi, può essere qui tralasciata, unitamente al problematico rapporto che la collega con l'unica parte della scienza rilevante ai nostri fini.

Capitolo IV.

Egoità, appercezione e sapere di oggetti. Il ruolo costitutivo del «volere puro» per la coscienza teoretica

Partendo dalla posizione della domanda fondamentale a cui la filosofia deve dare risposta, e procedendo con la definizione metodologica della filosofia come scienza dei principi del conoscere e dell'agire, si è delineata nel capitolo precedente la cornice in cui deve situarsi un'analisi comparativa delle dottrine dell'autocoscienza e dell'oggettualità fenomenica elaborate dagli autori in esame. L'imprescindibilità di un'esplicitazione dei presupposti epistemologici sarà indirettamente confermata dalla prima sezione del presente capitolo. Uno schematico richiamo ad alcune delle principali teorie dell'Io attestate nell'ambito della *Erkenntnistheorie* e della psicologia prekantiana risulterà funzionale a chiarire lo scarto tra le prospettive tradizionali, distribuite sui due versanti metafisico (problema *strutturale* della natura dell'anima) e gnoseologico (analisi *funzionale* del processo conoscitivo e delle facoltà che lo attuano), e la prospettiva trascendentale, che esplicheremo anzitutto in riferimento al Kant della *KrV* e degli studi antropologici. Si osserverà come questa prospettiva sia mantenuta da Fichte, pur in una teoria dai contenuti profondamente nuovi, e come un'eterogeneità di fondo rispetto al metodo tradizionale debba essere affermata anche nel caso di Maine de Biran, in considerazione della dimensione fondatrice da lui rivendicata per la «psicologia pura», pur non potendosi attribuire a questa – ribadiamo – uno statuto propriamente trascendentale. Al termine dell'intera «sezione sistematica» del presente lavoro, dunque, la comparazione avrà investito non solo l'analisi dell'egoità, ma anche la sua collocazione all'interno del globale progetto di una filosofia prima, dottrina delle strutture fondamentali della *vie de conscience* (rapporto intenzionale tra soggetto ed oggetto) e del sapere in questa inscritto; risulterà così parimenti evidente la coesione interna della sezione. In particolare, la condivisione del punto di vista trascendentale tra Fichte e Kant sarà dimostrata dalla duplicità dei piani su cui è posto l'Io, analizzato in termini differenti ma alla luce della comune separazione tra individualità autocosciente e pura attività o

funzione tetica e sintetica. Infine, l'analisi delle teorie prekantiane rivelerà la peculiare importanza di Leibniz quale predecessore comune e *trait d'union* tra i filosofi che qui si esaminano.

In secondo luogo, si osserverà l'ultima e principale configurazione assunta similmente in Biran e in Fichte dal tema generale di un primato costitutivo della sfera pratica in vista della teoresi, ovvero dall'esigenza di superare le varie declinazioni di una scissione – intelletto e volontà per il primo, ragione teoretica e pratica per il secondo, in base al classico problema dell'unità della *Vernunft* in Kant – la cui ripercussione sulla struttura della scienza deve ugualmente rimuoversi a partire dalla suggestione di una *philosophia practica universalis* (Wolff) o di una *Thelematologie* (Crusius) capace di saldare la teoria del conoscere con un'analisi dei fondamenti dell'agire, dimostrando così l'originaria praticità della ragione «in modo soddisfacente anche per la ragione teoretica» ovvero facendo vedere «che la ragione non può essere teoretica se non è pratica, che nessuna intelligenza è possibile nell'uomo se non è presente in lui una facoltà pratica, che la possibilità di ogni rappresentazione si fonda sull'ultima». ¹ Conseguenza di ciò è la connessione dei due lati della filosofia in un sistema veramente unitario.

L'esame delle differenze e dei margini di sovrapposibilità tra le due dottrine non potrà riguardare in modo esclusivo la teoria dell'Io, a proposito della quale mostreremo che il carattere trascendentale dell'analisi fichtiana, comportando una stratificazione del concetto assente in Biran (Io puro o assoluto, Io pratico, Io teoretico o intelligenza), impone anzitutto di chiarire su quale livello il confronto può legittimamente essere istituito. Come si è visto, la determinazione dell'Io pratico o finito è logicamente *simultanea* al costituirsi di un mondo esterno – si tratta infatti dei due inscindibili versanti di un'unica *Erfahrung*, posti in rapporto di determinazione reciproca – e dunque la *deduzione*, nel duplice significato giuridico e genetico, della spaziotemporalità e della struttura categoriale della realtà fenomenico-empirica, dovrà pure costituire una parte integrante del lavoro di comparazione. Mostreremo in conclusione un'effettiva compatibilità tra la *WL* e la *science de l'homme* a proposito di singoli ma cruciali teoremi, senza d'altronde

¹ *GWL*, p. 399; tr. cit. p. 293. Si ricorderà che il progetto di una dimostrazione della praticità della ragione era già stato abbozzato nella *Rezension Gebhard*.

perdere di vista la fondamentale differenza tra i rispettivi piani epistemologici, fatalmente trascurata da chi prima di noi ha auspicato o intrapreso il confronto qui a tema. Si tenterà in questo modo di stabilire un giusto ed equilibrato rapporto tra i due sistemi, evitando di cadere nelle opposte unilateralità che, da un lato, hanno condotto gli interpreti troppo fedeli alla lettera delle esternazioni polemiche di Biran su Fichte ad avallare la tesi di una totale frattura, connotata come l'opposizione tra un dualismo realista e un monismo idealista,² e dall'altro hanno spinto alcuni autorevoli studiosi delle *WL* di Jena a far propria l'avventata quanto ambigua connotazione di Maine de Biran come «un Fichte francese».

I principali testi di riferimento saranno, relativamente a Fichte, la sezione pratica della *GWL* – utile a tracciare le linee fondamentali della teoria dello *Streben* e dei *Triebe* nella loro portata teoretica – e soprattutto la *WLn*, con secondari rimandi ai primi due libri della *SL* per quanto attiene alle implicazioni morali della dottrina. Riguardo a Maine de Biran l'analisi dovrà concentrarsi su *AI* e, in secondo luogo, su *EFPs* a partire dalla seconda sezione del primo volume, successiva all'analisi dei sistemi che si è ripercorsa nel precedente capitolo. Saranno principalmente posti in evidenza, nel contesto della comune definizione dell'Io come atto di *Selbstbestimmung*, il parallelismo tra la specificazione del principio come «volere puro» [*reiner Wille*], «preriflessivo» o «predeliberativo» in *WLn*, §13, e l'attività originaria implicita nell'*effort* biraniano; ancora, l'analogia tra l'Io fichtiano che «trova se stesso» nella volizione concreta (*SL*) e l'identificazione del citato *effort* col deliberato esercizio della volontà, ed infine i motivi che inducono i due autori a conferire, nell'ambito della deduzione dal principio, un'importanza privilegiata alle categorie di relazione, presentandole in ordine inverso rispetto alla tavola kantiana: se l'azione o determinazione reciproca, identificata con la basilare dualità Io/Non-Io in cui si inscrivono i fatti di coscienza, viene fatta coincidere con il concetto stesso di relazione, il carattere pratico e dinamico della teoria impone di accordare un primato alla specificazione di essa nei termini del nesso causa/effetto, rispetto alla sostanzialità.

² Cf. ad es. M. GHIO, *Maine de Biran e la tradizione biraniana in Francia*, Edizioni di filosofia, Torino 1962.

1. Premessa. Teorie dell'egoità e della coscienza tra il XVIII e il XIX secolo

La presente contestualizzazione ha lo scopo di far emergere per via contrastiva la rilevanza della generale affinità tra Biran e Fichte per quanto attiene alla concezione dell'Io come atto. Collocheremo i due autori in momenti diversi della trattazione: la panoramica sulle dottrine metafisiche, psicologico-empiriche o gnoseologiche anteriori a Kant includerà una rassegna delle principali fonti con cui Maine de Biran si è confrontato direttamente, ed in relazione alle quali ha maturato la propria egologia; l'assenza di espliciti riferimenti a tale *background* in Fichte (con l'unica significativa eccezione di Leibniz) è invece dovuta alla mediazione operata dal criticismo kantiano, che ha parimenti segnato una cesura.³ Ritroveremo quindi la posizione di Fichte solo al termine di questa disamina.

1.1. Una fonte comune: Leibniz. Nota sulla psicologia wolffiana

La teoria leibniziana dell'appercezione si inserisce entro la metafisica delle monadi, della forza e dell'azione, nel cui ambito si saldano considerazioni ontologiche, gnoseologiche e di psicologia razionale. Alcuni riferimenti alla *Monadologie* e ai *Nouveaux Essais* risultano essenziali non solo alla comprensione di essa, ma anche alla sottolineatura del significativo debito teorico di Maine de Biran nei suoi confronti. Oltre alla già rilevata distinzione tra percezione inconscia ed appercezione riflessiva, presentata nel cap. IX del secondo libro in polemica con la negazione lockiana di rappresentazioni inconse ed anticipatrice della teoria biraniana dell'uomo *simplex in animalitate* (sensazione) e *duplex in humanitate* (percezione), è da ricordare l'analisi dei concetti di forza, *effort*, potenza, libertà e volontà/volizione nel lungo cap. XXI. La forza, definita come potenza o facoltà di agire a cui sopravviene una tendenza, è primariamente identificata con l'entelechia o monade in

³ In Kant non mancano elementi che attestano un confronto con tali dottrine: sul versante scolastico-razionalista la familiarità con la *psychologia rationalis* di impostazione wolffiana, e su quello empirista la non secondaria importanza, messa in luce da diversi interpreti anche rispetto alla deduzione trascendentale in *KrV*, dei *Philosophische Versuche* del «Locke tedesco» J.N. TETENS. Per un'analisi comprensiva e dettagliata di tale confronto si veda F. WUNDERLICH, *Kant und die Bewusstseinstheorien des 18. Jahrhunderts*, de Gruyter, Berlin & New York 2005. Sono qui infine emblematiche le *Anthropologievorlesungen* e l'*Antropologia da un punto di vista pragmatico*, sulle cui parti iniziali torneremo cursoriamente.

quanto principio d'azione spontaneo ed autosufficiente; in secondo luogo, come forza «derivativa», è detta sforzo [*effort*].⁴ La coscienza di tale potenza attiva, unitamente all'idea di azione, è fatta dipendere dalla riflessione delle monadi spirituali su se stesse, mediante la quale esse «trovano» in sé la più chiara manifestazione della forza nella facoltà del volere e nell'atto corrispondente, la *volizione* autodeterminata.⁵ Quest'ultima è poi nuovamente connotata come *effort* o *conatus* risultante in modo immediato dall'appercezione di cui è oggetto, finalizzato al perseguimento di ciò che si trova buono e alla rimozione dei mali, ed è detta *libera* solo se alla spontaneità si aggiunge una scelta riflessiva (circostanza che si verifica solo nel caso delle monadi-spiriti).⁶ Rilevante è infine rispetto a Biran la distinzione tra identità numerica e personale presentata nel cap. XXVII: la seconda, detta anche «identità morale», poggia unicamente sull'appercezione che l'Io ha attualmente di sé, non dipende dalla memoria (contrariamente all'opinione di Locke) ed è attestata da un'«esperienza interna immediata» la cui certezza, sottratta a qualsiasi dubbio scettico, è insieme la base per ogni ulteriore tener-per-vero.⁷

Se gli *Essais* mostrano la sintonia di Biran con Leibniz relativamente a singoli aspetti della teoria dell'appercezione, sono tuttavia i *Principes* e la *Monadologie* ad illustrare il già menzionato intreccio di motivi ontologici e psicologici in cui risiede il *proprium* della dottrina leibniziana. Com'è ben noto, dopo avere individuato le funzioni essenziali delle monadi nella *percezione* (rappresentazione del molteplice corporeo) e nell'*appetizione* in quanto «principio di mutamento» che determina il passaggio dall'uno all'altro stato rappresentativo, Leibniz distingue anzitutto una

⁴ Loc. cit., §1. Da notare anche, a proposito dell'influenza di Leibniz su Biran, l'attribuzione alla corporeità di una potenza passiva connotata come resistenza, impenetrabilità ed inerzia. Cf. *Monadologie*, §18: si chiamano entelechie le «sostanze semplici o monadi create, perché hanno in sé una certa perfezione (*échousi tò entelès*), una sufficienza (*autárkeia*) che le rende fonti delle loro azioni interne e per così dire automi spirituali».

⁵ *Nouveaux Essais*, loc. cit., §§4 e 5: «La più chiara idea della potenza attiva ci viene dallo spirito. Così, essa non è che nelle cose che hanno analogia con lo spirito, vale a dire nelle entelechie [...]. Noi troviamo in noi stessi la potenza di cominciare o di non cominciare, di continuare o di terminare più azioni della nostra anima, e più movimenti del nostro corpo, e ciò semplicemente mediante un pensiero o una scelta del nostro spirito [...]. Questa potenza è ciò che noi chiamiamo volontà» (tr. M. MUGNAI e E. PASINI, in G.W. LEIBNIZ, *Scritti filosofici*, UTET 2000, vol.2, p. 149). Cf. anche ivi, §72.

⁶ Conformemente a quanto si è visto nel cap. I in riferimento alla *Théodicée*, l'affermazione della libertà del volere si accompagna qui al deciso rifiuto dell'indeterminismo o teoria dell'indifferenza dei motivi: si deve sempre supporre un insieme di percezioni, spesso contrastanti e non appercepite, la cui risultante *inclina* la volontà a determinarsi in una certa direzione: ivi, §39. In questo contesto Leibniz si premura di chiarire le giuste coppie di contraddittori: al volontario non si oppone il necessario (contrapposto invece al contingente), ma l'involontario.

⁷ Loc. cit., in particolare §13. Anche Locke, nei luoghi corrispondenti dello *Essay*, colloca l'identità personale nella *coscienza* delle azioni, distinguendola dall'identità permanente della sostanza corporea di ciascun individuo. Sarà invece Hume, come vedremo subito, a privare l'identità della persona di uno statuto specifico rispetto a quella oggettuale.

classe particolare di monadi, le «anime» degli animali, in virtù del *sentimento* di cui queste sono dotate, ossia «una percezione accompagnata da memoria, di cui permane a lungo una certa eco in grado di farsi sentire in altre occasioni».⁸ Orbene, l'appercezione, intesa come «la *coscienza* o conoscenza riflessiva» dei propri stati interiori, costituisce in questo contesto la modalità rappresentativa peculiare ad una terza e superiore classe di monadi, gli «spiriti» umani, ed ha come correlato gnoseologico l'insieme degli «atti riflessivi» che segnano il passaggio dalla mera apprensione di verità empiriche (o stati di fatto) al «ragionamento», per mezzo del quale tali monadi, risalendo alle *cause* dei fatti in base al principio di ragion sufficiente, acquistano una conoscenza autentica, relativa cioè alle verità di ragione universali e necessarie («eterne»). Le appercezioni sono quindi rappresentazioni di secondo ordine aventi ad oggetto le modalità del rappresentare in generale; nel loro novero rientra, a titolo di caso particolare, la “propriocezione” o rappresentazione *Io*, dipendente da un'esplicita e deliberata riflessione del soggetto su di sé come individuo, e dunque non necessariamente inclusa in ogni operazione dello spirito.⁹

La stessa posizione, con il parallelismo tra i gradi dell'attività rappresentativa delle monadi e gli stadi logici della cognizione (idee chiare od oscure, distinte o confuse, etc.¹⁰) si trova nella sezione psicologica dei *Vernünftige Gedancken* di Wolff. Lasciamo da parte la disquisizione sull'essenza dell'anima in quanto *vis rappresentativa* tra le cui molteplici operazioni rientra la riflessione,¹¹ e sottolineiamo invece che Wolff, in opposizione alle teorie che presumono di spiegare la coscienza a partire da una ricezione passiva di dati sensibili, identifica la coscienza stessa con un «atto dell'anima» consistente nel distinguere oggetti in generale, e la distingue dal campo delle rappresentazioni inconse per mezzo del criterio logico della «chiarezza e distinzione». L'attività del distinguere [*Unterscheiden*], poi, presuppone un'ulteriore operazione di messa a confronto [*gegen einander halten*],

⁸ *Les principes de la nature et de la grace*, §§2, 4; *Monadologie*, §§14-17 e, sugli animali, §§19-28. Da notare ancora una volta l'analogia tra la *perception* leibniziana e la *vie de sensation* in Maine de Biran, evidenziata in queste pagine anche sul piano terminologico.

⁹ *Principes*, §5, e *Monadologie*, §§29-30, oltre ai §§31-46 per una descrizione della conoscenza razionale nelle sue linee fondamentali. V. in particolare il §30, emblematico per il nesso stabilito tra l'appercezione *Io* e quelle che Biran definirà *notions*: «È quindi mediante la conoscenza delle verità necessarie e mediante le loro astrazioni che siamo elevati agli *atti riflessivi*, i quali ci consentono appunto di pensare quel che si chiama *Io*, e di considerare tutto ciò che è in noi. Ed è così che, pensando se stessi, si pensa l'Essere, la Sostanza, il Semplice e il Composto, l'Immateriale e Dio stesso» (tr. it. S. Cariati, Bompiani, Milano 2001).

¹⁰ Probabilmente superfluo rinviare su questo punto al notissimo e canonico testo di Leibniz, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (tr. cit. vol. I, pp. 252-254).

¹¹ Op. cit., § 753.

cioè una riflessione intesa come contemplazione simultanea [*Überdenken*] dei due oggetti. In conclusione, la coscienza ha un carattere *relazionale* e non può concernere rappresentazioni isolate.¹² Similmente a quanto visto in Leibniz, l'autocoscienza è interpretata come un caso particolare di appercezione o coscienza oggettuale, precisamente quello in cui l'oggetto è il pensante medesimo; essa è quindi logicamente successiva alla distinzione tra contenuti percepiti. Pur dichiarando che la separazione del *soggetto* dal pensato «si mostra subito, appena siamo consapevoli degli altri enti», e facendo così dell'appercezione *Io* una condizione concomitante di ogni riflessione, Wolff non assegna all'autocoscienza uno *status* autonomo, ma la concepisce sul modello del sapere-di-oggetti. Ogni riflessione, potremmo concludere, è accompagnata da una riflessione di secondo ordine, ugualmente strutturata in base allo schema intenzionale e diretta sul riflettere e sul riflettente.

1.2. Locke, Hume e Destutt de Tracy. Prime repliche alla *bundle theory*: T. Reid e J.B. Merian

Nello *Essay* di Locke la coscienza di sé e l'appercezione (come «percepire di percepire») sono esaminate in un diverso contesto problematico, ovvero in rapporto alla definizione dell'identità personale e ai conseguenti criteri per l'imputabilità giuridica e morale delle azioni. Non si tratta perciò di inserire l'Io in una più generale teoria dell'appercezione, legata a sua volta ad un'analisi logica delle forme del rappresentare ed inquadrata in un'ontologia come la dottrina delle monadi, ma di spiegare, limitandosi all'osservazione dei fenomeni o fatti di coscienza, come un individuo possa ascrivere ad un Sé che permane identico nel tempo una molteplicità di contenuti rappresentativi in costante trasformazione.¹³ La stessa base teorica e metodologica sarà mantenuta da Hume, dai teorici scozzesi del *common sense* e, nelle linee generali, dagli *Idéologues*. Al di là del diverso orizzonte, Locke si distanzia da Leibniz anche sul piano dei contenuti, negando l'eventualità di rappresentazioni inconscie ovvero insistendo sull'*inseparabilità* tra il pensiero in

¹² Ivi, §§729-733, anche per la citazione seguente.

¹³ Cf. *An Essay...*, II, XVII, §11 (*incipit*). Di grande rilevanza per la trattazione presente sono i §§ sgg., fino al 31.

generale ed il «percepire di percepire». L'autocoscienza rientra nel sapere-di-oggetti in qualità di momento interno e costitutivo; l'appercezione, come auto-riferimento *immediato* dell'essere pensante, accompagna per necessità ogni operazione mentale. In termini più vicini a Wolff, ad ogni attività soggettiva appartiene la *distinzione* del Sé dall'oggetto rappresentato e – aggiunge Locke – dagli altri esseri pensanti.¹⁴

Come accennato, la celebre *bundle theory* di Hume, principale bersaglio polemico per Maine de Biran, offre una diversa risposta all'impostazione lockiana del problema dell'egoità. L'idea centrale della teoria è ben nota: la rappresentazione *Io*, priva di consistenza o contenuto autonomo, coincide con il fascio delle disposizioni sensibili avvertite di volta in volta, ed è assimilata ad un palcoscenico su cui scorrono gli stati affettivi della coscienza, la cui unità o continuità non è garantita da un'attività particolare del soggetto – il quale, in effetti, non è nulla anteriormente alla successione – ma dalle leggi che determinano l'associazione *abituale* delle rappresentazioni per opera dell'immaginazione: somiglianza, causalità e contiguità spaziotemporale.¹⁵ L'idea di un Io come sostanza autonoma (anima) o, in alternativa, come facoltà agente che unifica e ordina i dati dispersi della sensazione, è un'illusione scaturita dall'ingiustificata ipostatizzazione della serie rappresentativa che, sola, genera in realtà l'Io stesso.¹⁶ Preme qui sottolineare, in vista delle critiche di Biran, che in base questa concezione l'Io è qualcosa di secondario e derivato,

¹⁴ Ribadiamo che per Locke l'autocoscienza è vincolata e coestensiva alla memoria dell'individuo sulla propria storia personale. Su tutto ciò cf. *ivi*, loc. cit., in particolare il §11: «la coscienza accompagna sempre il pensare ed è ciò che f sì che ciascuno sia ciò che egli chiama “sé”, distinguendo se stesso da tutte le altre cose pensanti: in ciò soltanto consiste l'identità personale, cioè la ipseità [*sameness*] di un essere razionale; e fin dove questa coscienza può essere estesa all'indietro ad ogni passata azione di pensiero, fin là giunge l'identità di quella persona: è ora il medesimo sé che era allora».

¹⁵ Sul carattere *fittizio* del concetto di identità, generato dall'unificazione artificiale di un molteplice di sensazioni nel tempo da parte dell'immaginazione, e sulla negazione di qualsivoglia specificità per l'identità personale rispetto alla generale applicazione di tale concetto agli oggetti esterni (altro elemento di frattura rispetto alla teoria biraniana), cf. *A Treatise of Human Nature*, I, IV, 6; ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford 1958, pp. 259-261. Per le leggi dell'associazione v. *ivi*, I, I, 4 (ed. cit., pp. 10-13) e *An Enquiry concerning Human Understanding*, sez. III.

¹⁶ *Ivi*, I, IV, 6; ed. cit., pp. 251-254. Riportiamo alcuni estratti a motivo dell'importanza del brano: «Ci sono alcuni filosofi, i quali credono che noi siamo in ogni istante intimamente coscienti di ciò che chiamiamo il nostro IO [SELF]: che noi sentiamo la sua esistenza e la continuità della sua esistenza; e che siamo certi, con un'evidenza che supera ogni dimostrazione, della sua perfetta identità e semplicità. [...] Ma, fatta eccezione di qualche metafisico di questa specie, io oso affermare che per il resto dell'umanità noi non siamo altro che fasci o collezioni [*bundle or collection*] di differenti percezioni che si susseguono con una inconcepibile rapidità, in un perpetuo flusso e movimento. [...] La mente è una specie di teatro, dove le diverse percezioni fanno la loro apparizione, passano e ripassano, scivolano e si mescolano [...]. Né c'è, propriamente, in essa nessuna *semplicità* in un dato tempo, né *identità* in tempi differenti [...]. E non si fraintenda il paragone del teatro: a costituire la mente non c'è altro che le percezioni successive: noi non abbiamo la più lontana nozione del posto dove queste scene vengono rappresentate, o del materiale di cui è composta. [...] Ci fingiamo [*feign*] una continuata esistenza delle percezioni sensibili per negarne l'interruzione, e ricorriamo alla nozione di un'*anima*, di un *io* [*self*], di una *sostanza*, per mascherare la variazione».

l'effetto di una "meccanica immaginativa" operante in conformità a precise leggi psicologiche.

Non altrettanto noto è che, come nel caso di Hume, un concetto positivo di autocoscienza non si trova neppure nel fondatore dell'*Idéologie*. Come si è visto, sia nel *Mémoire sur la faculté de penser* che in *EI*, I, Destutt de Tracy interpreta le operazioni della coscienza, suddivise in sensazione, memoria, volontà o desiderio e giudizio, come modalità particolari del sentire, cosicché la questione di un fondamento ulteriore a cui il molteplice sia riferito non si pone affatto. Pur indicando la motricità volontaria come senso specifico e base per l'identità personale, nel primo dei testi citati egli mostra di condividere la tesi humeana limitatamente al carattere non originario e composito dell'appercezione *Io*, comparata in modo assai emblematico all'unione fittizia che i concetti collettivi istituiscono entro una molteplicità discreta, la cui realtà è totalmente limitata agli individui che ne fanno parte.¹⁷

Un ruolo fondamentale, in quanto anticipatore delle critiche di Biran a queste posizioni, è svolto da Thomas Reid. In primo luogo egli obietta a Hume che la soggettività non può consistere in un flusso di rappresentazioni meccanicamente risultanti da impressioni interne o esterne, poiché all'Io è conferita altresì la facoltà [*power*] di intervenire su tale flusso attivamente e secondo un proprio fine, tramite la ragione e la volontà.¹⁸ Reid caratterizza inoltre la coscienza come un sapere immediato e intuitivo, anteriore al pensiero e al ragionamento; un sapere concernente l'esistenza e la natura delle operazioni o stati mentali che generiamo al momento presente.¹⁹ Contrariamente all'opinione di Locke, dunque, la memoria non fornisce alcun contributo al sapere di sé, pur essendo una facoltà originaria ed indispensabile

¹⁷ *Mémoire...*, cit., p. 60 nota: «Per me l'*io*, in termini di *Idéologie*, è un'idea astratta della totalità delle parti senzienti che formano un insieme: ne è la risultante. La sua estensione nello spazio è composta da tutte le parti senzienti insieme, obbedienti alla stessa volontà; e nella durata, da tutte le percezioni che sappiamo essere loro appartenute. È la loro virtù senziente personificata. L'idea dell'*io* è composta di parti riunite per sentire – come l'idea di *ballo*, di persone riunite per danzare». S. MORAVIA (op. cit.) mostra che uno sviluppo estremo ma coerente di questa suggestione porterebbe a definire l'Io come un'istituzione linguistico-culturale, frutto di convenzione.

¹⁸ Sulla polemica con la tendenza a distinguere nettamente intelletto e volontà, ravvisando esclusivamente nel primo il fondamento di operazioni mentali volontarie quali «*attenzione, deliberazione e scopo prefissato o risoluzione*», e ancora sulla rivendicazione di un'essenza puramente attiva per il volere, già concepito in senso biraniano come autodeterminazione libera e differenziato dall'istinto e dal desiderio (di nuovo come in Biran), v. T. REID, *Essays on the active powers of man* (1788), ed. by K. Haakonssen & J.A. Harris, Essay nr. II, pp. 46-73. Per le riflessioni di Biran sulla dottrina di Reid si rimanda a *Œuv.*, XI-2, in particolare sull'*idée d'existence*, pp. 147-151. Cf. anche il commento sullo stesso tema in D. Stewart, *ivi*, pp. 197-208.

¹⁹ *Essays on the intellectual powers of man* (1785), ed. by D.R. Brookes, Essay nr. I, p. 24, e nr. II, p. 227.

alla percezione della durata in rapporto agli oggetti esterni.²⁰ Poiché ogni percezione [*perception*] nasce dalla sintesi tra la rappresentazione di una modificazione interiore del soggetto (*conception*) e la credenza [*belief*] nell'esistenza attuale dell'oggetto che le corrisponde, possiamo intendere la coscienza come un caso particolare di percezione, relativa cioè ai processi interiori.

La nozione di *consciousness* teorizzata da Reid si sovrappone esattamente a ciò che J.B. Merian, in due articoli di estrema rilevanza rispetto all'egologia biraniana, intende con l'espressione *aperception immédiate*, a nostra informazione mai utilizzata precedentemente in senso tecnico. Si tratta di un'apprensione intuitiva, come tale originariamente certa e garante di ogni sapere ottenuto per via inferenziale, e diretta o sul soggetto stesso, o sulle sue «idee», o infine sulle sue azioni. Il primo tipo di appercezione è il *conscium sui*,²¹ una «concezione dell'egoità» che, in quanto *sentimento* relativo alla propria esistenza individuale (inspiegabile perché presupposto da qualsiasi riflessione e dunque non suscettibile di divenirne oggetto), accompagna per necessità l'intera attività mentale. L'appercezione della propria esistenza è dunque, come più tardi secondo Biran, un atto assolutamente primo e spontaneo, irraggiungibile per via analitico-deduttiva a partire da principi empirici o astratti,²² viene così implicitamente contestata la tesi di Wolff secondo cui la coscienza di sé scaturisce da una precedente operazione, mediante la quale il soggetto distingue i vari oggetti percepiti.

A titolo orientativo, e come conclusione provvisoria, indichiamo adesso in modo schematico alcuni aspetti dell'egologia biraniana che si rapportano direttamente alle

²⁰ Ivi, *Essay* nr. III, p. 255 sgg.; su Locke: p. 277.

²¹ Maine de Biran farà un uso costante di questa espressione, spesso parafrasandola con *compos sui*, benché le due diciture non siano esattamente identiche. Ad onta della sottigliezza, lo slittamento semantico da “cosciente di sé” a “padrone di sé” (o “avente se stesso in proprio potere”) non è del tutto irrilevante perché adombra il valore anzitutto pratico-volontaristico che l'appercezione immediata dell'io guadagna nella teoria biraniana.

²² Dei due articoli di Merian si è qui utilizzata la traduzione tedesca apparsa nel primo numero del *Magazin für Philosophie und ihre Geschichte*, hg. v. M. Hißmann, Göttingen & Lemgo 1778, pp. 89-194. Essi recano i titoli *Ueber die Apperzeption seiner eignen Existenz* e *Ueber die Apperzeption in Rücksicht auf die Ideen, oder auf die Existenz der Ideen in der Seele*, e tematizzano rispettivamente il primo caso di appercezione, riferita all'io, e gli altri due, su idee ed azioni. Nel primo articolo, più rilevante in questo contesto, Merian sviluppa la sua teoria dell'immediatezza e indimostrabilità dell'appercezione a partire dalle aporie in cui si cade leggendo il *cogito* alla stregua di un'inferenza logica o entimema; al contrario, il dubbio cartesiano deve essere mantenuto entro certi limiti, non potendosi estendere in alcun modo all'esistenza del soggetto che lo formula: il principio esposto nella seconda delle *Meditationes* contiene una *verità intuitiva*, non problematica né dimostrabile, poiché se la ponessimo nella sfera del pensiero discorsivo o del concetto limiteremmo la coscienza di noi stessi ad un termine *astratto*. Rimando in particolare alle conclusioni enunciate ivi, p. 119. I *commentaires* di Biran su Merian, relativamente ai temi indicati, si trovano in *Œuv.*, XI-2, pp. 221-237. Infine, sull'importanza di Merian in Germania si veda, oltre al citato lavoro di F. Wunderlich, U. THIEL, *Between Wolff and Kant. Merian's theory of apperception*, in *Journal of the history of philosophy*, 23, 1996, pp. 213-232.

teorie appena citate, pur rimandando ai paragrafi seguenti un più dettagliato chiarimento della questione. (1) Contro Hume e Destutt de Tracy il nostro autore ammette un principio non illusorio che partecipa attivamente alla connessione o sintesi delle rappresentazioni, dando origine alla personalità e all'identità individuale. (2) In opposizione a Leibniz e Wolff egli fa del principio un atto immediato e fondato in se stesso, certamente da intendere come una forma di raddoppiamento [*dédoublement*] o ritorno entro sé dell'attività del pensiero (si ricordi la nota descrizione fichtiana dell'Io nei termini di una *in sich zurückgehende Thätigkeit*), ma senza che in ciò sia implicata l'aggiunta di un'apposita riflessione teoretica. Si tratta piuttosto di un agire pratico, determinato dalla volontà e comprendente un *osservarsi* o vedere-sé quale elemento interno ed essenziale ad ogni fatto di coscienza. (3) A differenza di Reid e Merian, coi quali pure rivela la più profonda affinità, Biran non considera l'immediata appercezione *Io sono* come un fatto semplice, bensì come un principio complesso, intrinsecamente relazionale e dialettico (oltre che *primo*), suscettibile di un fecondo sviluppo che, se condotto a termine, offrirà un quadro completo delle forme intuitive e concettuali che definiscono l'oggettualità.²³ Essa è l'interazione o determinazione reciproca (si insisterà ancora sulla centralità della *Wechselbestimmung* o *-wirkung* per la definizione dell'Io pratico-reale in Fichte) tra una *forza* spontanea e volontaria e la resistenza ad esso opposta da un Non-Io connotato in primo luogo come *corps propre* e, secondariamente per mezzo di questo, come oggettualità esterna. Secondo quanto si è visto, risultato di tale rapporto è l'*effort*, attività parzialmente dispiegata e in parte ancora potenziale. (4) Infine, come si è già accennato, Maine de Biran si distingue da tutti questi autori per l'insistenza nel caratterizzare la volontà, fondamento dell'autocoscienza, come una *forza iperorganica e soprasensibile*, non sottoposta alla necessità naturale ma ad una legge dell'autodeterminazione tramite libertà. Il *fait primitif du sens intime* si compone di due elementi eterogenei ma inseparabili – la corporeità e la tensione verso l'agire – dal cui inesplicabile intreccio il filosofo deduce le leggi universali che regolano la nostra esperienza, ovvero le determinazioni generalissime sotto le quali ci è dato il *mundus phaenomenon* – primariamente le categorie kantiane di relazione

²³ Un'esposizione molto concisa di tale dispiegamento in forma discorsiva degli elementi racchiusi nel *fait primitif* immediato, nonché contrassegni necessari dell'«oggetto d'intuizione», si trova nel secondo volume di *EFPs*, pp. 397-403.

e i corrispondenti principi intellettuali, le analogie dell'esperienza. Il riferimento conoscitivo o teoretico della coscienza umana ad oggetti esterni può concepirsi in tale contesto solo postulando una facoltà produttiva, creatrice e spontaneamente agente, collocata nella sfera soprasensibile della morale: in tal modo sarà elaborata un'analisi *completa* dell'esperienza, non limitata, come gran parte delle dottrine *idéologiques*, agli aspetti organico-fisiologici del sentire. Questa cauta ma sostanziale apertura ad un *mundus noumenon*, altro dal sensibile eppure immanente ad esso in un modo non suscettibile di ulteriore spiegazione, è dunque in estrema sintesi il tratto peculiare della teoria biraniana della coscienza, che approfondiremo di seguito in riferimento al saggio di Berlino.

1.3. Antropologia e *Vernunftkritik*. Cenni sui due livelli dell'appercezione in Kant

Un'analisi accurata delle lezioni di Kant sull'antropologia, non pertinente in questo luogo, rivelerebbe una grande quantità di elementi di affinità e divergenza tra il filosofo e gli autori sopra citati, consentendo una sua collocazione all'interno del panorama da questi delineato. Forniamo in via preliminare due coordinate che, a costo di qualche semplificazione, possono fungere da criteri orientativi per la trattazione seguente. Sul piano dell'autocoscienza empirica, individuale e personale, Kant pare condividere il presupposto della teoria di Wolff circa il carattere *relazionale* dell'autocoscienza stessa e la sua dipendenza dalla percezione di oggetti, ovvero la sua subordinazione alla coscienza in generale. Per quanto invece concerne l'appercezione pura o «Io penso», egli sembra far propria l'impostazione lockiana del problema, centrata sulle condizioni e modalità dell'ascrizione al medesimo Sé di un molteplice rappresentativo, pur trasponendola evidentemente sul piano dei principi trascendentali del fenomeno, come tali *anteriori* all'esperienza, all'individuo determinato e all'Io-persona.

I termini in cui Kant concepisce l'appercezione empirica, cioè l'autocoscienza di un certo soggetto o la concreta designazione di se stesso come io (il «dire Io»), sono illustrati in modo assai chiaro ed esaustivo, fin dal 1772, in apertura a tutti i cicli di lezioni di antropologia, oltre che nei paragrafi 1-4 della «didattica antropologica»

con cui comincia la più celebre opera del 1798. Sono qui analizzati una serie di fenomeni psicologici collaterali all'appercezione, tra cui il passaggio dalla terza alla prima persona nel linguaggio infantile, varie forme di egoismo, l'attenzione e l'astrazione, l'abitudine ad osservare se stessi (tale *Selbstbeobachtung* è altresì indicata come metodo dell'antropologia) e la propensione per la forma letteraria del *journal intime*, biasimata, con tanto di esempi concreti come il *Tagebuch* di Albrecht von Haller, a motivo della tendenza in essa implicita «verso la *Schwärmerei* e la follia». ²⁴ Vengono poi esaminati i sentimenti di piacere e dolore, il ruolo del *corpo proprio* quale oggetto originario e strumento per la percezione del mondo esterno, ed infine il carattere *intuitivo* immediato (non deduttivo-inferenziale) dell'appercezione «Io sono». ²⁵ Questa analisi mette in luce la familiarità di Kant con tematiche afferenti alla *Erfahrungsseelenkunde* e alla coeva psicologia, centrali tra l'altro nelle ricerche degli *Idéologues*. Nelle lezioni, infine, egli tenta di ricondurre le proprietà che gli psicologi razionali attribuiscono all'anima, ovvero semplicità, singolarità, sostanzialità e razionalità autoriflessiva, ai caratteri di cui l'Io appare dotato allorché si manifesta a se stesso nell'appercezione. ²⁶ Tra questi si annovera emblematicamente anche la *libertà* (detta in altro luogo «spontaneità») quale fondamento del valore e della responsabilità giuridico-morale della persona:

Nella parolina «Io» si trova persino il concetto della libertà, la coscienza dell'attività spontanea [*Selbstthätigkeit*]; l'Io infatti non è una cosa esterna. Vediamo, dalla presente analisi dell'Io, che quelli che molti filosofi spacciano per ragionamenti profondi non sono altro che intuizioni immediate di noi stessi. Ogni ente che possa dire «Io» e rendersi dunque oggetto della propria considerazione, ha un valore immediato; tutti gli altri ne hanno uno soltanto mediato [...]. La personalità fa sì che qualcosa possa essermi imputato, ed essa sorge dal pensiero «Io». ²⁷

²⁴ Tutto ciò si trova in *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, loc. cit., per tacere dei *loci paralleli* nelle *Vorlesungen*; v. i §§ sgg. per altri temi classici, come il problema delle rappresentazioni inconscie. Sottolineiamo in particolare la questione, ampiamente indagata e discussa tra gli studiosi dell'epoca, relativa al momento e al modo in cui la coscienza sorge nel bambino: un problema a cui lo stesso Maine de Biran dedica particolare attenzione. In effetti si sente quasi echeggiare la tesi biraniana del “salto mortale” dalla sensibilità passiva al *rédoublement* riflessivo (un salto grazie al quale il bambino, innalzandosi oltre l'istinto animale, risorge alla nuova vita della moralità) nelle parole con cui Kant descrive la “scoperta” della prima persona: «sembra venire [al bambino] d'improvviso una luce, quando incomincia a parlare con l'io: da un tal giorno egli non ricade più in quella forma primitiva di parlare. Dapprima egli si *sentiva* solamente, ora egli *pensa* se stesso» (§1). Tra gli altri temi citati, ricordiamo le ricerche di Reid e Laromiguière sul libero esercizio dell'attenzione.

²⁵ Cf. p. es. *Antropologia* Collins, *WS 1772/73*, in *AA XXV*, I, pp. 14-19.

²⁶ Cf. le *Antropologie* Parow, *WS 1772/73*, *ivi*, pp. 244-245 (e pp. sgg. per il rapporto col corpo proprio, la distinzione tra *Seele*, *Gemüth* e *Geist*, e l'osservazione di se stessi); Friedländer, *WS 1775/76*, *ivi*, pp. 473-478.

²⁷ *Antropologia* Collins, *cit.*, pp. 10-11. Da notare che Kant parla dell'Io come persona esclusivamente in contesti pratici, appunto di tipo etico o giuridico: la personalità è fondata sull'appercezione di sé come *libero*, dunque come portatore di diritti e doveri, e come sottoposto all'imperativo categorico. Cf. p. es. *Opus postumum*,

Come ben evidenziato da C. La Rocca, il tratto fondamentale dell'appercezione empirica risiede nella *temporalità*, entro la quale il soggetto concreto appare a se stesso determinato e in vista della quale dovremo riconoscere la specificità dello spazio in quanto forma del senso esterno, come sarà dimostrato dalla confutazione dell'idealismo in *KrV B*.²⁸ Per conseguenza, con tale appercezione il soggetto acquista una conoscenza di se stesso come *Erscheinung*.²⁹ L'appercezione pura o trascendentale *Ich denke*, viceversa, è la condizione a priori che rende possibile questa posizione di sé [*sich selbst setzen*] nel tempo e, in generale, all'interno della rete di relazioni intuitive e concettuali che costituiscono *simultaneamente* il mondo empirico ed il soggetto individuale che ne fa parte. Già nella nota a conclusione del §4 della *Anthropologie* troviamo un'indicazione, quantunque breve e generica, a proposito della differenza tra questa appercezione e l'io penso, ricalcata in termini psicologici sulla distinzione tra «l'azione (spontaneità) interna, per cui è possibile un concetto (un pensiero), cioè la *riflessione*, e la sensibilità (ricettività), per cui è possibile una *percezione* o un'*intuizione empirica*, cioè l'*apprensione*»: l'autocoscienza [*apperceptio*] è empirica se riferita all'affezione sensibile del soggetto, mentre si dice *pura* se viene limitata all'agire sintetico indicato nel primo aspetto. Nel primo caso essa è data come un fatto del «senso interno» o come questo medesimo senso, la cui regola ordinatrice è appunto il tempo; nel secondo essa è detta appartenere alla logica, con duplice riferimento al carattere *formale* da conferire ad una mera funzione della sintesi intellettuale secondo regole a priori, considerata indipendentemente dai particolari contenuti su cui opera, e alla necessità di separare da questa ogni considerazione sull'individualità personale.³⁰

Konvolut VII, in AA XXII, pp. 119-121; *Konvolut I*, in AA XXI, pp. 12-14 e sgg. Citiamo da quest'ultimo luogo: «Tra tutte le proprietà che competono a un essere pensante, la prima è quella di essere cosciente di sé come di una *persona*: in base a tale proprietà il soggetto, secondo l'idealismo trascendentale, costituisce *a priori* se stesso in oggetto, non come dato nel fenomeno [...], ma come essere che è di se stesso fondatore e autore, conformemente alla qualità della personalità. Questo io sono. Io, come uomo, sono a me stesso oggetto sensibile nello spazio e nel tempo, e, al tempo stesso, oggetto intelligibile: *sono una persona*, e, di conseguenza, un *essere morale che ha diritti*» (tr. it. V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 341).

²⁸ Si vedano, di C. LA ROCCA, *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Marsilio, Venezia 2003 e il commento alla traduzione italiana del *Loses Blatt Leningrad 1 (Vom inneren Sinne)*, in L. FONNESU e C. LA ROCCA, *Sul senso interno di Immanuel Kant*, Studi kantiani, 4, 1991, pp. 123-159, in particolare pp. 134-159.

²⁹ V. p. es. *Anthropologie*, cit., Annotazione al §7.

³⁰ La distinzione in esame è mostrata in riferimento ai due poli impliciti nel concetto di *riflessione su se stesso*: «(1) l'io, inteso come *soggetto* del pensare (nella Logica), che significa l'appercezione pura (l'io che è meramente riflettente), e del quale non si può assolutamente dire nient'altro, salvo che è una rappresentazione del tutto semplice; (2) l'io, inteso come *oggetto* della percezione, quindi del senso interno, che contiene una molteplicità di determinazioni le quali rendono possibile un'*esperienza* interna» (loc. cit., tr. it. M. Bertani e G. Garelli, Einaudi, Torino 2010, p. 118). V. poi ancora l'annotazione al §7: «L'io della riflessione non contiene entro di sé alcun

Prima di precisare il rapporto che lega le due specie o componenti dell'autocoscienza in riferimento a due passaggi cruciali di *KrV B*, la citata *Widerlegung des Idealismus* e la deduzione trascendentale – in cui l'appercezione empirica (nel seguito *AE*) e l'appercezione pura (*AP*) sono tematizzate separatamente in quest'ordine – occorre almeno rilevare la molteplicità di varianti terminologiche utilizzate da Kant, in diversi momenti e contesti, per questi due concetti. Così, mentre nella deduzione di *KrV A* egli utilizza le stesse notazioni dell'*Anthropologie*,³¹ nella *Widerlegung* e nelle corrispondenti *Reflexionen* 6311-6316 (datate intorno al 1790) troviamo *AP* ed *AE* designate rispettivamente come «coscienza» del pensare e «conoscenza» di sé in quanto fenomeno;³² nella deduzione di *KrV B* si parla poi di «unità oggettiva» o «trascendentale» della coscienza (*AP*), in opposizione a un'unità «soggettiva» (*AE*),³³ mentre nel frammento *Vom inneren Sinne* le due operazioni sono connotate come *apperceptio percipientis* e *percepti*, ovvero come appercezione «psicologica» e «cosmologica».³⁴ Nel noto *Konvolut VII* dell'*Opus postumum*, infine, *AP* è detta «Io pensabile», riferito cioè al puro intelletto, ed *AE* diviene un «Io apprensibile (*dabile*)», noto a sé come «oggetto dei sensi e dell'intuizione empirica». L'interessante occorrenza del verbo *setzen* in questi luoghi rende necessaria una rettifica di certe interpretazioni che li accostano superficialmente alla teoria dei

molteplice, ed è sempre uno, il medesimo in tutti i giudizi, perché non contiene che questo elemento formale della coscienza, mentre l'*esperienza interna*, per contro, contiene l'elemento materiale e un molteplice dell'intuizione empirica interna, l'«Io dell'apprensione [...]» (tr. cit. p. 129). Curiosa, rispetto a questa terminologia, la rivendicazione biraniana di un'esperienza o riflessione interiore, i cui oggetti (*faits*) sono però le mere *forme* della fattualità empirica esterna. Cf. infine *ivi*, §24, dove il senso interno è distinto dall'appercezione pura come la coscienza dell'*affezione* della mente per opera del flusso dei pensieri è separata dalla coscienza di un *agire* intellettuale.

³¹ *KrV A*, pp. 81-82: «La coscienza di noi stessi, secondo le determinazioni del nostro stato nella percezione interna, è semplicemente empirica, e risulta sempre mutevole. In questo flusso di apparenze interne non può affatto esistere una personalità stabile e permanente. La suddetta coscienza viene abitualmente chiamata *senso interno*, oppure *appercezione empirica*. [...] Orbene, in noi non può aver luogo alcuna conoscenza, alcuna connessione tra le conoscenze, alcuna unità di esse, senza quell'unità che precede tutti i dati delle intuizioni e rispetto alla quale soltanto è possibile ogni rappresentazione di oggetti. Questa coscienza pura, originaria, immutabile, io voglio ora chiamarla *appercezione trascendentale*. [...] La coscienza originaria e necessaria dell'identità di sé è dunque al tempo stesso una coscienza di un'unità altrettanto necessaria della sintesi di tutte le apparenze in base a concetti, cioè in base a regole» (tr. Colli).

³² *KrV B*, pp. 192-193; *R.* 6311, in *AA*, XVIII, pp. 610-611: «Si devono qui ben distinguere la coscienza trascendentale e l'empirica: la prima è la coscienza "Io penso" e precede ogni esperienza rendendola possibile. Questa coscienza trascendentale non ci offre però alcuna conoscenza del nostro Sé; conoscenza del nostro Sé è infatti la determinazione della nostra esistenza [*Daseyns*] nel tempo, e se ciò deve accadere io devo affezionare il mio senso interno».

³³ *KrV B*, p. 113. Rilevante, in vista di quanto segue, è la constatazione che «un giudizio non è altro se non il modo di portare conoscenze date all'unità oggettiva dell'appercezione».

³⁴ Importante l'insistenza di Kant sulla questione della temporalità: «La prima dice semplicemente "io sono". La seconda "io ero, io sono ed io sarò", cioè io sono una cosa del tempo passato, presente e futuro, in cui questa coscienza *io sono* è comune a tutte le cose [in quanto] determinazione della mia esistenza come grandezza».

principi in *GWL*, senza in realtà cogliere il vero motivo di affinità con la dottrina fichtiana. Queste le parole di Kant:

L'io pensabile (*cogitabile*) pone se stesso come [*setzt sich selbst als*] l'apprensibile (*dabile*), e questo *a priori*, nello spazio e nel tempo, che sono dati *a priori* nell'intuizione e sono semplici forme del fenomeno.

Io sono: è l'atto [*Act*] logico che precede ogni rappresentazione dell'oggetto; è un verbo con cui mi pongo [*mich selbst setze*]. Io esisto nello spazio e nel tempo, e determino la mia esistenza nello spazio e nel tempo completamente, come fenomeno, secondo le condizioni formali della connessione del molteplice dell'intuizione, e sono a me stesso un oggetto esterno ed interno.³⁵

È evidente anzitutto che il «porre» kantiano designa un esser-per-sé concepito come *attività*, ovvero al contempo come determinazione [*Bestimmung*] di se stesso e fondamento *a priori* per ogni sintesi ulteriore, relativa ad un molteplice empirico-sensibile. Si tratta in altri termini della pura *forma* del «dire Io», anteriore all'esperienza oggettuale in quanto non dipendente da essa ma, al contrario, sua condizione di *possibilità*, eppure capace di tradursi in un'autocoscienza determinata ed *effettuale* solo all'interno dell'esperienza medesima. Come attività originaria³⁶ che fonda a priori il concreto «vedere-sé» dell'Io (il genitivo è epesegetico, poiché la realtà dell'Io coincide col proprio sapersi o, altrimenti detto, essere *in sé* oggettivo-reale ed essere *per sé* soggettivo-ideale sono identici nel caso dell'Io), il *Setzen* di Kant pare corrispondere al concetto fichtiano. Dobbiamo però considerare l'ulteriore momento della *Bestimmung*, definita come la collocazione dell'Io in una cornice spaziotemporale e la corrispondente “apertura” di esso ad un mondo esterno. Non siamo di fronte al *sich selbst Setzen* con cui Fichte denota il carattere assoluto, incondizionato e puro dell'*atto* che costituisce l'essenza astratta dell'Io nel §1 di *GWL*, intuibile intellettualmente ma non suscettibile di divenire oggetto di coscienza perché ancora privo di direzione o distinzioni interne; si tratta invece di una più

³⁵ *Opus postumum*, AA XXII, rispettivamente pp. 119 e 85; tr. cit., pp. 312 e 298. Ugualmente notevoli le seguenti formulazioni alternative: «Non il pensabile secondo concetti (*cogitabile*) bensì il sensibile che gli corrisponde nella costruzione dei concetti (*dabile*) è ciò per cui il soggetto pone [*setzt*] anzitutto se stesso, e non per mezzo del senso bensì della pura intuizione sensibile, e pertanto pur sempre a priori, è oggetto a se medesimo» (ivi, p. 18; tr. cit. p. 278). Nello spazio e nel tempo, a priori, «il soggetto pone [*setzt*] se stesso e si fa oggetto dei sensi, ma solo nel fenomeno = *x*, non come cosa in sé (*ens per se*); e non solo analiticamente, secondo concetti, ma sinteticamente, mediante costruzione di essi nel complesso del molteplice dell'intuizione come vero oggetto (non come *ens rationis*)» (ivi, p. 25; tr. cit. p. 284).

³⁶ Cf. p. es. ivi, p. 115, tr. cit. p. 309: «Io sono. Questo atto della coscienza (*apperceptio*) scaturisce non come conseguenza da uno precedente: come se, ad esempio, io mi dicessi “penso e perciò sono”; altrimenti presupporrei la mia esistenza per esibire quest'esistenza medesima, ciò che sarebbe mera tautologia».

specifica disponibilità dell'Io a cogliere se stesso come fenomeno (vedremo subito che la posizione di oggetti esterni è implicita nell'attuarsi di tale operazione, cioè nell'ulteriore passaggio all'Io individuale empirico). Questo è confermato dal fatto che l'Io ponente e l'Io posto sono ben differenziati da Kant: il primo (*cogitabile*) è una pura funzione logico-trascendentale, mentre il secondo (*dabile*) è la forma astratta di ciascun Io reale. L'esatto correlato di questo *Setzen* non si trova nella sezione dei principi di *GWL* ma nella parte pratica, ed è già stato più volte citato: è la «ripetizione del porre» con cui l'Io «si apre» all'influsso del Non-Io, pone se stesso *come* ponentesi e diviene reale autocoscienza. Inseparabilmente, esso si determina in tal modo a riconoscere un'oggettualità esterna strutturata in base alle leggi a priori (intuizioni pure, categorie e principi dell'intelletto) che la *Deduktion der Vorstellung*, *GEWL* e più tardi *WLnM* mostreranno scaturire dal porre ripetuto, a titolo di sue condizioni interne di possibilità.³⁷ L'analogia è così puntuale che le citazioni riportate sopra e nelle relative note potrebbero servire, dal punto di vista fichtiano, come dichiarazioni programmatiche per questi ultimi testi, pur rivelando al contempo il senso in cui le *WL* di Jena presumono di integrare il criticismo kantiano: quest'ultimo enuncia il porre sé come Io ed il porre un *mundus phaenomenon* nella loro implicazione reciproca, mentre la nuova dottrina deve illustrare la *genesis* unitaria di tutte le forme, trovate da Kant rapsodicamente per mezzo di geniali intuizioni, e rivelare così il *perché* di ciò che la *KrV* si limita ad asseverare.³⁸ Solo tramite questa fondazione dei risultati della prima *Critica* il compito posto da Kant, cioè la scoperta dei presupposti universali e necessari del sapere scientifico e d'esperienza, sarà assolto e garantito contro ogni scepsi.

Veniamo adesso all'analisi dei due sensi dell'appercezione nei luoghi indicati di *KrV* B. La *Confutazione* posta in appendice al secondo postulato del pensiero empirico (pp. 190-193) è notoriamente finalizzata a svelare la petizione di principio insita nell'idealismo psicologico, secondo il quale non disponiamo di strumenti adeguati per distinguere il flusso di rappresentazioni del senso interno dall'esperienza esterna

³⁷ Importante ricordare le annotazioni di P. BAUMANN sul nesso inscindibile tra momento teoretico e pratico, istituito da Fichte con il concetto di *Setzen*: v. *J.G. Fichte. Gesamtdarstellung seiner Philosophie*, cit., pp. 130-131.

³⁸ La *Schluss-Anmerkung* di *GEWL* fa quindi eco ai brani del *Konvolut VII* di Kant, pur dovendosi ancora notare che il testo del 1795 concerne soltanto la sensibilità, e domanda a *GWL* e *WLnM* un'analoga deduzione genetica delle categorie: «Kant nella *Critica [della ragion pura]* inizia dal punto della riflessione in cui tempo, spazio ed un molteplice dell'intuizione sono dati, già presenti nell'Io e per l'Io. Noi li abbiamo ora dedotti *a priori*, ed ora essi sono presenti nell'Io» (GA I, 3, p. 208).

o, in termini popolari, la realtà empirica dal sogno. La strategia di Kant consiste nel dimostrare che l'esperienza esterna non solo è distinta da quella interna, in quanto caratterizzata da una forma specifica – lo spazio – che non può ridursi ad una determinazione del tempo (forma del senso interno), allo stesso modo in cui la tridimensionalità non è derivabile dalla monodimensionalità della serie temporale, ma è anche presupposta dalla stessa esperienza interna e la rende possibile. Per poter cogliere il fluire dei propri stati interni (appercezione empirica) l'Io ha infatti bisogno di rappresentarsi alcunché di permanente nello spazio; esso diviene un'autocoscienza reale solo tramite la percezione di oggetti, coglie se stesso come soggetto empirico solo a partire dalla propria *posizione* nello spazio e nel tempo, ovvero facendo di sé un oggetto.³⁹ La realtà esterna è dunque logicamente richiesta dall'auto-porsi dell'Io come fenomeno (realismo empirico): coscienza di sé e coscienza oggettuale si costituiscono simultaneamente l'una attraverso l'altra.⁴⁰

Viceversa, l'appercezione pura *Io penso* inserita nella deduzione trascendentale non è di per sé un contenuto o un atto determinato della coscienza; non ha un oggetto, non sottostà alla struttura intenzionale. Siamo qui su un piano diverso da quello dell'autocoscienza reale e delle sue condizioni *intuitive* a priori, basi per ogni determinazione del senso interno: l'appercezione pura non è un Io, ma un principio logico-trascendentale che fonda al contempo l'autocoscienza e la coscienza in generale; è una mera *funzione*, non temporale né individuale, che rende possibile qualsiasi sintesi di intuizioni in base a concetti, un'unità originaria che deve *pensarsi* anteriormente ad ogni effettiva unificazione operata dalle categorie sul materiale intuitivo-sensibile, una condizione pura dell'esperienza *in toto* – sia interna che esterna. Mentre l'Io reale si coglie come elemento in un sistema di oggetti connessi nello spazio e nel tempo, l'Io puro non ha niente a che vedere con la soggettività e

³⁹ Senza una sensibilità esterna distinta per specie dall'interiorità unicamente temporale, una rappresentazione del simultaneo sarebbe poi impossibile. In conclusione, l'Io è conscio di sé solo come ente in un mondo, solo nel *commercium* con fenomeni esterni, la cui apprensione è quindi *originaria* sul piano reale. È così confutata la tesi degli idealisti psicologici, per i quali la coscienza di un mondo esterno risulta da un'*inferenza* a partire dall'immediata certezza di sé Cf. le citate *Reflexionen* sull'idealismo ed il *Leningrad I*.

⁴⁰ È qui presente, come già accennato, un'idea analoga al modello relazionale wolffiano, che faceva della coscienza intenzionale di oggetti il paradigma per concepire l'autocoscienza reale, e poneva d'altronde quest'ultima come necessario aspetto concomitante della precedente. Notiamo che la realtà di cui Kant sta parlando è, trascendentalmente, quella dei *fenomeni*. La Confutazione non fa alcun ricorso a *Dinge an sich* quali presunte garanzie trascendenti dell'oggettività della conoscenza di oggetti esterni. Tutte le obiezioni sollevate contro il «Teorema» kantiano nell'ambito del coevo dibattito intorno a *KrV* sono neutralizzate dal medesimo errore che si è rilevato all'inizio del Cap. III, determinato da una lettura della *Erscheinung* in chiave psicologica, e pongono nella consueta *adaequatio* tra fenomeno (rappresentazione mentale) ed oggetto in sé l'unico criterio possibile per la validità oggettiva del sapere.

l'appercezione propriamente intesa (cioè come ambito di rappresentazioni a cui si ha un accesso diretto e privilegiato), essendo al contrario una regola per la datità dei fenomeni, un presupposto dell'*oggettualità* e della sua costruzione.⁴¹

Questa distinzione è da tener presente, insieme alla connotazione dell'*Io penso* come atto originario e al legame istituito da Kant tra appercezione, autodeterminazione libera e moralità (legata a sua volta al dovere [*Sollen*] definito dall'imperativo categorico), per l'analisi dei molteplici significati e livelli dell'*Io* in Fichte, soprattutto al fine di evitare il grossolano e fatale errore in virtù di cui l'*Io* puro, connotato nei vari contesti come *Thathandlung* o *reiner* ed *ursprünglicher Wille*, o infine come *ideale* della ragion pratica, viene identificato con una *soggettività* di qualunque tipo. Si tratterà al contrario di veder nascere, a partire da un simile principio *formale* o *funzionale*, il soggetto e l'oggetto nel loro reciproco determinarsi, analogamente alla funzione oggettivante assegnata da Kant all'*Io penso*; viceversa, la dipendenza dell'appercezione empirica dall'apprensione di oggetti corrisponde allo *status* dell'*Io-coscienza*, ottenuto da Fichte alla fine della *Ableitung* e definito rigorosamente all'interno della *Wechselbestimmung*.

La «Confutazione» in *KrV B* respinge la tesi psicologico-idealista per cui la coscienza oggettiva è un atto secondario in rapporto all'autocoscienza, ovvero risulta da un'*inferenza* a partire dall'immediata certezza di questa. Se si ammettesse la tesi, in effetti, l'unico criterio per la validità del conoscere consisterebbe in una verifica del processo inferenziale, ma una simile verifica è resa impossibile dal carattere trascendente della questione.⁴² La posizione kantiana fa eco, da un lato, alla

⁴¹ Deduzione B, §§17-21, ad es.: «[...] l'unità della coscienza è il solo elemento che costituisca il riferimento delle rappresentazioni ad un oggetto, e quindi la loro validità oggettiva [...]»; «l'unità sintetica della coscienza è perciò una condizione oggettiva di ogni conoscenza: non si tratta di una condizione necessaria soltanto per me, al fine di conoscere un oggetto, ma della condizione cui ogni intuizione deve sottostare, *per diventare oggetto per me* [...]»; «L'unità trascendentale dell'appercezione è quella che riunisce in un concetto dell'oggetto tutto il molteplice dato in un'intuizione. Essa si chiama perciò unità *oggettiva* [...]» (tr. Colli). Si rimanda poi all'approfondita analisi svolta da C. LA ROCCA nella citata monografia. Cf. inoltre *Duisburg Nachlass*, foglio 10, p. 3 (in AA XVII, p. 656): «Se qualcosa viene appreso, esso viene allora ricondotto alla funzione dell'appercezione. "Io sono", "io penso", "dei pensieri sono in me". Queste sono certamente delle relazioni, che non forniscono le regole dei fenomeni, ma che fanno in modo che tutti i fenomeni siano rappresentati come posti sotto regole. L'*Io* costituisce il *substratum di una regola in generale*, e l'apprensione è connessa con tutti i fenomeni» (corsivo G.P.). Poco più sotto, l'appercezione pura è connotata come *actus*, in accordo con *KrV B*, p. 108 («la rappresentazione: io penso, tuttavia, è un atto della *spontaneità*»), e numerosi altri luoghi, in contrasto con l'*autoaffezione* in cui consiste l'autocoscienza empirica.

⁴² Ciò è confermato dal fatto che il Descartes delle *Meditationes* si è visto costretto a ricorrere ad un principio, appunto, trascendente, ossia la bontà e la veridicità di Dio, fallendo in tal modo nell'impresa di una fondazione del sapere dall'*Io*. Non si dimentichi che la *Widerlegung* investe esplicitamente, più che l'«idealismo dogmatico» berkeleyano, l'idealismo «problematico» veicolato dalle ipotesi del genio maligno e del Dio ingannatore. R. LAUTH (*Descartes' und Fichtes Konzeption der Begründung des Wissens*, in *Vernünftige Durchdringung der*

rivendicazione degli *Spinoza Briefe* di Jacobi circa lo *status* originario dell'ammissione di oggetti fuori di noi, ed alle giuste obiezioni contro le teorie che pongono la *Vorstellung* (psicologicamente intesa) come termine medio tra soggetto e mondo; dall'altro, essa corrisponde al superamento degli idealismi qualitativi e quantitativi auspicato da Fichte in *GWL*, §4, e alla netta distinzione stabilita da quest'ultimo tra la *WL* e l'idealismo comune.

2. Fichte. Teoria dell'Io e genesi dell'oggettualità empirica come dialettica tra libertà e limitazione

Lo studio che ora si intraprende sarà articolato in due parti, relative alle corrispondenti fasi dell'elaborazione della teoria dell'egoità e dell'oggettualità fenomenica negli anni di Jena. La prima di esse, incentrata sulla *GWL* pratica, fornirà al contempo le coordinate generali per la più dettagliata dottrina del periodo 1796-1799, comprendente *SL* e *WLn* come lati complementari dell'unico sistema. Dobbiamo ancora premettere, come già riguardo alla metodologia delineata nel Cap. III, che la presente analisi costituirà essenzialmente la ripresa ed il riepilogo unitario di un lavoro ermeneutico depositato in una letteratura ormai vastissima, e si arricchirà di una prospettiva nuova nell'ultima parte, allorché il confronto con l'egologia di Maine de Biran rivelerà i punti di contatto delle *WL* jenesi (soprattutto le *Vorlesungsnachschriften* e i testi che condividono il «nuovo metodo», *VnD* ed *Einleitungen*) con il rinnovamento dell'antropologia, auspicato da quest'ultimo, in direzione di una scienza dei principi orientata alla fondazione della teoresi per mezzo della volontà libera e dell'agire pratico.⁴³ Resterà ferma la distinzione di piani

Wirklichkeit, ars una, 1994) vede nel necessario intervento di Dio il principale limite del progetto, a suo giudizio comunque «trascendentale *ante nomen*», di Descartes.

⁴³ Non è escluso che la presenza di simili punti di contatto debba ricondursi almeno in parte al contemporaneo approfondimento del primo volume dei *Philosophische Aphorismen* di E. Platner (ed. 1793), utilizzato dal nostro filosofo, come si sa, nei cicli di lezioni su *Logik und Metaphysik*, tenuti in ogni semestre di attività a Jena a partire dal WS 1794-1795 e documentati, oltre che dalle *Nachschriften* Krause, Eschen e Höijer, dalla mole di appunti pubblicati in GA II, 4, relativi al periodo in esame con la sola eccezione di poche note afferenti ai corsi dei WS 1801-1802 e 1812-1813. Il «primo libro» del testo di Platner contiene in effetti, oltre alla professione di un «saggio scetticismo» (§25) sulla base del fatto che il sapere umano ha una portata soltanto relativa poiché è vincolato alla nostra soggettiva costituzione, una teoria delle facoltà o «Storia pragmatica dello *Erkenntnisvermögen* umano» di carattere osservativo-empirista, non molto distante, su temi specifici come la distinzione tra rappresentazioni inconsce e «complete», la memoria, la fantasia, l'associazione e l'astrazione concettuale, da teoremi psicologici ed antropologici attestati anche nel contesto dell'*Idéologie*.

argomentativi, in parte esplicitata nel capitolo precedente, in parte da ribadire nei prossimi paragrafi, nel merito più specifico della teoria dell'Io.

2.1. Prima fase: 1794-1795

2.1.1. Quadro teorico generale. Struttura dell'Io, *Streben* e *Sollen* nella *Grundlage* pratica

La sezione pratica di *GWL* (§§5-11), unitamente alla dottrina dei principi in essa richiamata, espone in forma più ampia, esauriente e sistematica le argomentazioni che si sono ripercorse nel Cap. I con riferimento agli abbozzi preparatori *EM* e *PP*. In particolare si ripresenta qui, come conseguenza dell'impostazione trascendentale della ricerca, l'articolazione dell'egoità su tre livelli, con l'assegnazione all'Io pratico di un ruolo di mediazione tra l'intelligenza finita e l'Io puro o assoluto, a garanzia dell'unità della coscienza effettuale che ne deriva.⁴⁴ L'Io pratico, associato a uno *Streben* meglio determinato, rispetto ai testi del 1793-1794, come origine di particolari determinazioni pratiche della coscienza quali impulsi [*Triebe*], sentimenti o sensazioni [*Gefühle, Empfindungen*], anelito [*Sehnen*], piacere e dispiacere [*Beifall* e *Mißfallen*], determina altresì l'essenziale apertura della coscienza alla dimensione morale del dovere [*Sollen*], e dunque il nesso inscindibile tra l'intelligenza teoretica e un imperativo categorico, formale e incondizionato («una legge per la legge [*um... willen*], una legge assoluta»: *Du sollst schlechthin*).⁴⁵ Prima della deduzione di elementi pratici e teoretici della vita di coscienza dalla struttura generale dell'egoità, riepiloghiamo brevemente i tre livelli e la loro interazione, per come sono trattati nel testo in esame.

L'Io assoluto del primo principio è al contempo il concetto puro dell'egoità, l'essenza immanente ed operativa all'interno di ciascun Io reale e l'idea a cui la ragion pratica *finita* – cioè, in senso morale, soggetta all'influenza di istinti sensibili – tende in modo asintotico. La semplicità di tale atto originario o *Thathandlung*

⁴⁴ Diversamente dalla sezione teoretica, in effetti, la parte pratica è impostata fin dall'inizio come conciliazione della *Haupt-Antithese* appena menzionata, con ricorso ad un *praktisches Vermögen* dell'Io.

⁴⁵ *GWL*, p. 450.

esclude ogni differenza interna; qualsiasi enunciazione proposizionale del principio, come «l'Io pone se stesso» o «Io sono Io», risulta inadeguata perché la distinzione tra l'Io che riflette su sé e l'Io oggetto di riflessione non è ancora presente.⁴⁶ Il passaggio alla finitezza dell'Io-intelligenza richiede di postulare un'altra operazione dell'Io, non derivabile dalla pura *Selbstsetzung* e dunque formalmente assoluta: l'opposizione, o posizione di un altro da sé (*Non-Io*).⁴⁷ Il nuovo elemento è contraddittorio: da un lato la posizione del Non-Io implica rimozione dell'Io, dall'altro ne richiede ancora l'autoposizione, poiché ciascun porre accade nell'Io (cioè *für das Ich*) e per opera dell'Io. Questa è la contraddizione, come si vede, in cui restano imprigionati i sistemi parziali indicati nel Cap. III. Il filosofo trascendentale la configura come *Wechselbestimmung* tra Io e Non-Io, e concepisce l'Io finito come sussistente solo all'interno di essa. Il passaggio dall'egoità astratta a questo Io reale e determinato, definito *Intelligenz* nella misura in cui ammette un Non-Io strutturato come oggettualità indipendente, è garantito dalla *riflessione*, che consente all'Io stesso di cogliersi come tale nell'opposizione (*Wiederholung des Setzens*). Dire che con l'autocoscienza riflessiva l'Io «si apre [...] all'azione da fuori [*Einwirkung von außen*]» di un Non-Io, cioè alla «possibilità che si trovi in lui qualcosa che non è posto da lui stesso», significa esplicitare il contenuto della *Wiederholung*; porre sé come Io vuol dire infatti, per la mediatezza riflessiva di ogni specifica *Setzung*, determinarsi in opposizione ad un altro da sé, e tutto questo è racchiuso a sua volta nella proposizione: “L'Io è finito”, “L'Io esiste come autocoscienza empiricamente determinata”, ovvero nel fatto *indimostrabile* dell'esistenza di una coscienza, ammesso da ciascuno a posteriori oltre ogni dubbio.⁴⁸

⁴⁶ Altrettanto inadeguata è la connotazione della pura essenza dell'Io come «attività che torna in se stessa» [*in sich zurückgehende Tätigkeit*], già incontrata nel precedente capitolo. Non c'è mai stata, a questo livello, un'uscita da sé, né è possibile distinguere nell'attuosità originaria, del tutto priva di forme o determinazioni, una direzione centripeta e una centrifuga (la direzione è in effetti un *Wechselbegriff*: ivi, p. 406). Il concetto di attività ritornante è negativo, concepibile solo in opposizione ad un agire diretto su oggetti, benché trascendentalmente anteriore a questo. Più corretta è l'immagine [*Bild*] dell'Io puro come «un punto matematico che si autocostruisce da se stesso, in cui nessuna direzione e in generale nulla si può distinguere, che è tutto dov'è e i cui contenuto e limite [contenuto e forma] sono una e la medesima cosa» (*ibid.*, tr. cit. pp. 300-301).

⁴⁷ Il secondo principio (*GWL*, §2) è in effetti assoluto quanto alla pura forma della negazione (*Non-*), ma condizionato dal precedente per il contenuto (l'Io puro come totalità di realtà).

⁴⁸ Ivi, p. 390, tr. cit. p. 284 (con due ritocchi marginali): «Oltre al porsi dell'Io da se stesso [si intende il primo principio, G.P.] deve darsi ancora un porre [...]; che un tale porre si dia non si può dimostrare con nulla se non con un fatto [*Faktum*] della coscienza», ovvero «ciascuno può dimostrarselo solo con la sua personale esperienza». «Ma è fondato assolutamente e semplicemente nell'essenza dell'Io che se un tale porre si dà, questo porre dev'essere un *opporre* [*Entgegensetzen*] e quanto posto dev'essere un *Non-Io* [...]. Perciò l'argomentazione della *WL* vale di sicuro a priori [...], ma ottiene realtà [*Realität*] solo nell'esperienza. Per chi non potesse essere consapevole del fatto postulato – si può sapere con certezza che questo non accadrà mai in nessun essere

È così dimostrato che l'Io esiste realmente solo in quanto limitato, cioè se riconosce l'esistenza di un mondo fuori di lui. Resta però da capire come tale riconoscimento sia possibile, o come possa intendersi un Non-Io senza contraddizione: l'unica soluzione consiste nell'esplicitare la natura necessariamente pratica dell'Io-intelligenza. Orbene, l'Io si compone di due aspetti: l'attività assoluta ed informe del primo principio e la riflessione per mezzo di cui sa se stesso *come* tale attività. Se il primo aspetto comporta la rimozione di ogni limitatezza, il secondo presuppone limiti determinati, giacché non si dà riflessione se non su alcunché di finito. Malgrado tale opposizione, i due lati si implicano reciprocamente in virtù dell'identità, nell'Io, tra essere (in sé) e porsi (per sé): la riflessione è impossibile senza l'attività originaria, che ne costituisce la fonte e l'oggetto, e per converso un agire irriflesso non è autocoscienza, mancando dell'altra prerogativa dell'Io, il «vedere se stesso». A tale dualità corrispondono i due *impulsi* [*Triebe*] in cui si declina lo *Streben* sul piano effettuale, diretti nell'ordine verso l'agire incondizionato e la limitatezza [*Beschränkung*] riflessiva.⁴⁹ La natura dinamica, oppositiva e dialettica dello *Streben*, comprendente in se stesso un'irriducibile alterità intesa come controtendenza o forza opposta, e un residuo potenziale dell'attività propria, impossibilitata ad esplicarsi completamente a causa di quella resistenza, è mostrata nella ben nota definizione:

Il tendere dell'Io deve [*soll*] essere infinito e non avere mai causalità. Ciò si può pensare solo a condizione di un tendere contrario [*Gegenstrebens*] che faccia equilibrio a quello, cioè che abbia uguale quantità di forza interna. Il concetto di un tale tendere contrario e di quell'equilibrio è già contenuto nel concetto del tendere e si può sviluppare da esso mediante analisi [...]. 1) Il concetto del tendere è il concetto di una causa che non è causa. Ogni causa presuppone tuttavia *attività*. Tutto ciò che tende ha forza; se non avesse nessuna forza non sarebbe causa, il che contraddice quanto detto sopra. 2) Il tendere, in quanto è tale, possiede necessariamente la sua quantità determinata come attività. Esso si dirige a essere causa, ma non lo diventa, quindi non raggiunge il suo scopo e viene *limitato* [*begrenzt*] [...]. 3) Ciò che tende non è limitato *da se stesso*; infatti c'è nel concetto di tendere che esso si diriga verso la causalità. Se

razionale finito –, per quello l'intera WL non avrebbe alcun contenuto, sarebbe per lui vuota e tuttavia egli dovrebbe riconoscerle la correttezza formale».

⁴⁹ Ivi, p. 419, tr. cit. p. 313: «L'Io tende [*strebt*] a riempire l'infinità [*die Unendlichkeit auszufüllen*]; insieme possiede la legge e la tendenza [*Tendenz*] a riflettere su se stesso». L'«impulso» è definito nel medesimo §7 «un tendere [*Streben*] che produce se stesso, che è qualcosa di stabile, di determinato, di certo», ovvero (p.422, tr. p. 317) «una forza [*Kraft*] interiore che determina se stessa alla causalità». Esso è indicato come prerogativa del vivente, in opposizione alla trasmissione meccanica di movimenti esterni ai corpi inanimati.

limitasse se stesso, non sarebbe ciò che tende. Ogni tendere deve così essere limitato da una forza opposta alla forza di ciò che tende [...]. Nessuno dei due opposti può avere causalità. Se uno dei due l'avesse, con ciò la forza dell'opposto sarebbe annientata ed essi cesserebbero di essere forze opponentisi.⁵⁰

Emerge altresì in questo luogo l'essenziale correlazione, teorizzata parallelamente da Maine de Biran a proposito dell'*effort*, tra i concetti di *Streben*, *Tätigkeit*, *Kraft* ed *Ursache* o *Kausalität*, e viene già in luce la particolare importanza che quest'ultima categoria, posta alla base dell'autocoscienza, dovrà assumere nell'ambito della deduzione genetica dell'intera tavola.

Ora, l'Io reale può cogliere o porre se stesso unicamente come attività limitata, trattenuta. Precisiamo che nel concetto di attività rientra ogni funzione dell'Io in generale: sia l'intervento tecnico-poietico sul mondo esterno secondo un progetto ideato in precedenza (così è concepito anche l'agire morale), sia la conoscenza in quanto costruzione teoretica degli oggetti per noi, secondo le leggi dell'intuizione e del pensiero concettuale – una rappresentazione che cresce in articolazione e ricchezza col progredire del sapere. La menzionata contraddizione, da risolvere per mezzo dello *Streben*, richiede di introdurre una differenziazione all'interno della *Tätigkeit* originaria. Sul piano reale-effettivo l'attività cognitiva e pratica dell'Io (in generale *oggettiva* poiché diretta “fuori” di sé, in opposizione all'assenza di direzioni nel principio) è vincolata, ostacolata nel proprio svolgersi, e l'Io non può che porre un Non-Io quale causa della limitazione. Sul piano ideale, viceversa, l'attività supera l'ostacolo: se l'Io non si trovasse al contempo oltre il limite, ovvero se non fosse lui stesso a limitarsi attivamente, non si saprebbe limitato, non sarebbe tale per sé. L'attività ideale che produce il limite è il rappresentare in senso ampio, comprendente ogni creazione dell'immaginazione e del pensiero. L'ambito in cui primariamente quell'agire ha coscienza di sé come tale è, secondo l'analisi della *SL*, la *volizione* in quanto perseguimento di un fine pianificato, attività teleologicamente guidata da concetti.

Torna qui in modo implicito, per essere superata una volta per tutte, la dialettica dei sistemi: alla limitatezza delle effettive possibilità umane di azione e conoscenza (realismo) fanno riscontro l'infinità e la libertà del pensiero (idealismo); la sintesi tra

⁵⁰ Ivi, pp. 416-417, tr. cit., p. 311.

attività ideale e reale, che sola rende ragione della coscienza completa, può intendersi solo come il dovere incondizionato [*Sollen*] o l'imperativo categorico, per l'Io pratico-empirico, di innalzare la prima attività fino a farla coincidere con la seconda, oltrepassando di volta in volta il proprio limite. Si tratta peraltro di un compito infinito, un eterno avvicinarsi tra impedimento limitante [*Hemmung, Einschränkung*] e ristabilimento [*Wiederherstellung*] dell'attività, giacché ogni superamento implica la posizione di un nuovo limite da superare. In caso contrario si darebbe un momento di piena identità tra l'Io finito e l'Io ideale-assoluto del primo principio, uno *hèn kai pân* in cui, annullato il Non-Io, la riflessione costitutiva dell'Io reale non sarebbe possibile; l'autocoscienza individuale sarebbe perciò dissolta nel suo puro concetto. L'infinità dell'Io, insomma, non è mai data attualmente, ma risulta operativa nella continua rimozione ed estensione dei limiti, oltre a determinare l'impossibilità che una certa limitazione risulti assoluta. Lo *Streben* è dunque ulteriormente interpretabile come il luogo della tensione dialettica tra infinità e finitezza dell'Io: quest'ultimo «è finito perché dev'essere limitato, ma in tale finitezza è infinito, perché il limite può essere spostato all'infinito sempre più in là. Esso è infinito secondo la sua finitezza e finito secondo la sua infinità».⁵¹

Si comprende così, da un lato, che l'avvicendamento di idealismi e realismi illustrato al §4 corrisponde alla struttura dinamica dell'Io e si iscrive in essa, senza poterne uscire; dall'altro, in che senso il primo principio esprima, oltre all'*in sé* potenziale-astratto dell'Io reale, e all'attività originaria colta per *intellektuelle Anschauung*, l'idea di una ragione universale, termine irraggiungibile del processo con cui l'Io finito assimila, determina, conosce o «idealizza» il Non-Io:

Soltanto qui il senso della proposizione "*L'Io pone se stesso assolutamente*" diviene del tutto chiaro. In essa non si parla dell'Io dato nella coscienza reale; infatti questo non è mai assolutamente, ma il suo stato è sempre fondato, in modo immediato o mediato, da qualcosa di esterno all'Io; si parla invece di un'idea dell'Io che dev'essere posta necessariamente a fondamento della sua infinita esigenza pratica, che tuttavia è irraggiungibile per la nostra coscienza e dunque non può mai comparire in essa immediatamente [ma invece in modo mediato nella riflessione filosofica].⁵²

⁵¹ Ivi, p. 394, e cf. p. 404. La citata dialettica tra infinità e limite definisce l'idea fichtiana di *libertà*, come ben indicato da P. BAUMANN in *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972, pp. 192-193 (il riferimento è anche alla *Grundlage des Naturrechts*).

⁵² Ivi, p. 409; tr. cit. p. 303. L'Io puro non gode quindi, di per sé, di alcuna realtà; esso in effetti non si pone nuovamente *come* Io: «L'Io assoluto è assolutamente uguale a se stesso: in esso tutto è uno e il medesimo Io e

Che l'esistenza dell'Io consista nella tensione infinita verso la realizzazione della propria essenza è il significato della proposizione “la ragione è pratica”; risulta qui poi dimostrato che è solo *in quanto* pratico che l'Io finito pone teoreticamente un Non-IO come mondo.⁵³ Un brano eloquente di *SL* chiarisce quanto finora detto; grazie alla sfera pratica

viene preservata l'assolutezza dell'Io, intesa come il carattere essenziale dell'Io stesso. La nostra coscienza procede dalla coscienza immediata della nostra attività, ed è solo per mezzo di quest'ultima che noi ci troviamo ad essere passivi. Non è il Non-IO che agisce effettivamente sull'Io, come si è di solito ritenuto, ma è il contrario [...]: noi ci troviamo originariamente limitati [...] per il fatto che allarghiamo i nostri confini e nella misura in cui li allarghiamo. – Inoltre, anche per poter soltanto uscire da sé, l'Io deve essere posto come tale che superi la resistenza. In questo modo viene affermato il nuovo, ma in un senso più elevato, il primato della ragione in quanto essa è ragione pratica. Tutto procede dall'agire, e dall'agire dell'Io. L'Io è il primo principio di ogni movimento, di ogni vita, di ogni atto e di ogni evento. [...] Il Non-IO agisce mediante una resistenza, la quale non esisterebbe se noi non avessimo dapprima esercitato un'azione su di esso.⁵⁴

Ad ulteriore conferma del ruolo costitutivo del pratico per la coscienza notiamo che il concetto di *Sollen* è integrato nella soluzione del problema teoretico visto al Cap. III, relativo alla concepibilità di un'interazione tra Io e Non-IO o, in termini impropri, di una concordanza tra rappresentazione ed oggetto. Tra l'attività oggettivo-rappresentativa dell'Io e l'oggetto in quanto contro-attività o resistenza allo *Streben*,

appartiene [...] a uno e al medesimo Io; non c'è niente da distinguere, nessun molteplice, l'Io è tutto e nulla poiché *per sé* non è nulla, in se stesso non può distinguere niente che pone e niente che è posto» (p. 399, tr. p. 293).

⁵³ Il Non-IO deve intendersi in modi diversi a seconda del punto di vista adottato. 1) L'Io pratico considera altro ed indipendente da sé ogni oggetto percepito nello spazio e nel tempo in quanto resistenza ed urto [*Anstoß*] che pone un limite alla sua attività: dove cessa il controllo “magico” da parte della volontà, si trova il Non-IO. È questo il realismo della coscienza naturale, rivendicato ad es. da Jacobi: lungi dall'esser prodotto dall'attività *reale* dell'Io pratico-empirico, il *mundus phaenomenon* la contrasta e ne determina la finitezza; l'oggetto è, in rapporto a tale attività, un assoluto, e deve la propria realtà solo a se stesso. 2) Questo realismo trascura il fatto che l'Io è anche attività ideale, e che la realtà del fenomeno in quanto oggetto per l'Io consiste nell'essere da lui posto e determinato. Il mondo empirico rientra perciò nella sfera dell'Io, ed appare *dato* solo perché non riflettiamo sulle leggi a priori della sua posizione. Saremmo tuttavia idealisti psicologici se riducessimo il Non-IO ad illusione, lasciando cadere l'unico elemento di distinzione tra l'Io reale finito e l'Io ideale assoluto. L'Io che contempla trascendentalmente il proprio operare sa che l'attività rappresentativa è fonte di ogni determinazione, ma è d'altronde consapevole che non tutto è determinato. Nel fenomeno esso sente [*fühlt*] una resistenza o *forza* contraria all'agire determinante, un'alterità sempre rinnovata perché necessaria all'autoriflessione dell'Io-coscienza; in questa alterità trova spazio il *Non-IO*, dal punto di vista filosofico-trascendentale. L'Io, origine della forma degli oggetti, deve pensare in questi una materia che si lascia formare gradualmente in senso teoretico e pratico – ma mai fino in fondo, pena la scomparsa dell'irriducibile scarto fra pensiero e realtà e, con esso, della finitezza dell'Io. Si nota peraltro che anche questo “*hypokeímenon*” è solo un'idea necessaria, un pensato (*noumenon*), quindi ancora *per* l'Io; per di più è un'idea *vuota*, ma svolge l'imprescindibile funzione di far comprendere all'Io la limitatezza della propria attività. Riconoscimento di un Non-IO e finitezza dell'Io sono la stessa cosa: se l'Io è per sé attività determinante finita, deve simultaneamente concepire un sostrato indeterminato a cui non si estende.

⁵⁴ *SL*, p. 95, tr. it. E. Peroli, *Sistema di etica*, Bompiani, Milano 2008, pp. 205-207.

l'«uguaglianza» è «semplicemente richiesta» [*schlechthin gefordert*]; le due attività «devono [*sollen*] essere assolutamente uguali». La *adaequatio* è quindi un'identità completa, ma oggetto di esigenza pratica [*Forderung*]:

Appena è posto l'Io, è posta tutta la realtà; tutto deve [*soll*] essere posto nell'Io; l'Io deve [*soll*] essere assolutamente indipendente, ma tutto deve [*soll*] essere dipendente da esso. Così si richiede una coincidenza dell'oggetto con l'Io, ed è l'Io assoluto, in linea col suo assoluto essere, a richiederla.⁵⁵

Emblematica è infine la nota apposta alla citazione, in cui la *Forderung* è identificata con l'*imperativo categorico* kantiano, cioè con «il postulato assoluto dell'accordo con l'Io puro». Si completa in tal modo la ricercata integrazione tra teoresi e prassi o, in termini più precisi, la generale *fondazione* del conoscere per mezzo della libertà o *Selbstbestimmung* (definita un'azione [*Handlung*] «determinata e determinante al tempo stesso»), di cui l'Io acquista coscienza mediante l'imperativo stesso, come già dimostrato in *KpV*.⁵⁶

Risulta ora delineato il contesto generale in cui Fichte analizza, senza peraltro dedurle in senso rigoroso, alcune particolari determinazioni dell'Io pratico. Il sentimento/sensazione [*Gefühl*], come sintesi di attività e passività [*Leiden*], è la forma in cui la citata dialettica tra impedimento e ripristino dell'attività è ulteriormente posta dall'Io *per se stesso*; il sentimento diviene *Empfindung* se è reso oggetto di una riflessione che lo determina per contrapposizione ad una pluralità di affezioni analoghe; infine, la prima ed indeterminata modalità dell'impulso che spinge l'Io «fuori di sé», ovvero il correlato dello *Streben* al livello del *Gefühl*, è l'anelito [*Sehnen*].⁵⁷

⁵⁵ Ivi, p. 396, tr. cit. p. 290.

⁵⁶ Riepiloghiamo con le parole di Fichte il «risultato» della ricerca finora condotta: «L'attività pura e ritornante in se stessa dell'Io è, *in relazione ad un oggetto possibile*, un *tendere*; in particolare [...] un *tendere infinito*. Questo tendere infinito è, in avanti all'infinito, la *condizione di possibilità di ogni oggetto*: nessuno tendere, nessun oggetto [...]. – L'Io che in generale, considerato come intelligenza, è dipendente da un Non-Io, ed è intelligenza solo nella misura in cui vi è un Non-Io, deve [*soll*] tuttavia dipendere soltanto dall'Io; e per trovare possibile questo, abbiamo dovuto assumere una causalità dell'Io a determinazione del Non-Io, nella misura in cui questo dev'essere oggetto dell'Io intelligente» (ivi, p. 397).

⁵⁷ Sul concetto di *Gefühl* v. *GWL*, pp. 401, 419 e 426-429; per il *Sehnen* ivi, pp. 431-434, e sulla *Empfindung* pp. 439-440 e 446-447. Si tenga presente in particolare la definizione del *Gefühl* nel secondo dei luoghi citati: dall'unione tra i due impulsi originari verso l'attività infinita e la riflessione limitante sorge «la manifestazione di una *coartazione* [*Zwanges*], di un *non-potere* [*Nicht-Könnens*]. Al non-potere appartiene a) un tendere oltre [...]. b) Una limitazione dell'attività reale pertanto l'attività reale stessa [...]. c) Il fatto che il limitante non stia (non sia posto) in me, ma fuori di me, altrimenti [...] non ci sarebbe un non-potere, ma un non-volere [...]. La manifestazione del non-potere nell'Io si chiama *un sentimento*» (tr. cit., p. 313).

2.1.2. Prodromi della dottrina dei costitutivi pratici del sapere teoretico. «Deduzione della rappresentazione» e *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre*

Si è visto che l'*Anstoß* limita l'attività infinita dell'Io rendendola *oggettiva* e producendo la menzionata schisi tra agire reale (limitato) e ideale (superante il limite nel rappresentare): in questo modo esso innesca una riflessione dell'Io su di sé, dalla quale Fichte ricava, dapprima nella *Deduktion der Vorstellung*, una serie di funzioni propriamente cognitivo-teoretiche. La dialettica di *Tätigkeit* e *Leiden*, ben illustrata dalla celebre analogia del vettore respinto su se stesso,⁵⁸ è posta in corrispondenza con l'*intuizione*, al cui livello si realizza, per l'Io, una prima separazione tra sé in quanto attività intuente ed il Non-Io intuito; la *produktive Einbildungskraft*, preposta fin da questo momento alla sintesi di Io e Non-Io ovvero chiamata a *produurre*, tramite un moto oscillatorio [*schweben*], la rappresentazione di una materia [*Stoff*] come attività potenziale o in quiete, «fissa» i due poli dell'intuizione nel *pensiero* e diviene *Verstand*, «una facoltà dell'animo quieta e inattiva, il mero contenitore di ciò che l'immaginazione ha prodotto e la ragione ha determinato e deve ancora determinare», ma grazie al quale soltanto tali prodotti configurano per l'Io una *Wirklichkeit*.⁵⁹ Mentre quest'ultima è precisamente definita dalle categorie di relazione, esplicitate nella serie ipotetica delle sintesi *B-E* come componenti interne alla coscienza in quanto *fatto* che la filosofia teoretica deve spiegare (cioè la posizione di sé, da parte dell'Io, come limitato da un Non-Io), e in tal modo già fatte risalire geneticamente al terzo principio (sintetico), le categorie modali del necessario e del possibile sono legate al sentimento di libera spontaneità o costrizione [*Zwanges*] che rispettivamente accompagna l'oscillare rappresentativo-intuitivo dell'immaginazione.⁶⁰ Il procedimento della *Deduktion* è ripreso ed approfondito, limitatamente al molteplice sensibile e alle forme dell'intuizione, nel difficile e poco studiato *GEWL*, che esaminiamo qui come testo propedeutico ed anticipazione parziale della più completa teoria dei costitutivi pratici della coscienza in *WLnM*. Senza indulgere alla velleitaria pretesa di seguirne l'intero percorso argomentativo, evidenziamo singoli passaggi più rilevanti per ciò che segue.

⁵⁸ Ivi, pp. 369-370.

⁵⁹ Ivi, p. 374.

⁶⁰ Ivi, p. 378.

1) Dopo avere ripresentato il *Factum* iniziale della filosofia teoretica, cioè l'autoposizione dell'Io come determinato dal Non-Io – al cui proposito le sezioni teoretica e pratica di *GWL* hanno mostrato, rispettivamente, l'unilateralità dei sistemi tradizionali e l'unica spiegazione corretta ed esauriente, fornita da un idealismo trascendentale *pratico* –, Fichte espone il problema specifico dello scritto: dedurre a priori le funzioni afferenti alla *Sinnlichkeit* dell'Io teoretico in quanto presupposti o modalità particolari attraverso cui l'Io stesso pone tale fatto o ne ha coscienza. Il primo aspetto significativo in vista della *Ableitung* di *WLn* è la già citata teoria della posizione di una materia [*Stoff*] in generale. Il *Factum* è nuovamente indicato come conflitto [*Widerstreit*] di forze [*Kräfte*] o «direzioni opposte dell'attività dell'Io»,⁶¹ esso viene posto dall'Io, in contrapposizione al puro concetto di sé medesimo (*reine Thätigkeit*), come un'attività fissata, una stasi risultante dall'equilibrio di forze opposte: è qui fondata l'idea di una «*quieta materia*», sostrato per ogni forza esterna [*etwas Kraft habendes; ein Substrat der Kraft*], generata – è opportuno ribadirlo – mediante la fissazione in concetto del «fluttuare» dell'immaginazione produttiva.⁶²

2) Il modo in cui l'Io pone in sé il citato conflitto o riconosce la limitatezza della propria attività oggettiva è la *Empfindung*, intesa da Fichte come *In-sich-findung* o «operazione con cui l'Io riferisce a se stesso, si appropria o pone in sé qualcosa di estraneo [*fremdartiges*], trovato [*aufgefundenes*] dentro di sé». ⁶³ La *Anschauung* è l'ulteriore posizione di tale stato affettivo-sensibile come tale, ed ha con esso un rapporto di necessaria correlazione sintetica. A questo livello soltanto si registra una consapevole separazione tra Io e Non-Io nei termini dell'opposizione tra una spontanea attività rappresentativa ed un'oggettualità indipendente, ma tale separazione è resa assoluta e l'Io, ponendosi come osservatore passivo, perde di vista se stesso o «dimentica» l'agire che lo costituisce:

L'Io contempla [*betrachtet*] un Non-Io, e non gli spetta altro che il contemplare. Pone se stesso come tale nella contemplazione, affatto

⁶¹ Per la precisione esso si trova enunciato, all'inizio di *GEWL*, nei termini seguenti: «In occasione di un urto, finora [*scil.* limitatamente alla sezione teoretica, G.P.] inesplicabile ed inconcepibile, contro l'attività originaria dell'Io, l'immaginazione, fluttuando [*schwebende*] tra la direzione originaria di questa attività e la direzione sorta mediante la riflessione, produce qualcosa di composto da entrambe le direzioni» (p. 143).

⁶² Ivi, pp. 147-148 e 152.

⁶³ Ivi, pp. 150-151.

indipendentemente dal Non-Io; contempla per proprio impulso, senza la minima costrizione da fuori; pone con attività propria, e con la coscienza dell'attività propria, un contrassegno dopo l'altro nella sua coscienza. Ma li pone come copie [*Nachbildungen*] di qualcosa che è presente fuori di lui.⁶⁴

3) Torna in questo testo, in accordo con *GWL*, il nesso tra l'attività libera e la deduzione delle categorie: facendole sorgere «*insieme con gli oggetti* e [...] sul terreno dell'immaginazione stessa», la *WL* rimuove il problema di una mediazione tra *Denkformen* ed intuizioni, affrontato da Kant in modo non soddisfacente attraverso gli schemi. L'Io si pone come tale mediante un'«intuizione interiore» della propria «libera attività formatrice» [*freien Bilden*]; la contingenza, «contrassegno di [ogni] prodotto dell'azione libera dell'Io», spetta ai *Merkmale* o accidenti la cui unificazione, operata dalla riflessione determinante, è accompagnata dalla coscienza di una pluralità di ordinamenti possibili, mentre la necessità riguarda la comune inerenza ad una sostanza o determinabile. È infine ribadita, anche in riferimento all'etimologia, la centralità dell'azione causale ed efficace [*Wirksamkeit*] come contrassegno privilegiato di ciò che l'Io ammette come effettivamente reale [*wirklich*], e tale ammissione è già intesa come un *trasferimento* [*übertragen*] dell'attività, concepita in origine dall'Io riflettente solo in se stesso quale propria essenza, su ciò che vi è di necessario nel fenomeno, cioè sulla sostanza che permane al mutare degli accidenti, come appena visto.⁶⁵

4) Da ultimo sottolineiamo il ruolo della libertà e dell'agire nella configurazione a priori delle intuizioni pure, spazio e tempo. Ogni porzione determinata del primo coincide con la «sfera dell'azione efficace» [*Sphäre der Wirksamkeit*] di una sostanza, posta dall'Io in continuità con i *Wirkungskreise* di enti ulteriori che la circoscrivono e ne sono a loro volta delimitati, mentre la rappresentazione di uno spazio vuoto sorge da una libera separazione di esso, per opera dell'immaginazione, dall'oggetto o *forza* che lo riempie.⁶⁶ In opposizione al carattere reciproco

⁶⁴ Ivi, p. 154, ma anche pp. sgg.; in particolare, sul fatto che «l'Io dimentica se stesso nell'oggetto della sua attività», v. p. 159.

⁶⁵ Si è così parafrasato un passo, breve quanto importante in rapporto a Maine de Biran, situato a p. 188. Da vedere poi le cinque annotazioni che lo completano (pp. sgg.); in particolare, nella seconda Fichte rileva che «la cosiddetta categoria della causalità [*Wirksamkeit*]» sorge dall'immaginazione produttiva, e mostra di concordare con Maimon (nr. 4.) con l'esclusione del carattere *fittizio* attribuito da quest'ultimo all'operare dell'immaginazione stessa.

⁶⁶ La rappresentazione astratta dello spazio come «sfera comune» a tutte le sostanze o centri d'azione è dunque un prodotto della «spontaneità assoluta dell'immaginazione» (ivi, p. 196). Si vedano, per l'intero passaggio, le pp. sgg. fino a 203.

[*wechselseitig*] della determinazione degli enti nello spazio, da cui segue che «dipende solo dalla spontaneità, se X sia determinato da Y o viceversa», la serie temporale è dedotta come unificazione sintetica di punti basata su un rapporto unidirezionale tra condizione e condizionato: alla posizione *libera* di un momento presente, la cui contingenza [*Zufälligkeit*] è garantita dalla possibilità, per l'Io, di pensarlo occupato da una percezione qualsiasi, fa riscontro la necessità che l'istante precedente abbia un contenuto determinato, e così via risalendo lungo la serie; infine, il tempo futuro sarà altrove indicato come un prodotto della ragion pratica.⁶⁷ È comunque mantenuta la tesi classica circa la natura essenzialmente temporale dell'identità della coscienza, per la quale «non si dà un *primo* momento, ma solo un *secondo*».⁶⁸ Tutto ciò che si è visto finora viene ripreso in termini più esaustivi, e certamente meglio chiarito, nelle ben note lezioni sulla *WL* degli anni seguenti.

2.2. Seconda fase: 1796-1799

2.2.1. La «sintesi quintuplice» nella *WL nova methodo*

La distinzione tra egoità pura ed Io reale-pratico, delineata al punto 2.1.1. con riferimento alla *GWL* pratica, funge ugualmente da cornice per l'argomentazione presentata nei cicli di lezioni su *WLnm*. Che l'effettualità di soggetto e oggetto risieda nella *Wechselwirkung* e dunque l'Io empirico, come mostrato da Kant nella «Confutazione», *dipenda* realisticamente da un Non-Io come mondo, è stabilito a chiare lettere:

⁶⁷ V. ad es. *CM_M* (SoSe 1796) §5, in particolare p. 29: «Io mi attribuisco causalità significa: l'oggetto del mio concetto entra nell'esperienza, non in quanto mi propongo di realizzarlo, ma nel futuro. Così l'essere razionale è costretto ad estendersi sul futuro». L'infinità di quest'ultimo è poi spiegata dal fatto che «l'essere razionale può porsi come esistente in qualsiasi momento voglia, perciò deve attribuirsi un volere ed una causalità, perché senza ciò non può esservi un Io». Insomma: una «limitazione della causalità in generale secondo la protensione» è impossibile.

⁶⁸ Nello stesso luogo si trova una breve deduzione della temporalità della coscienza, la cui connessione con l'attività libera è ben evidenziata: «La coscienza è possibile solo a condizione che l'Io si contrapponga un Non-Io, e questa contrapposizione [...] [richiede] che esso diriga la sua attività ideale sul Non-Io. Questa attività gli appartiene [...] solo perché è libera, ovvero perché potrebbe dirigersi su ogni altro oggetto. Così dev'esser posta, se una coscienza dev'essere possibile, e questo è il carattere del momento presente»; ma di nuovo, «ciò è possibile solo a condizione di un altro momento, in cui non possa esser posta alcun'altra percezione che quella che vi è posta: questo è il carattere del momento passato. La coscienza è quindi necessariamente coscienza della libertà e dell'identità; quest'ultima, perché ogni momento come tale va collegato ad un altro».

Fondamento originario di ogni effettuale è perciò l'azione reciproca, o unione dell'Io e del Non-Io. Il Non-Io non è quindi nulla di effettuale se non si relaziona ad un agire dell'Io, poiché solo a questa condizione e mezzo diviene oggetto di coscienza. È così tolta per sempre la cosa in sé. Ciò vale anche per l'Io; l'Io si presenta nella coscienza solo in relazione ad un Non-Io. L'Io deve porsi, ma può farlo solo nell'agire; ma agire è una relazione ad un Non-Io. L'Io è qualcosa solo nella misura in cui sta in *Wechselwirkung* con il mondo [...]. Qui la *WL* serve da spiegazione e più profonda fondazione della filosofia kantiana. Neanche Kant voleva saperne di un Non-Io senza io o viceversa; entrambe sono idealismo critico [...]. L'idealismo critico parte dall'azione reciproca [tra *Geist* e *Dinge*] come tale [...]. Così è dispensato dalla necessità di negare uno dei due. Il materialismo nega lo spirituale, l'idealismo la materia. Questo sistema non ha neppure il compito insolubile di unire ciò che, una volta separato, non può unirsi, come il dualismo; esso trova i due uniti.⁶⁹

La pura essenza dell'Io, un'«agilità» in sé priva di forma o determinazioni, è colta immediatamente tramite un'intuizione intellettuale che, come visto al Cap. III, costituisce in due sensi differenti un elemento o condizione interna di ogni fatto reale della coscienza e l'operazione principale della riflessione filosofica.⁷⁰ Il *postulato* che fonda la *Ableitung* delle condizioni dell'autocoscienza e del sapere di oggetti a partire da questo assoluto principio di movimento prescrive di osservare come si procede nella costruzione del concetto del proprio Io.⁷¹ Schematizzando brevemente il percorso argomentativo, tentiamo di ancora di evidenziare la valenza costitutiva di momenti pratici.⁷²

(1) La condizione generale dell'autocoscienza richiede che l'agire iniziale sia *determinato*, ossia concepito come passaggio, liberazione o «strappo» [*Übergehen, sich Losreißen*] da uno stato di determinabilità ad una determinatezza effettiva; l'Io *intuisce* la propria *Selbstthätigkeit* solo nella forma di un'autolimitazione dell'attività, ma ciò implica una simultanea visione dell'attività stessa in quanto determinabile o potenziale, ovvero come *concetto* e *facoltà*. Secondariamente – si è

⁶⁹ *WLn_{mK}*, p. 372.

⁷⁰ *WLn_{mK}*, p. 347: l'assoluta autoposizione dell'Io come soggetto-oggetto, intuita intellettualmente, è il fondamento primo dell'intero operare della ragione. In *NB*, GA II, 5, pp. 345-346 si ribadisce che tale intuizione o «autocoscienza immediata» non è di per sé una coscienza o uno «stato» completo di essa, ma un principio formale: «Io essere presso sé e per sé del cosciente (da presupporre ad ogni coscienza) – il puro riflesso della coscienza», «ciò in cui la coscienza viene posta, l'atto stesso dell'intelligere [*Intelligiren*], onnipresente».

⁷¹ *WLn_{mK}*, §1, pp. 345-350 (si usa come riferimento *WLn_{mK}*, notoriamente la più completa delle tre *Nachschriften*).

⁷² Per un commento dettagliato del percorso deduttivo che qui ricostruiamo brevemente, oltre che per una chiara definizione dei rapporti tra *WLn_m* e *GWL*, si rimanda al prezioso lavoro di I. RADRIZZANI, *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte*, Vrin, Paris 1993, e al suo articolo *Der Übergang von der Grundlage zur Wissenschaftslehre nova methodo*, in *Fichte-Studien*, 6, 1994, pp. 355-366. L'indubbia importanza di queste lezioni, base teorica unitaria a cui si connettono tutti gli scritti maggiori del triennio 1796-1799 (*Grundlage des Naturrechts*, *SL*, le due *Einleitungen* e *VnD*), non autorizza comunque a privilegiarle rispetto a *GWL*, al punto di ritenerle, come talvolta è stato fatto, una sorta di «*Critica della ragion pura* di Fichte» (T. Valentini).

visto in *GWL* – porre se stesso *come* agente mediante intuizione equivale ad opporre a sé un Non-Io che resiste all'agire. Emerge fin da ora che «*la libertà è fondamento e condizione prima di ogni essere e coscienza*», nonché di un filosofare inteso non più come passiva contemplazione, ma come creatività spontanea. Ciò risulta una volta premesso che ogni essere è *per* un Io-coscienza, e l'attività rappresentativo-ideale costitutiva di quest'ultimo è vincolata ad un agire reale autodeterminato, a sua volta concepito dall'Io per opposizione ad un Non-Io resistente e «trovato» nel suo effettuarsi concreto, come passaggio dal *Vermögen* all'atto.⁷³

(2) Questo ritrovamento o manifestazione della libertà alla coscienza ha luogo, sul versante soggettivo, tramite la progettazione [*Entwurf*] ed attuazione del concetto di un fine [*Zweckbegriff*], termine medio tra l'ideale e la realtà empirica. La libertà è quindi posta dall'Io come causalità teleologica tramite concetti, prerogativa di esseri dotati di intelligenza e coscienza.⁷⁴

(3) Passando alla caratterizzazione del polo oggettivo della *Wechselwirkung*, Fichte presenta ulteriori implicazioni teoretiche dell'esigenza che l'Io apprenda il proprio agire come libero, frammentando in questi paragrafi la deduzione di spazio e tempo del *GEWL*. L'attività pratico-reale qui a tema, cioè la volontà [*Wille*] configurata fenomenicamente come *scelta* di un'azione, può porre sé come libera solo a condizione che il determinabile a lei dato sia suscettibile di *infinite* determinazioni; il contrasto di attività ed impedimento, posto allo stesso modo in ogni punto, determina la continuità [*Stetigkeit*] o divisibilità infinita della materia.⁷⁵ Affinché tuttavia si abbia un'effettiva resistenza devono ammettersi elementi ultimi della divisione, «stati semplici» dell'animo, ovvero «sensazioni» immediate e non analizzabili, necessariamente molteplici (insieme ai rispettivi *impulsi*) se deve aver luogo la scelta in cui la libertà si manifesta. Che simili *Gefühle* non costituiscano ancora una

⁷³ *WLn_m_K*, §§2-3, in particolare pp. 351 e 360. Intuizione e concetto, funzione e facoltà, sono qui posti in un rapporto di determinazione reciproca.

⁷⁴ *WLn_m_K*, §4, in partic. p. 366: facoltà pratica e intelligenza sono inseparabili, e il *proprium* dell'Io consiste nella loro identità.

⁷⁵ *WLn_m_K*, §5, p. es. pp. 368-370. Occorre precisare che questa divisibilità non riguarda ancora lo *spazio*, che pure ne sarà dedotto, ma l'*intensione*: si tratta della possibilità, per l'Io, di considerare indefinitamente ogni complesso di percezioni come *uno e semplice* o come *molteplice ed aggregato*. Ciò trova conferma poco dopo, quando Fichte presenta le sensazioni (rosso, amaro, etc.) quali termini ultimi ed elementari della scomposizione. Si ripresenta poi in questo contesto l'idea di una deducibilità delle categorie modali dalla libera attività pratico-ideale dell'Io, ovvero la tesi per cui un oggetto è connotato come effettuale, possibile o necessario solo in relazione all'agire (attuale o soltanto pianificato) dell'Io su di esso. Il fatto poi che la contingenza [*Zufälligkeit*] consista nel pensiero di qualcosa a titolo di «prodotto della nostra libertà» dà lo spunto, in *SL* (pp. 76-77), per evidenziare la portata teoretica della libertà (riguardo al *possibile* cf. invece ivi, pp. 85-87).

coscienza, ma un'apprensione del proprio stato affettivo, un determinatezza o limitazione interna al tendere dell'Io (*Nicht-Können*), si può comprendere in analogia con i primi momenti del *Traité* di Condillac allorché la statua, per sé identica alle impressioni ricevute, non sente in queste un oggetto, ma solo se stessa. È nondimeno dai *Gefühle* che la coscienza trae origine, e in particolare dal relativo *Streben*, divenuto impulso perché conscio del suo interiore autoprodursi ed orientato al superamento di un limite determinato. L'interazione di *Thätigkeit* e *Leiden* che genera l'Io-coscienza fa qui dunque la sua comparsa: l'Io è colto *in statu nascendi*. Recuperando infine l'impostazione anglosassone della domanda sull'appercezione, ovvero come sia possibile l'unità della coscienza (un'identità immutabile dell'Io) a fronte dello scorrere incessante dei *Gefühle*, Fichte evidenzia la necessità del riferimento, per tutte le determinazioni affettive particolari, ad un unico determinabile, un *System der Sensibilität*, la cui ammissione *a priori* completa la definizione del materiale impulsivo-sensibile richiesto per un agire libero.⁷⁶

(4) Si tratta ora di capire come l'Io «esca» dalla soggettività del sentimento determinando quel materiale come oggetto per l'intuizione e il pensiero. Per sapere sé come limitato nel *Gefühl*, l'Io deve attribuirsi un'attività ideale non limitata, intuita intellettualmente come un sottrarsi [*sich losreißen*] alla passività del sentimento; l'intuizione completa di un oggetto effettuale sorge dalla sintesi tra il sentire (*Beschränktheit*) e tale intuizione dell'attività ideale (*Befreiung*), pure determinata e consaputa solo in riferimento ad un oggetto – non già esterno ma liberamente progettato, cioè uno *Zweckbegriff* intuito come compito [*Aufgabe*] da realizzare. L'Io differenzia le due intuizioni ponendo se stesso in modi diversi (come libero nel costruire l'ideale, come limitato di fronte all'effettuale), ma coglie la distinzione solo comparando i due stati: per intuire il limite deve inseparabilmente intuire un rappresentare libero, e viceversa. È così posta la *Wechselbestimmung* tra le due intuizioni; in particolare, il versante del *Wechsel* che sancisce l'impossibilità di intuire una realtà esterna se non presupponendo la libera costruzione di un fine ideale evidenzia il «costitutivo pratico» implicito nell'intuizione, cioè un intervento della libertà necessario allo svolgersi di tale funzione teoretica. Con l'intuizione si danno, in unità indivisibile, l'oggettivazione tramite inferenza dalla limitatezza della propria

⁷⁶ *WLnM*, §6; sui *Gefühle* e il loro sistema, v. in particolare pp. 377-380.

attività ad un Non-Io come *causa* del limite (emerge qui tutta l'importanza della categoria di causalità, concetto-chiave per rispondere alla *Hauptfrage* teoretica ovvero spiegare il *fatto* del riconoscimento di un mondo esterno da parte dell'Io-coscienza) e l'apertura alla dimensione dell'ideale, giacché l'Io modifica il proprio stato con attività e libertà, superando la passività del *Gefühl*.⁷⁷ Se l'oggetto è finalmente posto *per* l'Io, l'attività ideale ha invece luogo soltanto "per noi". Con la semplice intuizione l'Io, interamente assorbito nella contemplazione dell'oggetto, non vede ancora se stesso, non riflette sul proprio operare rappresentativo.

(5) Se il molteplice dei *Gefühle* è condizione necessaria per l'autocoscienza, non è comunque sufficiente: l'intuizione della propria limitatezza pratico-reale è compiuta solo allorché l'Io pone se stesso *come* libero, attraverso una riflessione di secondo ordine che ha per oggetto la libera attività ideale implicita nell'intuizione. Tale riflessione – forma nuova e specifica tra le molte in cui si declina l'*unica* attività già operante nell'intuizione e, inconsciamente, nel sentire – è il concetto; in particolare, l'Io pone la propria libertà allorché fa del concetto un *fine* per il proprio agire.⁷⁸ Per essere intuito come libero, quest'ultimo deve concretamente esercitarsi, e l'oggetto su cui si dirige dev'essere idoneo ad accoglierlo; ora, lo *schema* mediante il quale una libera «agilità» può intuirsi è un tracciare linee [*Linienziehen*] in ogni direzione, dunque l'infinita estensione e la continuità dello spazio sono dedotte, insieme alla necessaria spazialità dei corpi materiali, in quanto *Möglichkeitsbedingungen* della postulata appercezione di un libero agire (a sua volta presupposta dall'autoposizione ripetuta con cui l'Io si fa autocoscienza reale). Se deve poter agire tramite volontà sugli oggetti, l'Io ha inoltre da porre *se stesso* come una cosa nello spazio; il «sistema della sensibilità» è così determinato per l'intuizione esterna come un corpo proprio [*Leib*], dotato di *articolazione* a salvaguardia della libertà delle azioni.⁷⁹ In quanto fenomeno del determinabile a priori di tutte le sensazioni, il corpo è posto dall'Io come «somma» totale dei suoi possibili stati affettivo-passivi.

(6) Si è stabilito che l'Io *trova* se stesso come volontà, o causalità operante in autonomia su oggetti empirici. Più precisamente, la volizione è trovata come «concentrazione in un punto» di un tendere [*Streben*] disperso e fluttuante

⁷⁷ *WLn_mK*, §7. Luogo della sintesi tra la passività del *Gefühl* e l'attività nell'intuire è il «sentimento di sé» [*Selbstgefühl*], p. 388.

⁷⁸ *WLn_mK*, §§8-9.

⁷⁹ *WLn_mK*, §§10, 10A e 10B; il *Leib* è a tema nel §11, p. 421.

[*schwebend*], nel precedente momento del *deliberare*, su una molteplicità di azioni possibili, poste idealmente.⁸⁰ La causalità del volere, distinta da quella naturale in virtù del suo carattere incondizionato ed assolutamente primo, fonda nell'Io la rappresentazione di un mondo intelligibile di esseri morali; nell'applicarsi a produzioni empiriche essa incontra tuttavia una resistenza, ed è obbligata a dispiegarsi in un numero di azioni parziali disposte in una serie ordinata, come cause di effetti che causano a loro volta effetti ulteriori. Lo schema di tale dispiegamento è il *tempo*, unico e fluente allo stesso modo in cui l'autodeterminazione volontaria, *identica* in ogni atto della serie, genera una pluralità unidirezionale di eventi che scorrono gli uni negli altri. Emblematico è qui l'intervento del concetto di forza [*Kraft*] come «ponte» tra causalità intelligibile e sensibile, ovvero condizione del tradursi della prima in un'azione efficace nel mondo fenomenico. La forza, idonea alla mediazione poiché dotata di un contenuto noumenico (la libera *Selbstbestimmung* della volontà) e di una forma sensibile (il *tempo*, su cui l'attività si distende), è colta originariamente dall'Io come un interiore agire efficace [*Wirken*], tramite un gesto teoretico definito, con espressione altamente suggestiva in rapporto alla dottrina biraniana del *sens intime* e dell'esperienza interiore, «sentimento intelligibile». In conclusione, nel porre sé come realmente attivo (volontà) l'Io si coglie in quanto forza fisica, energia motrice; come per Maine de Biran, l'origine ed il modello privilegiato del concetto di forza per l'Io risiede nell'autodeterminazione volitiva. Da ultimo, la quantità di forza da applicare per percorrere una certa distanza dà la *misura* delle posizioni degli oggetti nello spazio, determinate reciprocamente e in rapporto al *corpo proprio*, da cui ogni valutazione prende le mosse.⁸¹

(7) Ogni atto volontario determinato e realmente efficace presuppone un circolo tra conoscenza e volizione: se da una parte, come si è visto, l'attività originaria (consaputa come volontà) interviene a molteplici livelli nella costruzione cognitivo-teoretica del mondo empirico, dall'altra il progetto di uno *Zweckbegriff*, essenziale al fenomenizzarsi dell'agire, presuppone una conoscenza ed un *mundus phaenomenon*

⁸⁰ Viceversa, nel «pio desiderio» [*Wunsch*] il volere si trova commisto ad impulsi sensibili dai quali è inibito e reso inefficace: p. 425.

⁸¹ Tutto ciò nel §12. In particolare, sulla *Zeitreihe* e sul concetto di forza si vedano le pp. 426-432. La deduzione di spazio e tempo dal libero dispiegamento della forza orientato a un concetto di fine è ben schematizzata da P. BAUMANN in *J.G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*, cit., p. 140 sgg.

già formati.⁸² Si tratta, *mutatis mutandis*, della presupposizione reciproca tra assolutezza e finitudine nell'Io pratico già vista in *GWL*, qui declinata in termini più specifici. Occorre unificare l'intuizione intellettuale di sé come volente (una *Selbstbestimmung* pura ed assolutamente semplice) con un molteplice di sentimenti, pensieri e volizioni ordinati nel tempo, ponendo la prima a fondamento della connessione sintetica e successiva di tale molteplice entro un'unica vita di coscienza. Ora, un'autodeterminazione volontaria che fonda una serie temporale è precisamente la libertà trascendentale definita da Kant. Quest'ultima sorge, come l'Io pratico in *GWL*, dalla sintesi tra un elemento formale incondizionato e la finitezza molteplice nel tempo e nell'intensione, ricondotta in ultima istanza al *Leiden* (limitazione dell'attività) del sentire. Tale elemento è «mera forma della volontà», un *volere puro* [*reiner Wille*] anteriore ad ogni riflessione o deliberazione, sottratto alla circolarità della volizione empirica perché non dipendente da alcun contenuto sensibile. In rapporto al molteplice affettivo dei desideri [*Begierden*] e all'accidentalità dell'arbitrio nella scelta tra questi, il volere puro si manifesta all'Io come esigenza [*Fordern*], dovere [*Sollen*], imperativo categorico o legge morale [*Sittengesetz*]; esso impone all'indefinito *Streben* una propria limitazione sotto forma del sentimento *sui generis* dell'illecito [*Nicht-dürfen*], indeducibile dalla legalità naturale e indicatore della natura soprasensibile dell'Io. Da notare che il *reiner Wille* è contemporaneamente un elemento costitutivo interno dell'Io reale (in quanto indefinibile atto puro) ed il fine asintotico di ogni agire, in quanto legge morale o prescrizione categorica di un'attività assolutamente libera, al di là dell'eteronomia degli impulsi sensibili; la medesima struttura, come visto, caratterizza l'Io assoluto in *GWL*. Culmina qui la dottrina dei fondamenti pratici del sapere teoretico: ampliando consapevolmente la portata della dottrina kantiana dei «postulati pratici», Fichte fa coincidere il *reiner Wille* con l'attuosità pura (*Thathandlung*) in cui risiede l'essenza dell'egoità, ed eleva quel volere libero a «condizione per la spiegazione dell'intera coscienza». È così tolta la separazione tra ragione teoretica e pratica, ossia tra un *Verstand* limitato all'ordinamento di un molteplice dato per la rappresentazione di un mondo d'esperienza ed una *Vernunft* che genera da sé in autonomia, quasi per *creatio ex nihil*, un *mundus noumenon*, un «regno della grazia» composto da esseri

⁸² *WLn_mK*, §13, pp. 433-447 (da cui proviene ugualmente ciò che segue, entro il punto 7). Lo stesso circolo è presentato nel §8 del Libro II di *SL*, in particolare nell'*Antitesi* e nei successivi punti II-III (*SL*, pp. 103-106).

morali, capaci di causalità libera in base a fini. Più precisamente, la terza antinomia cosmologica, risolta da Kant attraverso una distinzione di punti di vista che mostrava, in modo soltanto negativo o problematico, l'assenza di contraddizione tra il concetto di una causa libera e la legalità naturale, trova qui una soluzione nuova e molto più radicale: il postulato della libertà non è soltanto logicamente possibile, ma *necessario* per la costituzione teoretica del mondo d'esperienza, giacché la stessa legalità a priori di quest'ultimo è reale e concepibile per l'Io solo a partire da quello. Tra le due sfere del noumeno e del fenomeno, per Kant semplicemente compatibili, viene qui stabilita ed esaminata in dettaglio una relazione positiva, tale per cui il primo è condizione della possibilità e della realtà del secondo.⁸³

Sottolineiamo infine che il *Sollen* tramite cui il volere puro si manifesta all'Io reale-pratico, per assumere un contenuto determinato insieme al sentimento di limitazione (*Nicht-dürfen*) da lui prodotto, e divenire così oggetto di appercezione e riflessione, deve produrre nell'Io deliberante l'effettivo passaggio da un determinabile ad un'attività concentrata e definita; solo a quel punto l'Io porrà se stesso come soggetto *individuale* della volontà. Il determinabile cercato, ben distinto dal precedente (la totalità della materia nello spazio, da cui l'Io si distaccava come *corpo proprio*), è di natura spirituale e comprende l'insieme degli agenti morali, unitamente alle possibili azioni libere che ne definiscono i mutui rapporti.

(8) Il fine ultimo prescritto dal *Sittengesetz*, cioè l'idea di un'autodeterminazione *assoluta* e perfettamente libera o, nei termini di *GWL*, una piena coincidenza tra l'Io reale e la propria essenza incondizionata, diviene concretamente applicabile (in altre parole: il *reiner Wille* diventa un volere empirico, un arbitrio o scelta) solo allorché interviene in un'azione causale limitata, diretta su oggetti. Il volere empirico non è poi altro che il volere puro, pensato nella forma dell'intuizione esterna in rapporto ad un'oggettualità spaziale; lo stesso *corpo proprio* è un'esposizione [*Darstellung*] del volere originario sotto forma di materia estesa.⁸⁴ Il problema antropologico dell'interazione tra anima e corpo è dunque rimosso: l'unico e medesimo Io coglie se stesso come corpo in quanto si intuisce e come spirito in quanto si pensa. Dal primo

⁸³ Cf. *ivi*, p. 371: «Kant insiste sul primato della ragion pratica, ma non ha fatto del pratico con decisione la fonte del teoretico». Segue un riferimento all'idea, espressa da Kant nel saggio *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (1796), della libertà e della legge morale come punto archimedeo dell'intero sistema della ragione.

⁸⁴ Siamo qui al §14; v. pp. 448-449 per un quadro generale, e p. 454 sgg. riguardo al corpo proprio.

punto di vista il volere empirico è l'originario, e il *reiner Wille* (primo dal punto di vista del pensiero) viene ricavato da quello per riflessione sulle sue condizioni di possibilità; inversamente, la volontà pura diviene empirica e molteplice entrando in connessione sintetica con l'originaria limitatezza dell'Io-intelligenza, al quale gli oggetti appaiono dati come *impedimenti* al proprio agire. Poiché tuttavia la prospettiva trascendentale denuncia l'inconcepibilità di un meccanico trasferimento di determinazioni su un Io ricettivo per opera di un Non-Io agente, occorre che l'impedimento sia spontaneamente prodotto dall'Io medesimo, dunque tramite un concetto: la legge morale dà all'Io il *compito* di autolimitarsi in modo determinato. La citata separazione dell'Io (che diviene così autocoscienza o persona) da un determinabile intelligibile viene qui precisata nei termini di una *Aufgabe* per l'attività, in occasione dell'esortazione [*Aufforderung*] al volere libero procurata all'Io dall'incontro con un *secondo* essere razionale.⁸⁵

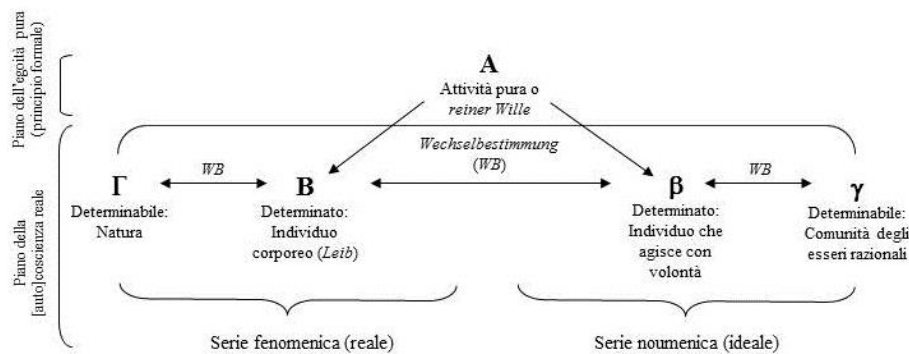
(9) Si svolge ora il percorso a ritroso, dal pensiero puro al sentire, osservando come il *reiner Wille* si dispiega in quanto forza sensibile o fisica, ovvero come l'Io giunge a «trovare se stesso in quanto volente» e porsi come causa determinata. È qui evidenziato, oltre al rapporto di mutua implicazione tra il *pensiero* con cui l'Io volente si autodetermina e l'*immaginazione* che pone un determinabile, il fondamento pratico del sapere-di-oggetti, mediato dalla *forza* che a sua volta appartiene all'Io solo in quanto è percepita attraverso uno *Zweckbegriff*. Oggetto esterno, forza fisica, anima e corpo proprio sono momenti inseparabili di un unico stato sintetico, identificato con l'autodeterminazione volontaria dell'Io effettuale. Le categorie di causa-effetto e sostanza-accidente vengono poi dedotte come modi

⁸⁵ *WLn_mK*, §§15-16; sul «compito» e sulla *Aufforderung* v. in partic. pp. 465-470. La deduzione della necessaria diade Io-Tu (al cui interno soltanto l'individuo razionale può divenire tale *per sé*) fonda a priori la comunità morale-giuridica degli esseri razionali. Questo tema, notoriamente approfondito nella *Grundlage des Naturrechts* (GA I, 3, pp. 340-360 e 365 sgg.), è oggetto di un'ampia letteratura che, tra gli altri meriti, ha contribuito ad eliminare il *cliché* della *WL* come idealismo soggettivo, assoluto e solipsistico. L'interpersonalità è una delle condizioni a priori per la realizzazione del concetto puro di egoità in un'autocoscienza effettuale, ma è eccessivo trovarvi il *fulcro* del nuovo metodo, come qualcuno ha proposto. Senza pretese di esaustività, rimandiamo al classico studio di A. MASULLO, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, Guida, Napoli 1986; inoltre R. LAUTH, *Le problème de l'interpersonnalité chez J.G. Fichte*, in *Archives de philosophie*, 35, 1962, pp. 325-344; E. DÜSING, *Intersubjektivität und Selbstbewusstsein*, Dinter, Köln 1986; *Anerkennung und Bildung des Selbstbewusstseins. Zum Problem der Intersubjektivität in Fichtes Idealismus der Freiheit*, in *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, 20, 1988, pp. 131-151; *Fichte-Studien*, 3, 1991, contributi di A. PERRINJAQUET, E. DÜSING e L. ZHIXUE; A. PHILONENKO, op. cit., pp. 21-62. Ulteriori indicazioni bibliografiche nella citata monografia di I. RADRIZZANI.

specifici di tale *Selbstbestimmung* e, per conseguenza, come leggi costitutive del fenomeno.⁸⁶

(10) L'ultimo passaggio consiste nella *Ableitung* della relazione tra i due determinabili, la natura oggettiva e il mondo degli esseri razionali. Si ribadisce in primo luogo la mutua implicazione tra attività libera ed oggettualità: l'Io intuisce la propria libertà nell'oggetto del suo agire, e intuisce l'oggetto in quanto agisce liberamente su di esso. È però la *Aufforderung* a chiudere in un circolo il percorso svolto: l'Io riconosce nel mondo esterno un essere autodeterminantesi con libertà, cioè percepisce empiricamente un'azione altrui e postula per *inferenza* una volontà dell'agente quale *causa noumenon* dell'azione. Con la deduzione della *Wechselbestimmung* tra i due determinabili, reale e ideale, Fichte traccia il collegamento tra la natura sensibile e il mondo morale. L'analisi dei componenti dell'autocoscienza reale è così conclusa.⁸⁷

Riepiloghiamo schematicamente la sintesi svolta, notoriamente *quintuplica* perché procedente dall'Io assoluto o volere puro (1) alle determinazioni di questo, sui piani del fenomeno e del noumeno, come ente naturale o «corpo proprio» (2) e come volontà individuale (3); poiché inoltre ogni determinazione richiede un determinabile, la natura materiale (4) e la comunità giuridico-morale (5) dovranno rientrare nella sintesi.⁸⁸



⁸⁶ Del lungo §17 richiamato al presente punto, indichiamo per chiarezza la sintesi: pp. 498-499.

⁸⁷ *WLnM*, §§18-19; per brevità v. pp. 508 e 518-519.

⁸⁸ Da notare che nello schema le due frecce oblique, relative al passaggio dall'egoità pura all'Io reale finito, corrispondono alla «ripetizione del porre» di *GWL*: tutto il percorso deduttivo non fa che esplicitare l'intero complesso di determinazioni collaterali che l'Io deve necessariamente porre, se ha da cogliere se stesso *come* Io ovvero farsi autocoscienza.

Per evitare fraintendimenti occorre ricordare, in conclusione, il senso peculiare della «storia pragmatica» dello spirito in Fichte, ordinata per fini espositivi in una serie lineare di momenti, ma da pensarsi come “reticolare” o data integralmente in un istante nella realtà (nulla a che vedere con l’effettiva genesi della coscienza nel tempo, diffusamente studiata da *Idéologues* e psicologi empirici). I cinque elementi della sintesi sono tutti ugualmente necessari, perciò “contemporanei” da un punto di vista logico; ciò è evidenziato nello schema dai nessi di *Wechselbestimmung* che, direttamente o indirettamente, legano tra loro tali elementi. Ciascuno di questi può darsi e concepirsi solo a condizione che si diano tutti gli altri perché, come questi, costituisce un aspetto parziale della medesima realtà sintetica, una specifica condizione dell’unica, complessa autocoscienza.⁸⁹

2.2.2. Appendice: il *System der Sittenlehre*

Nell’introduzione e nei primi due libri di *SL* troviamo un riepilogo del percorso, esposto in un linguaggio più lineare ed essoterico. Il testo è qui rilevante perché, da un lato, rende esplicita la fecondità della *WL* in vista dell’istituzione di una morale scientifica, e completa in tal modo l’unione tra i versanti teoretico e pratico della teoria trascendentale della ragione; dall’altro, esponendo la *Ableitung* dall’egoità pura nella più semplice forma di un’analisi riflessiva delle componenti interne all’autocoscienza e alla coscienza reale, rivela più chiari motivi di affinità con la dottrina dell’Io in Maine de Biran.⁹⁰

Si ribadisce anzitutto il fondamento pratico dell’appercezione e del sapere di oggetti, nonché il fatto da analizzare: in origine l’Io «trova» sé come agente nel mondo sensibile, principio di mutamenti nel fenomeno, forza causale o attività che dà

⁸⁹ Cf. in partic. pp. 446-447: «Il mondo d’esperienza è edificato sull’intelligibile, entrambi sono ad un tempo, l’uno non è senza l’altro, stanno in azione reciproca nello spirito. Entrambi sorgono dalle leggi dell’attività ideale; l’intelligibile da quelle del pensiero, l’empirico da quelle dell’intuizione [...]. Il fondamento di entrambi è assolutamente originario, la determinazione del volere puro; se si volesse parlare di qualcosa *an sich*, ciò sarebbe il volere puro, che si mostra nell’empiria come legge morale».

⁹⁰ Trascuriamo qui, per non cadere in un raffronto puramente filologico e ridondante dal punto di vista concettuale, qualsiasi riferimento a *CM_M*, che pure manifesta un’esatta corrispondenza coi vari passaggi di *SL*. Eviteremo altresì di appesantire la trattazione con rimandi ai pur numerosi e significativi luoghi paralleli nella *Grundlage des Naturrechts*.

spontaneamente inizio a se stessa.⁹¹ Se l'«agilità interna», elemento formale dell'intelligenza, è colta per intuizione intellettuale, ogni ulteriore determinazione di essa presuppone l'incontro con un ostacolo posto come quieta sussistenza, morto essere o *materia*. L'Io intende poi la propria attività come *libera* allorché ravvisa il principio e criterio direttivo di essa in uno *Zweckbegriff* autonomamente progettato, un *pensiero* che dà avvio ad una serie causale sul piano dell'essere; nel cogliere la dipendenza dell'atto dalla *scelta* autodeterminata di un certo fine ad esclusione degli altri, contemplati idealmente a titolo di possibilità, l'Io si scopre infine dotato di *volontà*.⁹² Come per Maine de Biran, in questa «facoltà assoluta della libertà» (ossia di un agire finalistica-mente guidato da concetti) risiede il nucleo essenziale dell'autocoscienza, oltre alla base della coscienza oggettuale. Solo in virtù di essa si dischiude per l'Io, spinto ad *uscire* da sé tramite l'esercizio di un'attività causale determinata, un mondo esterno in quanto resistenza che sfugge al controllo onnipotente o “magico” del suo volere.⁹³ Se l'Io è per sé volontà libera, e l'azione di questa non può che dirigersi su oggetti (riconosciuti dall'Io proprio in quanto necessari al dispiegarsi del suo volere), è evidente che le regole formali a priori della rappresentazione teoretica di un mondo dovranno scaturire dalla natura della libertà stessa – unico sostrato intelligibile del fenomeno, unica vera *cosa in sé* o realtà assoluta. Si mostra così parimenti l'«applicabilità» o valenza costitutivo-trascendentale di questo concetto:⁹⁴

la libertà sarebbe essa stessa *un principio teoretico di determinazione del nostro mondo* [...]. Il nostro mondo non è assolutamente altro che il non-Io; esso è posto esclusivamente per spiegare la limitatezza dell'Io e riceve pertanto tutte le sue determinazioni solo attraverso l'opposizione all'Io. Ora, tra gli altri predicati, o piuttosto più di ogni altro predicato all'Io deve essere attribuito quello della libertà; è necessario, pertanto, che da questo predicato sia determinato anche ciò che è contrapposto all'Io, il mondo. In questo modo, il concetto di *essere-libero*

⁹¹ V. p. es. *SL*, p. 23; tr. cit., p. 9: «mi è sufficiente in generale sapere, per sapere di essere attivo. Nella mera forma del sapere in generale è contenuta, e con ciò è immediatamente posta, la coscienza di me stesso, e di me stesso come di un soggetto attivo».

⁹² Ivi, pp. 27-29 e 61.

⁹³ L'uscita da sé o la separazione tra soggetto e mondo accade insomma tramite il volere, non con il mero pensiero («ossia il rappresentare o la coscienza in generale»). A questo punto soltanto nasce una coscienza oggettuale: ivi, pp. 38-39.

⁹⁴ Ivi, pp. 29-30, tr. cit. p. 29: «L'unico assoluto, su cui si fonda ogni coscienza ed ogni essere, è la pura attività. Questa appare come un'attività esercitata su qualcosa fuori di me, e ciò in conseguenza delle leggi della coscienza [...]. Tutto ciò che è contenuto in questo fenomeno, dal fine che io mi pongo assolutamente da me stesso, da un estremo, sino alla materia bruta del mondo, all'altro estremo, sono elementi mediatori di tale fenomeno [...]. L'unica cosa puramente vera è la mia autonomia». Che l'«applicabilità» o «realtà» di un concetto coincida con la sua capacità di determinare il mondo-per-noi è detto all'inizio del libro II: ivi, p. 73.

svolgerebbe il ruolo di una legge teoretica del pensiero, la quale governerebbe con necessità l'attività ideale dell'intelligenza.⁹⁵

Nel merito delle specifiche determinazioni a priori che dobbiamo assegnare al mondo di oggetti a partire dal postulato della libertà, registriamo alcune integrazioni alla *Ableitung* di *WLn*.

Per apparire libera, l'azione causale concreta in cui si esercita la volontà deve rivolgersi su una *materia* rappresentata come sostrato permanente di forme modificabili.⁹⁶ A salvaguardia delle infinite possibilità d'azione, la materia deve potersi suddividere indefinitamente nello spazio; la ricorrenza in ogni punto dell'opposizione tra causalità e resistenza fa sì che l'azione, incapace di realizzare istantaneamente il fine, si dilati lungo una concatenazione di cause ed effetti intermedi il cui ordine le viene *imposto*, e giunga a «riempire» momenti di tempo a loro volta suscettibili di divisioni infinite. Per poter agire sulla materia l'io stesso dev'essere posto come materiale: torna qui il «corpo proprio», *articolato* perché strumento [*Werkzeug*] dell'attività libera e volontaria, designato come «livello A» o porzione di spazio totalmente controllata dal volere, a cui si connettono i punti *infiniti* di ulteriori livelli d'azione, mediati da quel primo.⁹⁷ Infine l'io deve concepire, sul modello del proprio agire, una causalità degli oggetti esterni, capaci di limitarlo e di limitarsi a vicenda nelle rispettive sfere d'azione. Ciò dà lo spunto per una significativa integrazione della teoria dei *Triebe* abbozzata in *GWL*: ogni ente naturale deve apparire dotato di un *impulso* o principio interno di autodeterminazione, peraltro risultante dall'interazione [*Wechselwirkung*] con tutte le altre parti naturali. La natura nel suo complesso è dunque un teatro di conflitto tra forze ed impulsi, la cui dipendenza reciproca permette di connotare ogni oggetto e il loro insieme come *organismo*. L'io stesso ha da trovare se stesso come prodotto

⁹⁵ Ivi, p. 77, tr. cit. pp. 153-155. Cf. anche p. 82: «l'essere razionale deve porre se stesso come assolutamente libero ed autonomo; egli, tuttavia, non può farlo senza ad un tempo determinare in una certa maniera anche il suo mondo da un punto di vista teoretico. Quel pensiero che l'essere razionale ha di se stesso e questo pensiero che egli ha del proprio mondo avvengono mediante il medesimo atto e sono assolutamente un unico ed identico pensiero: sono entrambi parti integranti di un'unica ed identica sintesi. – La libertà è un principio teoretico» (tr. pp. 169-171). In altri termini, la libertà può definirsi «il nostro veicolo per la conoscenza degli oggetti» (p. 85) e, sola, consente di risolvere il problema basilare della filosofia teoretica.

⁹⁶ Ivi, pp. 87-88; cf. anche l'Introduzione, p. 22 (l'agire è perciò connotato come un «dar forma»).

⁹⁷ Si veda l'intero §7 del Libro II (si trova qui anche un'esplicitazione dell'origine pratica di certe percezioni sensibili, legate alle distanze e alla durezza) e p. 123. Cf. anche p. 28, tr. cit. p. 25: «la rappresentazione del mio stesso corpo non è altro che la rappresentazione di me stesso come causa nel mondo dei corpi, e pertanto, indirettamente, non è altro che un certo modo di considerare la mia attività assoluta».

naturale organico, dotato perciò di impulsi subordinati all'unica tendenza a conservare l'unione delle parti corporee.⁹⁸ Il livello animale degli impulsi e dell'anelito [*Sehnen*] corrispondente è già superato, nell'uomo, dal desiderio [*Begierde*], risultante da una prima *riflessione* (come tale opera di libertà) su tale sostrato di istinti e forze cieche. In quanto libero o capace di determinarsi volontariamente, in base a riflessione e concetti, l'Io si innalza oltre la propria dimensione naturale; gli impulsi non lo determinano, ma gli appaiono come *una* tra le opzioni possibili mediante libera scelta.⁹⁹ A sua volta la libertà, per interazione con la sfera pulsionale, si traduce in un «impulso puro» orientato ad un agire perfettamente autonomo, corrispondente all'originaria «tendenza all'attività assoluta» in cui risiede, per l'Io, la propria essenza in quanto libero.¹⁰⁰ Tale impulso, diretto all'«assoluta indipendenza» da tutto ciò che nell'uomo è mera natura, non inclina alla stregua di un'appetizione sensibile, ma determina come un'esigenza o un dovere incondizionato, ed è oggetto di rispetto [*Achtung*] in quanto segno della nostra cittadinanza in un soprasensibile regno dei fini. Troviamo qui un'ultima variazione della dialettica tra infinità e finitezza che, fin da *GWL*, si è vista costituire l'essenza profonda delle nature razionali o spirituali: come l'Io puro rispetto all'Io pratico o coscienza, come il *reiner Wille* in rapporto alla volontà empirica, così l'impulso puro fornisce ad un tempo la *Bestimmung* dell'uomo (nel duplice senso di natura determinata e destinazione morale), ossia l'irraggiungibile ideale di una perfetta libertà, e la regola pratica per la valutazione della moralità di ciascuna azione particolare; conforme al dovere è ogni promozione della libertà in se stessi e intorno a sé, ogni atto che favorisca un progresso verso la meta infinita, il *rendersi liberi*.¹⁰¹ Individuato nella volontà libera il principio di tutte funzioni dell'intelligenza teoretica, ed esposto il legame essenziale tra libertà e *Sollen*, si è mostrato quanto profondamente l'implicazione morale sia radicata nella *WL*, e come ogni frattura tra teoresi e prassi si dissolva in questo sistema. In conclusione, «il solo fondamento saldo ed ultimo di ogni mia conoscenza è il mio dovere [*Pflicht*]. Questo è l'«in sé»

⁹⁸ Per tutto ciò v. *ivi*, pp. 108-120; pp. sgg. a proposito di quanto si dice subito dopo.

⁹⁹ La libertà nell'autodeterminazione è poi *formale o materiale* a seconda che si diriga o meno alla soddisfazione dell'impulso sensibile: *ivi*, p. 132.

¹⁰⁰ Cf. anche *ivi*, p. 45.

¹⁰¹ La dimensione dell'Io non è l'essere, ma il divenire, che si fa *storia* nella misura in cui è l'Io medesimo a «produrre *da se stesso* tutto ciò che egli sarà realmente», mediante il pensiero: *ivi*, pp. 62-63. La corrispondenza (già kantiana) tra rappresentazione della propria libertà e di una legge della ragion pura pratica è poi spiegata da Fichte come *identità* o implicazione reciproca tra i due pensieri (pp. 64-65).

intelligibile che, in virtù delle leggi della rappresentazione sensibile, si trasforma in un mondo dei sensi».¹⁰²

3. Maine de Biran. Analisi del *Mémoire* di Berlino

Nella sezione precedente abbiamo tentato di evidenziare, all'interno della complessa teoria fichtiana dell'Io, due aspetti fondamentali: la stratificazione di piani e significati generata dall'adozione di un punto di vista trascendentale, con particolare riferimento alla distinzione tra la sfera *ideale* delle condizioni a priori dell'[auto]coscienza e quella *reale* del soggetto stesso (una distinzione che si è vista prefigurata nei concetti kantiani di appercezione pura ed empirica, ovvero nell'asserita compatibilità tra «idealismo trascendentale» e «realismo empirico»), ed il ricorso a concetti pratico-dinamici, implicanti un'interna dualità di opposti, per rendere conto del passaggio dai principi puri alla realtà effettuale. Tali concetti – ora lo *Streben* declinato in una molteplicità di impulsi, ora la *Wechselwirkung* tra un'«agilità» incondizionata dell'Io ed un essere-resistenza che, trattenendo quella e frammentandola in attività reale finita e ideale priva di limiti, rende possibile la riflessione da cui ha origine l'Io-coscienza – sanciscono la necessità del ricorso ad una dimensione pratico-libertaria (non secondariamente *morale*, con riferimento al *Wille* e al *Sollen*) al fine di dedurre geneticamente le forme universali in base a cui la nostra immagine teoretica del mondo è costruita. Orbene, se prescindendo dai primi due principi di *GWL* ci muoviamo entro l'orizzonte tracciato dal terzo, *condizionato* per forma e contenuto, ovvero ci collochiamo sul piano inferiore dell'attività determinata o limitata ed esaminiamo l'autocoscienza reale, i concetti in questione non rappresenteranno più un passaggio della deduzione, ma il suo principio. Questo è il punto di vista della *psychologie* biraniana che, come visto nel Cap. III, non risale ai fondamenti propriamente trascendentali della vita di coscienza; tenteremo perciò di mostrare la *compatibilità* tra i due sistemi in merito agli specifici contenuti della teoria dell'Io, resi avvertiti dalle analisi precedenti dell'opportunità di prendere come termine di paragone fichtiano non l'egoità pura, bensì il livello dell'Io finito e

¹⁰² Ivi, p. 160, tr. cit. p. 389 (con qualche ritocco).

pratico, della riflessione o «ripetizione del porre». Emergeranno così rilevanti motivi di affinità per quanto concerne il secondo aspetto sopra evidenziato, cioè la natura dinamica e oppositivo-dialettica dei concetti (forza, attività, volere, *effort*) che definiscono *ad un tempo* l'autocoscienza e il manifestarsi ad essa di un mondo esterno, e la sorprendente presenza, anche in Maine de Biran, di una fondazione pratica della teoresi, con l'assunzione della libertà morale come necessario fondamento *noumenico*, iperorganico o soprasensibile del sapere d'esperienza, e la conseguente rimozione della frattura tradizionalmente instaurata tra facoltà cognitive ed attive. Inoltre, tramite un'analisi del principio relazionale (*fait primitif*) costituito dall'*effettuarsi* del noumeno, Biran aspira ad offrire una deduzione genetica della struttura categoriale dell'empirico (le *notions*) in termini analoghi ad alcuni spunti che si sono trovati in *WLn*. I seguenti brani di *EFPs* illustrano il programma di lavoro, il senso globale della *psychologie* e l'affinità appena rilevata.

Se è vero, come speriamo di provare in seguito, che la nostra personalità individuale o l'appercezione interiore dell'*io* dipende interamente dall'esercizio originario di una forza ipersensibile o potenza di agire e muovere, che chiamiamo *volontà*, segue che la grande divisione ammessa in tutte le scuole fra *intelletto* e *volontà* è puramente artificiale, non ha alcun fondamento reale nella nostra natura, e che l'intelligenza e la moralità umane dipendono da un medesimo principio. Da qui risulterà come conseguenza pratica che i mezzi veramente appropriati alla cultura dell'una devono esserlo anche per lo sviluppo dell'altra.

Si potrà vedere che [le relazioni comuni a tutti gli enti e inseparabili dalle idee che formiamo delle cose e di noi stessi, quali *essere, sostanza, causa o forza, numero, spazio, tempo,*] hanno questo carattere metafisico di generalità e necessità solo perché sono inseparabili dall'esistenza stessa del soggetto pensante, o dall'appercezione interna che egli ha di se stesso in tutte le operazioni e modi differenti. Le troviamo quindi identificate all'origine con i fatti primitivi del *sens intime*.¹⁰³

3.1. Ragioni della particolare importanza di questo testo

Due sono i motivi che inducono a privilegiare *AI* nella presente analisi della teoria biraniana dell'egoità, dell'appercezione e della coscienza. Il primo attiene alla

¹⁰³ Op. cit., rispettivamente pp. 53 e 25.

particolare collocazione del saggio all'interno dell'intera produzione di Maine de Biran. Se è vero che il nostro autore è filosofo *unius libri*, il solo testo che si avvicina ad una pretesa di completezza tale da renderlo in certa misura identificabile con l'opera unica è lo *Essai sur les fondements de la psychologie* in due volumi, iniziato nel 1811 e giunto nel corso degli anni ad un elevato livello di elaborazione, ma rimasto inedito.¹⁰⁴ Secondo esplicita dichiarazione dell'autore il testo doveva rappresentare la fusione dei tre principali lavori precedenti, *MDP* e gli scritti a premio di Berlino e Copenaghen, sebbene anche i discorsi su questioni mediche e psicologiche pronunciati presso la *Société médicale* di Bergerac tra il 1807 e il 1809 siano da annoverare tra i materiali preparatori.¹⁰⁵ Più in particolare, lo *Essai* doveva esporre in forma unitaria e sistematica la dottrina dell'*effort* come fondamento della coscienza, l'idea della dialettica interna all'esistenza umana tra vita attivo-percettiva o cosciente ed impressioni sensoriali preconsce, il canonico confronto tra la nuova *science de l'homme* e le teorie della coscienza precedenti, e la metodologia filosofica, delineata per contrasto con le scienze di oggetti secondo quanto visto nel Cap. III. Orbene, un rapido sguardo alla struttura di *EFPs* è sufficiente per capire che, tra tutte le opere che vi confluiscono, il *Mémoire* berlinese occupa una posizione di forte preminenza.

Il secondo motivo per cui conferiamo ad *AI* un particolare rilievo è implicito nella domanda del concorso indetto dall'accademia berlinese delle scienze, a cui il saggio intende dare risposta. Essa si articola in quattro questioni: «Ci sono appercezioni interne immediate? In che cosa l'appercezione interna differisce dall'intuizione? Che differenza c'è tra l'intuizione, la sensazione e il sentimento? Quali sono i rapporti di questi atti o stati dell'anima con le nozioni e le idee?». È J.P.F. Ancillon a chiarire, nella relazione inviata a Biran sul risultato del concorso, il senso della domanda: essa si riferisce all'«idealismo trascendentale di Fichte e Schelling», che si ritiene fondato «sull'idea secondo cui l'intelligenza può avere la percezione dell'esistenza, la coscienza della coscienza, indipendentemente da ogni specie di sensazione e di intuizione, indipendentemente dal sentimento dell'esistenza personale e dell'io

¹⁰⁴ Anche per E. Naville è questo lo «scritto principale» di Biran; per la cronologia e la genesi del lavoro, redatto tra il 1811 e il 1813 ma rimaneggiato ancora nel 1822, si veda l'introduzione di F.C.T. MOORE ad *EFPs*.

¹⁰⁵ *Œuv.*, V. I testi comprendono un saggio sulle «percezioni oscure» o «impressioni affettive» e alcune «considerazioni sul sonno, i sogni e il sonnambulismo». Si tratta di materiali assai utili per una più precisa caratterizzazione del sistema passivo-sensibile o *vie de sensation*.

individuale»; una percezione originaria identificata con l'*intuizione intellettuale*.¹⁰⁶ L'affermazione appare quantomeno fuorviante; se infatti l'intuizione intellettuale può dirsi *indipendente* da sensazioni ed intuizioni empiriche nel senso che, lungi dal derivare da queste, discende da un'attività o spontaneità pura e rientra nelle condizioni di possibilità di quelle operazioni, è tuttavia scorretto ritenerla un'effettiva «percezione dell'esistenza» giacché, in qualità di elemento *formale* di ogni atto di coscienza, non può esercitarsi se non *unitamente* ad intuizioni esterne e concetti. In altri termini, l'io puro non ha alcuna realtà se non come fondamento interno di un'[auto]coscienza, come tale finita e *dipendente* dalla relazione con un Non-Io o mondo (si ricordi l'appercezione empirica o il «dire Io» di Kant); fare dell'intuizione intellettuale, isolatamente presa, un'operazione completa della coscienza, significa misconoscere la distinzione dei piani trascendentale ed empirico. Ciononostante, l'implicito nesso tra la domanda a concorso e la teoria fichtiana dell'io offre una base d'appoggio per il confronto qui a tema.

3.2. Appercezione immediata e coscienza

La struttura del saggio rispecchia a grandi linee quella degli altri lavori teoretici maggiori di Maine de Biran. Il testo è diviso in due parti, la prima delle quali è dedicata all'esame dei sistemi precedenti (§§1-3) e alla definizione del metodo per la ricerca dei fatti originari di coscienza (§4), mentre la seconda contiene un'articolata teoria delle facoltà incentrata sulla suddivisione dei *faits primitifs* nei due sistemi della «sensibilità affettiva» e della «motricità volontaria», da cui discende la tripartizione (sentire, percepire o intuire, appercepire) che definisce la struttura di sensibilità e intelletto (nell'ordine, Capp. III e IV). Il fulcro dell'opera in rapporto alla teoria dell'io è collocato nei §§3 e 4 della prima parte e nel Cap. II della seconda. È rilevante anzitutto un'indicazione generale, di kantiana memoria, circa l'itinerario che il saggio ha da seguire: poiché Hume ha dimostrato che certe nozioni (in primo luogo il nesso causale, considerato «il padre della metafisica» in quanto principale contrassegno dell'oggettività delle rappresentazioni) non possono provenire al

¹⁰⁶ Il resoconto di Ancillon si trova in P. MAINE DE BIRAN, *Œuvres*, XIII-3, p. 533-536 (cit. p. 534).

soggetto dall'esperienza esterna se devono godere di una validità universale, dobbiamo porre la loro origine anteriormente all'esperienza e far sorgere questa da quelle. Occorre tuttavia spingersi oltre Kant, mostrando in che modo tali nozioni scaturiscono *realmente* dall'io in quanto atto originario, e dalla resistenza ad esso opposta nel fatto primo dell'*effort*.

Nessuno meglio di [Hume] ha dimostrato che occorre rinunciare a cercare fuori di noi un fondamento reale all'idea di *causa*, potere [*pouvoir*] e nesso necessario. Da ciò si deve concludere che non resta che cercarlo in noi, nello stesso sentimento intimo di una forza motrice agente che lo scetticismo tenterà invano di avvolgere di nubi. Il solo legame necessario è quello che ha luogo in origine tra una forza vivente e una resistenza o inerzia vinta. Questo legame esula dalle abitudini dell'immaginazione.¹⁰⁷

Scorgiamo nell'intento qui dichiarato la versione biraniana del generale programma di ricerca che prevede una confluenza tra indagine critica o *de iure* e analisi genetica del costituirsi *simultaneo* e *reciproco* di una soggettività e di una realtà oggettivo-esterna (entrambe *per l'io*). Occorre peraltro ribadire che l'aspetto distintivo della sua teoria sulla centralità del volere per la costituzione dell'[auto]coscienza, rispetto ai precedenti di matrice *Idéologique*, risiederà nella natura *soprasensibile* assegnata all'autodeterminazione libera e volontaria, facente riferimento a un agire assolutamente primo e spontaneo.

Il carattere originario di tale attività si misura in opposizione alla classe di determinazioni affettivo-sensibili, intese come semplici materiali a partire da cui la coscienza, per mezzo delle *forme* che vedremo dedotte dall'appercezione dell'io, costruisce la propria visione del mondo. Sorvolando sugli esempi empirico-clinici riportati da Biran per comprovare l'esistenza di un tale stato pre-cosciente (il sonno, l'abitudine, varie forme di idiotismo), notiamo soltanto che il carattere comune alle impressioni semplici è la totale passività, e dunque l'*assenza* di un soggetto in senso

¹⁰⁷ *AI*, p. 123. È così esposto in estrema sintesi il risultato del confronto di Biran con Hume, in realtà assai più approfondito di quanto queste righe lascino supporre. Biran studia la *Enquiry on Human Understanding* in traduzione francese, annotandola e commentandone alcuni *excerpta*; un lavoro di cui rimangono scritti di estensione non trascurabile, tutti incentrati sul tema della causalità e dell'azione efficace, raccolti in *Œuv.*, XI-2, pp. 1-48 (si tratta però di testi successivi ad *AI*). Alle critiche a Hume fa riscontro, nelle seguenti pp. 49-93, il riconoscimento da parte di Biran di una profonda affinità tra la propria dottrina dei *faits primitifs* e le teorie sui concetti di forza e volontà libera esposte da J.J. ENGEL nel breve contributo *Sur l'origine de l'idée de la force* (1804) e da J.A. de LIGNAC ne *Le témoignage du sens intime et de l'expérience* (1760). Anche in questo caso i commenti paiono risalire ai primi anni Dieci.

proprio: dove nessuna attività del volere è presente, ma solo ricettività, non si ha neppure alcuna riflessione, alcun io.

Il secondo «sistema di leggi» costitutivo della natura umana governa la «vita di relazione e di coscienza», caratterizzata da un interiore e immediato «raddoppiamento» dell'attività spirituale su se stessa (percezione, appercezione). Parafrasando il problema con cui Biran si cimenta a questo punto, rendiamo esplicita la differenza di prospettiva rispetto alla stratificazione dell'io fichtiano: che cosa intendiamo quando affermiamo la nostra propria esistenza individuale, e in che modo ne prendiamo coscienza? Si tratta in altri termini di determinare il significato della proposizione «io sono» e la modalità del tener-per-vero ad essa riferito, evidenziando contemporaneamente la sua immediata certezza, ovvero l'implicazione necessaria tra la formulazione e l'assenso. Se dalla formulazione della domanda pare emergere una certa somiglianza col postulato di *WLn_m* e *VnD*, notiamo subito nella risposta di Biran una differenza formale dalla teoria fichtiana, giacché il suo discorso si presenta come un'analisi del *fatto* dell'appercezione o Io-coscienza, le cui componenti vengono certo isolate artificialmente dalla riflessione filosofica, ma sono pur sempre considerate nella loro necessaria interazione sul piano dell'io reale stesso. Questa indicazione ha validità generale: ogni volta che Maine de Biran tematizza l'io fa certamente riferimento a un *atto* primo, ma lo considera sempre in rapporto alle determinazioni che lo costituiscono come *persona* o *individuo* in generale, la cui sfera non può essere trascesa in alcun modo (neanche in direzione dei suoi elementi costitutivi *immanenti* o trascendentali, come nella *WL*).

Un'altra differenza da *WLn_m*, correlata alla precedente, riguarda il procedimento. Come nel secondo volume di *EFPs* e negli altri lavori teoretici, in *AI* la definizione dell'*io sono*, di cui riproponiamo adesso schematicamente gli aspetti principali, non viene raggiunta attraverso un processo apodittico costruttivo ma, da un lato, per via di negazione o "*extrinsecus*", cioè individuando i motivi dell'insufficienza di tutte le interpretazioni precedentemente formulate; dall'altro, mediante una *riflessione* introspettiva, coniugata con l'astrazione della pura forma dalla contingenza delle affezioni individuali – una riflessione il cui risultato, oltre ad essere confermato da una serie di fenomeni psicologici empiricamente osservabili, non necessita altra giustificazione dall'immediata convinzione a cui ciascuno, riflettendo su se stesso in

modo analogo (ovvero ripetendo attivamente in sé le operazioni descritte), dovrebbe giungere. Il *fait primitif*, in altri termini, verifica se stesso e fonda l'intera conoscenza interiore in quanto identità di *agire e conoscere*.

Concludiamo che il *criterio* richiesto non può trovarsi fuori dal *sens intime* e che solo la facoltà che constata immediatamente se stessa nel proprio esercizio può essere impiegata per riconoscere tutte le altre e tracciare i loro limiti. Questa facoltà non è altro che il potere [*pouvoir*] di cominciare ed eseguire liberamente un'azione o una serie di azioni. Ora, un tale potere si verifica immediatamente per il solo fatto di esercitarsi, e non si esercita che in quanto è o può essere verificato attualmente dalla coscienza. Dunque il fatto primitivo porta con sé il suo *criterio*, senza prenderlo da fuori.¹⁰⁸

Descriviamo adesso la struttura interna del *fait primitif* assolutamente certo, richiamando preliminarmente dal Cap. III l'accezione tecnica «fatto» come *relazione* tra due poli, e sottolineando al tempo stesso il carattere *formale* (da cui derivano l'immutabile identità a se stesso e la validità universale) del fatto *sui generis* che qui si esamina, l'io come volontà in atto.¹⁰⁹

(1) In primo luogo, l'appercezione di sé è una coscienza di ordine *pratico*, da cui la stessa operatività che genera le funzioni cognitive o teoretiche viene dedotta. L'autodeterminazione ad agire, mediante la quale l'io nasce per se stesso, è considerata da Biran in senso concreto, come diretta alla produzione di un *movimento*. Ciò rivela ancora una volta il diverso piano teorico dalla *WL*, nel cui ambito il concetto di movimento veniva *dedotto* (in *PP*) come condizione necessaria dell'io-coscienza, insieme alle altre categorie del Giudizio.

(2) Tale autodeterminazione è, in esatta conformità al dettato fichtiano della *SL*, ciò che chiamiamo *volontà*, alla quale pertanto l'appercezione *io* risulta indissolubilmente legata. Biran non distingue *esplicitamente*, all'interno del concetto di volontà, una componente pura, preriflessiva o pre-deliberativa, dal momento fenomenico della scelta o formazione determinata di un concetto di fine. È così

¹⁰⁸ *EFPs*, p. 40. La valenza contemporaneamente teoretica e pratica del *fait primitif* che dà inizio, per il soggetto, all'immediato sapere riflessivo circa le proprie facoltà e operazioni, emerge poco oltre, a p. 52. Biran conclude che «la *psychologie*, speculativa rispetto alla conoscenza interiore delle nostre facoltà, è allo stesso tempo pratica riguardo allo sviluppo delle facoltà e dei modi del loro uso, intellettuale o morale».

¹⁰⁹ Sull'intrinseca relazionalità del fatto si rimanda ancora ad *EFPs*, pp. 2-4; in riferimento al principio, v. pp. 10 e 45: «lo stesso *fait primitif*, in quanto fatto generatore della conoscenza o conoscenza esso stesso, dovrebbe avere un carattere relazionale»; «il fatto fondamentale è una dualità, un vero rapporto tra due termini. Bisogna ridurlo ai suoi elementi costitutivi, privando l'uno e l'altro delle forme accidentali acquisite dall'esperienza e dall'abitudine». Per il carattere formale del fatto primo, v. *AI*, p. 107.

nuovamente confermata, rispetto a *WLn_m*, l'inferiorità del livello di analisi; nondimeno, l'insistenza sul carattere *originario* della volizione (non *successiva* alla conoscenza degli oggetti in rapporto ai quali il fine dev'essere determinato, ma posta a condizione del conoscere stesso) fa comprendere che la soluzione biraniana al circolo fichtiano tra volere e sapere non può essere diversa da quella proposta in *WLn_m*: a garanzia dell'antioriorità del pratico sul teoretico si deve ammettere, come implicito in ogni operazione fenomenica del volere, un fattore assolutamente semplice, una spontaneità pura anteriore alla coscienza, che abbisogna peraltro della decisione concreta per elevarsi a realtà effettuale (il solo piano che interessa a Biran). Cruciali, a questo proposito, sono i brani seguenti, in cui l'originarietà dell'atto è sottolineata nei più classici termini biraniani, mediante il riconoscimento del suo carattere extra-fenomenico; un carattere ribadito dalla chiara designazione della volontà come *libera*, sottratta a ogni fatalità.

Questa forza *iperorganica e ipersensibile* non mi è data che nel sentimento che accompagna il suo esercizio nello *effort* attuale che *io* creo, e nel movimento fenomenico che vi è legato. Non potrei quindi *immaginarla* o *localizzarla* in alcuna parte del mio organismo materiale senza snaturarne l'idea. Non potrebbe essermi data *a priori* come concetto ontologico o noumenico – concetto che a sua volta dovrebbe avere come base o tipo originario il fatto veramente primo del senso interiore nell'esistenza reale. È in questa origine di ogni realtà *pratica* (e non assoluta) che prendo l'idea di forza o volontà, di *io*, che è ben più di una *virtualità, forma o categoria*.¹¹⁰

«Noi intenderemo [il volere] come l'esercizio del principio di automovimento, che è interamente attivo. Bisogna rimuovere tutto ciò che sente ed è affetto. La volizione non potrà essere inserita in alcuna successione passiva: è al contrario qualcosa che rompe la concatenazione, *quod fati foedera rumpat* [...]. Non è una semplice coscienza di ciò che accade: non è un'appropriazione dell'intelletto né un desiderio né un pensiero di preferenza, né infine il piacere che si trae da un avvenimento. Tutte queste cose derivano da qualcosa che le precede e non contengono nulla di *attivo*».¹¹¹ (*AI*, p. 97, cit. da Merian).

Giova ribadire che questa volontà originaria o l'auto-intuizione *io sono*, in qualità di principio che accompagna invariabilmente ogni *materia* o contenuto rappresentativo, costituisce la forma identica di tutte le operazioni e i fatti completi della coscienza.

¹¹⁰ *AI*, p. 110.

¹¹¹ *AI*, p. 97. Oltre che in sé eloquentissimo, il brano è significativo anche perché costituisce una citazione che Biran riporta da Merian, la cui posizione sulla natura autoattiva della volontà egli fa propria senza riserve.

(3) Veniamo adesso alla caratterizzazione del polo oggettivo, opposto all'*effort* nell'ambito della dualità del fatto. La volontà originaria può dispiegare la propria azione concretamente *motrice*, e apprendere in ciò se stessa come principio, solo a condizione di un oggetto inerte (e al tempo stesso *resistente*) su cui applicarsi. Ancora una volta, la necessità di un discorso aderente all'esperienza conduce Biran a situare l'argomentazione sul piano dell'io effettuale, presentando il polo oggettivo non tramite il concetto astratto e negativo di un *Non-Io*, ma subito come già determinato nella forma del «corpo proprio». Come abbiamo anticipato, la differenza teorica rispetto alla *WL* viene qui massimamente in luce: la corporeità, che nella deduzione di *WLn* compariva soltanto al punto (5) da noi individuato, in qualità di «esposizione» del sistema a priori dei *Gefühle* nella forma dell'intuizione esterna, è qui innalzata al piano del principio e inglobata in quest'ultimo come elemento costitutivo. A prescindere dal diverso piano del discorso, vi è tuttavia una piena concordanza tra i due autori: non meno di Biran, Fichte individua nel *corpo proprio* una condizione *necessaria* entro il processo con cui l'egoità pura si traduce, al livello della realtà effettuale, in un'*autocoscienza* o un «dire Io». La necessità del corpo è confermata dall'inquadramento di esso in una *Ableitung* rigorosamente a priori. Inoltre, ancora in sintonia con la dottrina fichtiana, Biran esplicita la necessità che il *corps propre* abbia una struttura articolata, affinché sia consentita alla volontà un'azione diversificata secondo le diverse possibilità concepibili. La resistenza organica, presupposta in quanto *strumento* per l'esplicazione del volere come *forza* reale, pone al contempo un limite alla volontà, impedendole di realizzarsi integralmente in modo istantaneo. Perciò la volontà (*io*) coglie se stessa come forza trattenuta, *effort* o tensione auto-generata verso la produzione di un movimento. Riportiamo a titolo conclusione il seguente, relevantissimo passaggio:

L'essenza di ciò che chiamiamo *materia o corpo estraneo* non consiste in altro [...] che in una forza di resistenza opposta ad un *effort*, e non può essere conosciuta o concepita originariamente che *in o tramite* questo *effort* liberamente determinato. Da ciò segue che tale libera determinazione, in un movimento a cui la volontà o la forza dell'anima dà *inizio*, è il vero principio della conoscenza, del *soggetto* come dell'*oggetto* compresi nella stessa appercezione. [...] Questo *effort* è appercepito non solo immediatamente nella sua libera determinazione, ma anche *mediatamente* nella resistenza che, offrendo un punto d'appoggio o un termine di applicazione naturale alla forza vivente del volere, la rende effettuale conferendole quel carattere di raddoppiamento interiore che costituisce la coscienza e l'appercezione completa. [...] Dal fatto che tale appercezione comprende l'*io* e l'oggetto fenomenico indivisibilmente, in un solo e medesimo fatto originario e nella forma essenziale di un rapporto *semplice e fondamentale*, segue necessariamente che siamo certi

dell'esistenza del nostro *io* come soggetto dell'*effort* non meno di quella del corpo o termine [...] resistente al medesimo *effort* e compreso nella sua appercezione.¹¹²

(4) Come già più volte indicato, un altro aspetto essenziale della concezione biraniana della volontà (e invero l'aspetto su cui poggia interamente l'originalità del nostro autore nell'ambito del dibattito francese, nonché la stessa plausibilità di un confronto con la *WL*) consiste nella spontaneità o autodeterminazione. In quanto principio assolutamente produttivo, capace di una sorta di *creatio ex nihilo*, la volontà non rientra nel campo dei fenomeni naturali, i cui movimenti sono determinati in base a leggi a partire dall'interazione con le altre componenti del sistema di cui fanno parte. È così rimarcato il carattere «ipersensibile» della volontà, elevata in accordo con Fichte ad unico reale *noumeno* o *realtà in sé*, assoluta.

(5) Emerge a chiare lettere, nell'ultima citazione riportata, quanto si notava poco sopra: la volontà di cui Biran parla in riferimento al *fait primitif* non è ancora una facoltà di deliberazione o arbitrio, ma un principio di attività situato ad un livello più profondo, insondabile per il punto di vista adottato dal nostro autore. Pur in assenza della pregnante terminologia fichtiana, il *reiner Wille* è qui presente; Biran sottolinea il carattere non riflessivo della nostra coscienza del volere definendola, in aperta polemica con Hume e in totale sintonia con J.B. Merian, un «sentimento immediato».

(6) Accenniamo in un ultimo punto al momento propriamente “deduttivo” della teoria biraniana, in realtà estremamente sintetico a paragone della ricchezza del suo omologo in Fichte. La struttura spaziotemporale della nostra conoscenza percettiva, insieme alle categorie di relazione e alle altre *notions*, può essere spiegata a partire dal *fait primitif* nella sua interezza, cioè dalla sintesi tra la volontà originaria e la resistenza offerta dal *corps propre*. Mentre l'estrinsecazione dell'*effort voulu* in un movimento dà origine alla percezione del tempo, lo spazio, caratterizzato dinamicamente con l'efficace espressione leibniziana «*continuatio resistentis*», viene determinato a partire dall'estensione del *corps propre*, percepito dall'io-volontà come immediatamente sottoposto alla sua azione (ancora in questo caso troviamo una precisa corrispondenza con Fichte). Tra le categorie, la causalità è naturalmente individuata come il primo dei nessi concettuali, poiché rientra direttamente

¹¹² *AI*, pp. 155-157.

nell'appercezione della forza originaria, mentre la sostanzialità attribuita al corporeo ha origine nella *permanenza* del polo oggettivo-resistente dell'*effort*.¹¹³

Esaurita a questo punto la trattazione dei principi, accenniamo molto brevemente, per mera completezza, alla sua «applicazione» nell'analisi della sensibilità esterna e dell'intelletto (Capp. III e IV di *AI*). Pur esulando dai temi di interesse ai nostri fini, la tripartizione interna di ciascuna delle due facoltà è un'indiretta conseguenza della teoria dell'*effort voulu*. In effetti, l'intervento o l'assenza dell'autodeterminazione volontaria in rapporto a contenuti affettivo-sensibili produce la globale distinzione tra *sensation*, *perception* e *aperception*, su cui le due tripartizioni sono fondate. Biran suddivide quindi l'intero complesso delle modificazioni della coscienza nei sistemi «passivo-sensibile», «percettivo» o «intuitivo-agente» e «appercettivo-agente», raggruppando nell'ordine sotto i tre titoli le affezioni inconscie (prive delle determinazioni formali apportate dall'io-volontà), percezioni o «fatti» risultanti dalla sintesi tra molteplici affezioni e il *sentimento* invariabile della propria *personalità*, ordinati per opera della volontà in base alle *forme* testé dedotte (spazio, tempo, causalità), e infine le funzioni mentali operative allorché in cui la volontà *inizia* e *dirige* il processo conoscitivo (attenzione, riflessione, deliberazione, etc.). La fenomenologia dei fatti di coscienza qui esposta è completata coi sistemi «appercettivo-intellettuale», «intuitivo-intellettuale» e «sensibile-intellettuale». Rientrano in questi operazioni più elaborate, tra cui l'istituzione, l'utilizzo e la combinazione di segni nel linguaggio,¹¹⁴ il genio artistico e scientifico, l'immaginazione creativa, i sentimenti estetici del bello e del sublime, il senso per il bene morale, e infine le passioni, la cui classificazione chiude il saggio.

4. Conclusioni

Con l'analisi delle puntuali analogie tra il motivo fichtiano dello *Streben*, ulteriormente sviluppato in una varietà di *Triebe* interconnessi, e il concetto di *effort*

¹¹³ Rileviamo da ultimo, come conseguenza non irrilevante di questa “deduzione” a livello di teoria delle facoltà, la tesi secondo cui la localizzazione delle sensazioni passive nelle sedi corporee corrispondenti non ha luogo immediatamente nelle sensazioni stesse, ma dipende dal movimento volontario in atto nella *percezione*.

¹¹⁴ È molto significativo che la lingua sia qui definita da Biran «essa stessa un *atto* intellettuale, una *volontà resa sensibile*».

in Maine de Biran, il lavoro comparativo che ci si era prefissato ha raggiunto il suo culmine e la sua conclusione. Si è mostrata la correttezza di un parallelismo tra i due concetti per quanto attiene, in primo luogo, alla loro *funzione* nell'ambito delle corrispondenti teorie dell'egoità, dell'oggettualità e dell'esperienza. Si è notata al proposito la stretta connessione tra oggettualità ed esperienza, realtà e sapere e, di riflesso, *ontologia e teoria della conoscenza*, a motivo del fatto che per entrambi gli autori il lavoro filosofico costituisce un'esplicitazione delle leggi operative in base alle quali l'io (per essenza attività assoluta) si autodetermina ad appercezione o coscienza di sé; un processo in cui la costruzione di una visione del mondo, cioè la posizione di una realtà *per l'io*, rientra come uno stadio necessario, in virtù dell'inscindibile correlazione tra i momenti del *trovare sé* e del *trovare l'alterità*. Orbene, *Streben* ed *effort* definiscono precisamente questo duplice *trovare*, e vengono dunque posti alla base dell'intera *vie de conscience*. Il fatto che l'analisi fichtiana si spinga oltre i *faits du sens intime*, tematizzando astrattamente, con consapevole artificialità, un ordine di operazioni che sfuggono alla «riflessione interiore» biraniana, ovvero le singole condizioni interne o trascendentali di ogni specie di fattualità e coscienza, si è spiegato ricostruendo il diverso statuto epistemologico della *Wissenschaftslehre* e della *psychologie* o *science de l'homme*, prima da un punto di vista storico-genetico, poi metodologico-sistematico. In secondo luogo, l'analogia tra i due concetti correlati è emersa sul piano della struttura intrinseca, definita mediante una dualità di opposti, una polarità dinamico-dialettica intesa come l'unico strumento teorico per salvaguardare al contempo la limitatezza della coscienza e la natura incondizionata della volontà autodeterminantesi. Risultato della sintesi vuol essere una teoria idonea a *pensare razionalmente la libertà*, cioè capace di non rifiutare, ma rendere feconda la contraddizione che definisce quest'ultima. Tale contraddizione lega l'infinità della costruzione ideale alla finitezza della realizzazione di essa in un agire concreto, e rivela al tempo stesso l'essenza profonda dell'uomo allo sguardo del filosofo. La processualità, il divenire infinito che Fichte presenta come unica dimensione in cui può sussistere un io così concepito, unitamente alla conseguente apertura di un sistema *a priori* qual è la *WL* alla dimensione della storia, trova un chiaro rispecchiamento, all'interno del panorama francese, nell'ideale di un'incessante

perfectibilité del genere umano, che orienta ugualmente le ricerche di Biran e degli *Idéologues*. Fondazione del sapere, analisi della coscienza, teoria dell'oggettualità e metafisica della libertà: tra questi ambiti abbiamo rintracciato una convergenza indissolubile, posta alla base del pensiero dei due filosofi in esame. A monte dei diversi orizzonti teorici, si è individuata una *compatibilità* nei contenuti delle rispettive teorie dell'Io, e si sono evidenziati aspetti di sintonia negli intenti e nella globale concezione del filosofare. Oltre a proporre una rivalutazione della statura filosofica di Maine de Biran si è quindi cercato di osservare in che modo, in due costellazioni di pensiero profondamente diverse quali la *Transzendentalphilosophie* e il punto di snodo tra l'*Idéologie* e il nascente spiritualismo, siano affrontati problemi generali in buona parte sovrapponibili, evidentemente idonei a caratterizzare la sensibilità filosofica di un'epoca al di là dei confini nazionali e delle tradizioni particolari.

BIBLIOGRAFIA

1. Opere di JOHANN GOTTLIEB FICHTE con relative date, numero di serie e volume nella *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hg. v. R. Lauth, H. Gliwitzky, E. Fuchs, P.K. Schneider, G. Zöller u. A., Verlag Frommann-Holzboog, Stuttgart 1962-2012 (GA). Gli inediti minori sono indicati collettivamente in ciascun volume

1.1. Prima serie: Opere pubblicate

- *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1790, 1793), GA I, 1.
- *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die Französische Revolution* (1793), GA I, 1.
- *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten* (1793), GA I, 1.
- *Rezensionen: Creuzer, Gebhard, Aenesidemus* (1793-1794), GA I, 2.
- *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794), GA I, 3.
- *Über die Würde des Menschen* (1794), GA I, 2.
- *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794, 1798), GA I, 2.
- *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Als Handschrift für seines Zuhörer* (1794-1795), GA I, 2.
- *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre, in Rücksicht auf das theoretische Vermögen* (1795, 1802), GA I, 3.
- *Vergleichung des vom Hrn. Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre* (1795), GA I, 3.
- *Ueber Belebung und Erhöhung des reinen Interesse für Wahrheit* (1795), GA I, 3.
- *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache* (1795), GA I, 3.
- *Grundlage des Naturrechts. Erster Teil* (1796), GA I, 3.
- *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), GA I, 4.
- *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), GA I, 4.
- *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797), GA I, 4.
- *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* (1798), GA, I, 5.

- [Scritti relativi all'Atheismusstreit:] *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (1799); *Appellation an das Publikum* (1800), GA I, 5. *Aus einem PrivatSchreiben* (1800), GA I, 6.
- *Die Bestimmung des Menschen* (1800), GA I, 6.
- *Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie* (1801), GA I, 7.

1.2. Seconda serie: Inediti

- *Nachgelassene Schriften 1780-1791*, GA II, 1, di cui si sono esaminati in particolare: *De recto praeceptorum poeseos et rhetorices usu*; *Ueber die Absichten des Todes Jesu*; *Tagebücher zur Erziehung der Ottschen Kinder*; *Einige Aphorismen über Religion und Deismus*; *Der Transscendentalen Elementarlehre zweiter Theil*; *Versuch eines erklärenden Auszugs aus Kants Kritik der Urteilskraft*.
- *Nachgelassene Schriften 1791-1793*, GA II, 2; in particolare: *Ueber die Wahrheitsliebe*; *Entwürfe per le recensioni*; *Bei Lesung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft*.
- *Eigne Meditationen über ElementarPhilosophie* (1793-1794), GA II, 3.
- *Practische Philosophie* (1794), GA II, 3.
- *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen* (1799); *Fichte an Jacobi* (1799), GA II, 5.
- *Neue Bearbeitung der Wissenschaftslehre* (1800), GA II, 5

1.3. Terza serie: Epistolario

Briefwechsel 1775-1793, GA III, 1; *1793-1795*, GA III, 2; *1796-1799*, GA III, 3.

1.4. Quarta serie: Kollegnachschriften

- *Collegium über die Moral (SoSe 1796)*, GA IV, 1.
- *Vorlesungen über Logik und Metaphysik. Nachschrift Krause (WS 1797-1798)*, GA IV, 1.
- *Wissenschaftslehre nova methodo. Nachschrift Halle (WS 1796-1797)*, GA IV, 2.
- *Züricher Vorlesungen über den Begriff der Wissenschaftslehre. Nachschrift Lavater, Fragment Baggesen* (1794), GA IV, 3.

- *Vorlesungen über Logik und Metaphysik. Nachschrift Höijer (SoSe 1798)*, GA IV, 3.

- *Wissenschaftslehre nova methodo. Nachschrift Krause (WS 1798-1799)*, GA IV, 3.

1.5. Traduzioni utilizzate

- *Saggio di una critica di ogni rivelazione*, a c. di M. Olivetti, Laterza, Roma-Bari 1998.

- *Rivendicazione della libertà di pensiero*, a c. di L. Pareyson, Chiantore, Torino 1945.

- *La recensione dell'«Enesidemo»*, a c. di E. Garulli, Il Pensiero, 23, 1982, pp. 97-119.

- *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, a c. di M. Sacchetto, UTET, Torino 1999 (in particolare: *Fondamento dell'intera dottrina della scienza, Sul concetto della dottrina della scienza, Prima e Seconda introduzione alla dottrina della scienza, Saggio di una nuova esposizione della dottrina della scienza*).

- *Sistema di etica*, a c. di E. Peroli, Bompiani, Milano 2008.

- *La destinazione dell'uomo*, a c. di R. Cantoni, Laterza, Roma-Bari 2001.

- *La dottrina della religione*, a c. di G. Moretto, Guida, Napoli 1989.

2. Opere di MARIE-FRANÇOIS-PIERRE GONTHIER DE BIRAN con relative date e numero del volume in *Œuvres*, éd. par F. Azouvi, B. Baertschi, N. Bruyere, C. Frémont, J. Ganault, H. Gouhier, M.B. de Launay, F.C.T. Moore, I. Radrizzani, A. Robinet, G. Romeyer-Dherbey. J. Vrin, Paris 1984-2001. Per gli inediti minori e l'epistolario si indicano solo i volumi consultati

- *Écrits de jeunesse (1792-1798)*, *Œuvres* I.

- *Mémoires sur l'influence de l'habitude sur la faculté de penser (1800, 1802)*, *Œuv.* II.

- *Mémoire sur les rapports de l'idéologie et des mathématiques (1802); Mémoire sur la décomposition de la pensée (1804-1805)*, *Œuv.* III.

- *De l'aperception immédiate. Mémoire de Berlin* (1807), *Œuv.* IV.
- *Discours à la société médicale de Bergerac* (1807), *Œuv.* V.
- *Rapports du physique et du morale de l'homme. Mémoire de Copenhague* (1811), *Œuv.* VI.
- *Essai sur les fondements de la psychologie* (1814), *Œuv.* VII-1 e VII-2.
- *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, *Œuv.* VIII.
- *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*, *Œuv.* IX.
- *Defense de la philosophie*, *Œuv.* X-1.
- *Nouveaux essais d'anthropologie* (1820), *Œuv.* X-2.
- *Note sur l'idée d'existence*, *Œuv.* X-2.
- *Commentaires et marginalia*, *Œuv.* XI-1 (siècle XVII), XI-2 (siècle XVIII), XI-3 (siècle XIX).
- *Correspondance philosophique*, *Œuv.* XIII-1 (avec Ampere), XIII-2 (1766-1804), XIII-3 (1805-1824).

3. Lavori di altri autori classici a cui si è fatto riferimento

AA. VV., *L'école normale de l'an III – Leçons d'analyse de l'entendement, art de la parole, littérature, morale* (éd. par J. Dhombres, B. Didier), Rue d'Ulm, Paris 2008.

BECK J.S., *Erläuternder Auszug aus den critischen Schriften des Herrn Prof. Kant. Dritter Band, welcher den Standpunkt darstellt, aus welchem die critische Philosophie zu beurtheilen ist*, Hartknoch, Riga 1796, Impression Anastaltique Culture et Civilisation, Bruxelles 1968.

BONNET C., *Essai analytique sur les facultés de l'âme*, Copenhague 1760.

CABANIS P.J.G., *Œuvres complètes de Cabanis*. In particolare: *Rapports du physique et du moral de l'homme; Du degré de certitude dans la médecine*.

CONDILLAC E.B. DE, *Œuvres philosophiques de Condillac*, éd. par G. Le Roy, Presses Universitaires de France, Paris 1947, Voll. 1, 2. Comprende: *Essai sur l'origine des connaissances humaines; Traité des sensations; Traité des animaux;*

Cours d'études (in cinque parti, di cui esaminate principalmente *Grammaire, Logique*); *La langue des calculs*.

CONDORCET M.J.A.N. DE, *Esquisse ou Prospectus*, in *Tableau historique des progrès de l'esprit humain. Projets, Esquisse, Fragments et Notes (1772-1794)*, a c. di J.P. Schandeler e P. Crépel, Institut national d'études démographiques, Parigi 2004.

CRUSIUS C.A., *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principia rationis determinantis vulgo sufficientis*, in *Die philosophischen Hauptwerke*, Olms, Hildesheim 1964, Bd. IV.1.

D'ALEMBERT J.B., *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, éd. par F. Picavet, Colin et C^{ie}, Paris 1894.

DESTUTT DE TRACY A.L.C., *Éléments d'Idéologie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977. Vol. I: *Projet d'éléments d'Idéologie*. Vol. II: *Grammaire*. Vol. III: *Logique*. Vol. IV: *Traité de la volonté et ses effets*.

- *Mémoire sur la faculté de penser. De la métaphysique de Kant et autres textes*, Fayard, Paris 1992; comprende, oltre ai testi citati, *Dissertation sur l'existence e Dissertation sur quelques questions d'Idéologie*.

EBERHARD J.A. (a c. di), *Philosophisches Magazin*, 1788-1792, Culture et Civilisation, 4 voll.

FEDER J.G.H., *Ueber Raum und Caussalität*, 1797, Culture et Civilisation.

HEGEL G.W.F., *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*, in *Werke*, hg. E. Moldenhauer & K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M., Bd. 2: *Jenaer Schriften 1801-1807*.

HELVÉTIUS C.A., *De l'esprit*, in *Œuvres*, voll. I/II.

HEYDENREICH K.H., *Betrachtungen über die Philosophie der Natürlichen Religion*, Weygand, Leipzig 1791, Culture et Civilisation.

HOMMEL C.F., *Alexander von Joch über Belohnung und Strafe nach türkischen Gesetzen*, Schmidt, Berlin 1970.

HUME D., *A Treatise of Human Nature*, ed. by L.A. Selby-Bigge & P. Nidditch, Clarendon, Oxford 1958.

- *Enquiries*, ed. by L.A. Selby-Bigge, Oxford University Press, 1957.

JACOBI F. H., *Werke*, Gesamtausgabe hg. v. K. Hnmacher & W. Jaeschke, Meiner & Frommann-Holzboog, 1981 ff., limitatamente ai seguenti testi:

- *Schriften zum Spinozastreit*, Bd. 1,1.

- *Schriften zum transzendentalen Idealismus*, Bd. 2,1.

- *Schriften zum Streit um die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung*, Bd. 3.

- *Kleinere Schriften (1771-1783)*, in particolare lo scritto *Etwas das Lessing gesagt hat*, Bd. 4,1.

- *Romane II. Woldemar*, in particolare *Der Kunstgarten. Ein philosophisches Gespräch*, Bd. 7,1.

KANT I., *Gesammelte Schriften*, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff. (AA), limitatamente ai seguenti testi:

- *Kritik der reinen Vernunft*.

- *Kritik der praktischen Vernunft*.

- *Kritik der Urtheilskraft*.

- *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*.

- *Vorlesungen über Anthropologie*.

- *Opus postumum*.

- *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*.

- *Handschriftlicher Nachlaß. Metaphysik*.

LA METTRIE J.O. DE, *Œuvres philosophiques*, Fayard, Paris 1987, vol. I. In particolare: *Discours préliminaire; Histoire naturelle de l'âme; L'homme machine*.

LEIBNIZ G.W., *Sämtliche Schriften und Briefe (Akademie-Ausgabe)*. Opere utilizzate: *Essais de theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal; Nouveaux Essais sur l'entendement humain; Monadologie*.

LEIBNIZ G.W., CLARKE S., *Correspondance Leibniz-Clarke. Présentée d'après les manuscrits originaux des bibliothèques de Hanovre et de Londres* par A. Robinet, PUF, Paris 1957.

LOCKE J., *An Essay concerning Human Understanding*, ed. by P.H. Nidditch, Oxford University Press 1975.

MAIMON S., *Gesammelte Werke*, hg. von V. Verra, Olms, Hildesheim 1970-2000 (abbreviato in *GW*). In particolare:

- *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, Bd. II.
- *Ueber die Progressen der Philosophie*, Bd. IV.
- *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens. Nebst angehängten Briefen des Philaletes an Aenesidemus*, Bd. V.
- *Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist, oder das höhere Erkenntniss- und Willensvermögen*, Bd. VII.

MERIAN J.B., *Ueber die Apperzeption seiner eignen Existenz*, in *Magazin für Philosophie und ihre Geschichte*, hg. v. M. Hißmann, Göttingen & Lemgo 1778, pp. 89-132.

- *Ueber die Apperzeption in Rücksicht auf die Ideen, oder auf die Existenz der Ideen in der Seele*, ivi, pp. 133-194.

REID T., *Essays on the intellectual powers of man*, ed. By D.R. Brookes & K. Haakonssen, Edinburgh University Press, 2002.

- *Essays on the active powers of man*, ed. by K. Haakonssen & J.A. Harris, Edinburgh University Press, 2010.

REINHOLD K.L., *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Prag & Jena 1789.

- *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*, 2 Bde, hg. v. J.M. Mauke, Jena 1790, 1794.

ROUSSEAU J.J., *Œuvres Complètes*, Gallimard, Paris 1959, vol. I (*Les Confessions*).

SCHULZE G.E., *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik*, hg. M. Frank, Meiner Verlag, Hamburg 1996.

TIEDEMANN D., *Theätet oder über das menschliche Wissen*, 1794, Culture et Civilisation.

- *Idealistische Briefe*, 1798, Culture et Civilisation.

WEISHAUP T. A., *Ueber Materialismus und Idealismus*, 1787, Culture et Civilisation.

- *Ueber die Gründe und Gewisheit der menschlichen Erkenntniß. Zur prüfung der Kantischen Critik der reinen Vernunft*, 1788, Culture et Civilisation.

- *Zweifel über die Kantischen Begriffe von Zeit und Raum*, 1788, Culture et Civilisation.

WOLFF C., *Metafisica tedesca/Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, a c. di R. Ciafardone, Bompiani, Milano 2003.

3.1. Traduzioni utilizzate

CABANIS P.J.G., *La certezza nella medicina*, a c. di G. Cantelli, Boringhieri, Torino 1961.

D'HOLBACH P.H.T., *Sistema della natura*, a c. di A. Negri, UTET, Torino 1978.

DEGÉRANDO J.M., *I segni e l'arte di pensare*, a c. di M. Sanlorenzo, Spirali/Vel 1991.

DESCARTES R., *Opere scientifiche*, a c. di E. Lojacono, UTET, Torino 1983, vol. II.

HERDER J.G., *Metacritica*, a c. di I. Cubeddu, L. Formigiari, I. Tani, Editori Riuniti, Roma 1993.

HUME D., *Trattato sulla natura umana*, a c. di P. Guglielmoni, Bompiani, Milano 2001.

JACOBI F.H., *Idealismo e realismo*, a c. di N. Bobbio, De Silva, Torino 1948.

- *La dottrina di Spinoza. Lettere al signor Moses Mendelssohn*, a c. di F. Capra e V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1969.

- *Scritti kantiani*, a c. di G. Sansonetti, Morcelliana, Brescia 1992.

- *Woldemar*, a c. di S. Iovino, CEDAM, Padova 2000.

KANT I., *Critica della ragion pura*, a c. di G. Colli, Adelphi, Milano 1976.

- *Opus postumum*, a c. di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1984.

- *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, a c. di M. Bertani e G. Garelli, Einaudi, Torino 2010.

LEIBNIZ G.W., *Scritti filosofici*, a c. di M. Mugnai e E. Pasini, UTET, Torino 2000, 3 voll.

- *Monadologia*, a c. di S. Cariati, Bompiani, Milano 2001.

4. Letteratura critica

ADICKES E., *Kant und das Ding an sich*, Olms, Hildesheim 1924, rist. 1977.

AMENDOLA G., *Maine de Biran*, Casa Editrice Italiana, Firenze 1911.

ANTOINE A., *Maine de Biran. Sujet et politique*, PUF, Paris 1999.

AZOUVI F. (a c. di), *L'institution de la raison*, Vrin 1992.

- *Maine de Biran. La science de l'homme*, Vrin, Paris 1996.

BACIN S., *Fichte a Schulpforta. Contesto e materiali*, Guerini e associati, Milano 2003.

BAERTSCHI B., *Les rapports de l'âme et du corps. Descartes, Diderot et Maine de Biran*, Vrin, Paris 1992.

BAUMANN P., *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972.

- *Fichtes Wissenschaftslehre. Probleme ihres Anfangs. Mit einem Kommentar zu §1 der "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre"*, Grundmann, Bonn 1974.

- *J. G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1990.

BECK G., *From Kant to Hegel. Johann Gottlieb Fichte's theory of self-consciousness*, in *History of European ideas*, 22, 1996, pp. 275-294.

BEISER F. C., *The fate of reason. German philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press 1993.

BERTINETTO A., *La forza dell'immagine. Argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di Fichte*, Mimesis 2010.

BERTRAND A. (a c. di), *Condillac. L'origine du langage*, PUF, Paris 2002.

BINKELMANN C., *Theorie der praktischen Freiheit. Fichte – Hegel*, de Gruyter, 2007, pp. 1-148.

BOHR C., *Philosophie für die Welt. Die Philosophie der deutschen Spätaufklärung im Zeitalter Kants*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2003.

BONDELI M., *Apperzeption und Erfahrung. Kants transzendente Deduktion im Spannungsfeld der fruehen Rezeption und Kritik*, Schwabe Verlag, Basel 2006.

BRANDT R., *Fichtes Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797)*, in *Kant-Studien*, 69, 1978, pp. 67-89.

BREAZEALE D., *Fichte's Aenesidem Review and the transformation of German Idealism*, in *The Review of Metaphysics*, 34, 1981, pp. 545-567.

- *Philosophy and the Divided Self: On the "Existential" and "Scientific" Task of the Jena Wissenschaftslehre*, in *Fichte-Studien*, 6, 1994, pp. 117-147.

BREAZEALE D., ROCKMORE T. (ed. by), *Fichte. Historical Contexts, Contemporary Controversies*, Humanities 1994.

BREAZEALE D., *The first-person standpoint of Fichte's Ethics*, in *Philosophy today*, 52, 2008, pp. 270-281.

BUCCI P., *Architettonica e Dottrina della scienza. Filosofia e costruzione sistematica del sapere in Kant e Fichte*, in *Giornale critico della filosofia italiana*, 64, 1985, pp. 414-428.

BUGLIANI A., *La storia della coscienza in Fichte (1794-1798)*, Guerini e Associati, Milano 1998.

BUTERIN D., *Reconstructing experience. Fichte on cognition and volition*, in *International philosophical quarterly*, 2010, pp. 291-308.

BUZZI F., *Libertà e sapere nella Grundlage (1794-95) di J. G. Fichte. Sviluppi fichtiani di un problema kantiano*, Morcelliana, Brescia 1984.

CANULLO C., *Coscienza e libertà. Itinerario tra Maine de Biran, Lavelle, Le Senne*, Edizioni scientifiche italiane, 2001.

CASSIRER E., *Die Philosophie der Aufklärung*, Meiner Verlag 2007.

CAVACIUTI S., *Coscienza morale e trascendenza. Il problema morale nel pensiero di Maine de Biran*, Firenze 1981f.

CESA C., *Fichte e il primo idealismo*, Sansoni, Firenze 1975.

- *J. G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, Il Mulino, Bologna 1992.
- *Der Begriff "Trieb" in den frühen Schriften von J.G. Fichte*, in AA. VV., *Kant und sein Jahrhundert*, Lang, Frankfurt 1993, pp. 165-185.
- CIAFARDONE R., *La critica della ragion pura nell'Aetas Kantiana*, Japadre, L'Aquila 1987, vol.1.
- CLAESGES U., *Geschichte des Selbstbewusstseins. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794-95*, Nijhoff, Den Haag 1974.
- COTIFAVA MAROZZI C., *"Physique" e "moral" nei primi scritti di F.P. Maine de Biran*, Franco Angeli, 1986.
- D'ALESSANDRO C., *La virtù e l'intelletto. L'educazione nei Diari e negli Aforismi di Fichte*, Anicia, Roma 2005.
- DE PASCALE C., FUCHS E., IVALDO M., ZÖLLER G. (hg. v.), *Fichte und die Aufklärung*, Olms, Hildesheim 2004.
- DI TOMMASO G.V., *La Dottrina della scienza nel primo Fichte*, Japadre, L'Aquila 1986.
- DÜSING E., *Anerkennung und Bildung des Selbstbewusstseins. Zum Problem der Intersubjektivität in Fichtes Idealismus der Freiheit*, in *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, 20, 1988, pp. 131-151.
- *Intersubjektivität und Selbstbewusstsein*, Dinter, Köln 1986.
- *Das Problem der Individualität in Fichtes früher Ethik und Rechtslehre*, in *Fichte-Studien*, 3, 1991, pp. 29-50.
- DÜSING K., *Strukturmodelle des Selbstbewusstseins. Ein systematischer Entwurf*, in *Fichte-Studien*, 7, 1995, pp. 7-26.
- DUSO G., *Contraddizione e dialettica nella formazione del pensiero fichtiano*, Argalia, Urbino 1974.
- EVEN L., *Maine de Biran critique de Locke*, Bibliothèque philosophique de Louvain, 1983.
- FABBIANELLI F., *Impulsi e libertà. "Psicologia" e "trascendentale" nella filosofia pratica di J.G. Fichte*, Pantograf, Genova 1998.

- *Antropologia trascendentale e visione morale del mondo. Il primo Fichte e il suo contesto*, Guerini e Associati, Milano 2000.

- “*Antropologia*”, “*Psicologia*” e “*trascendentale*” nel pensiero di K. L. Reinhold e J. G. Fichte, in *Etica e Politica*, XII/2, 2010, pp. 47-60.

FERRAGUTO F., *Filosofare prima della filosofia. Il problema dell'introduzione alla dottrina della scienza di J. G. Fichte*, Olms Verlag, Hildesheim, Zürich, New York 2010.

FESSARD P., *La méthode de réflexion chez Maine de Biran*, Librairie Bloud & Gay, 1938.

FONNESU L., LA ROCCA C. (a c. di), Sul senso interno di *Immanuel Kant*, in *Studi kantiani*, 4, 1991, pp. 123-159.

- *Antropologia e idealismo. La destinazione dell'uomo nell'etica di Fichte*, Laterza, Roma-Bari 1993.

- *Entre Aufklärung et idéalisme. L'anthropologie de Fichte*, in *Révue germanique internationale*, 18, 2002, pp. 133-147.

FOUCAULT M., *Le parole e le cose*, BUR, Milano 2013 (ed. orig. Gallimard 1966).

FRANKS P., *Freedom, Tatsache and Tathandlung in the development of Fichte's Jena Wissenschaftslehre*, in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 79, 1997, pp. 210-323.

FUNKE G., *Maine de Biran*, Bouvier, Paris 1947.

GHIO M., *Maine de Biran e la tradizione biraniana in Francia*, Edizioni di filosofia, Torino 1962.

GLOY K., *Selbstbewusstsein als Prinzip des neuzeitlichen Selbstverstaendnisses. Seine Grundstruktur und seins Schwierigkeiten*, in *Fichte-Studien*, 1, 1990, pp. 41-72.

GOETZ R., *Destutt de Tracy. Philosophie du langage et science de l'homme*, Droz 1993.

GOUBET J.F., *Il giovane Fichte e l'idea di filosofia pratica universale*, in *Rivista di storia della filosofia*, 59, 2004, pp. 435-445.

GOUHIER H., *Les conversions de Maine de Biran*, Vrin, Paris 1947.

GUEROULT M., *L'evolution et la structure de la Doctrine de la science chez Fichte*, 2 voll., Les Belles-Lettres, Paris 1930.

-*Études sur Fichte*, Olms, Hildesheim-New York 1974.

HAMMACHER K., MUES A (hg. v.), *Erneuerung der Transzendentalphilosophie in Anschluss an Kant und Fichte*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1979.

HAMMACHER K. (hg. v.), *Der transzendente Gedanke*, Meiner, Hamburg 1981.

- *Zur transzendentallogischen Begründung der Dialektik bei Fichte*, in *Kant-Studien*, 79, 1988, pp. 467-475.

HANEWALD C., *Apperzeption und Einbildungskraft. Die Auseinandersetzung mit der theoretischen Philosophie Kants in Fichtes früher Wissenschaftslehre*, de Gruyter, Berlin-New York 2001

HEIMSOETH H., *Fichte*. Reinhardt, München 1923; rist. Kraus 1973.

HENRI M., *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, PUF, Paris 1965.

HENRICH D., *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Klostermann, Frankfurt 1967.

- *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1982.

HERBERT G.B., *Fichte's deduction of rights from self-consciousness*, in *Interpretation – a journal of political philosophy*, 25, 1998, pp. 201-222.

HINZ M., *Fichtes "System der Freiheit". Analyse eines widersprüchlichen Begriffs*, Klett-Cotta, Stuttgart 1981.

HOHLER T.P., *Imagination and reflection: Intersubjectivity. Fichte's Grundlage of 1794*, Nijhoff, The Hague 1982.

HOMANN K., *F.H. Jacobis Philosophie der Freiheit*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1973.

IACOVACCI A., *Idealismo e nichilismo. La lettera di Jacobi a Fichte*, CEDAM, Padova 1992.

INCIARTE F., *Transzendente Einbildungskraft*, Bouvier, Bonn 1970.

IVALDO M., *Fichte. L'assoluto e l'immagine*, Edizioni Studium, Roma 1983.

- *I principi del sapere. La visione trascendentale di Fichte*, Bibliopolis, Napoli 1987.
- *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*, Mursia 1992.
- *Fichte e Leibniz. La comprensione trascendentale della monadologia*, Guerini e Associati, Milano 2000.
- *Ragione pratica. Kant, Reinhold, Fichte*, ETS, Pisa 2012.
- JALLOH C., *Fichte's Kant-Interpretation and the Doctrine of Science*, University Press of America, Lanham 1988.
- JANKE W., *Fichte. Sein und Reflexion. Grundlagen der Kritischen Vernunft*, de Gruyter, Berlin 1970.
- KABITZ W., *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie*, Reuter & Reichard, Berlin 1902.
- KLOTZ C., *Reines Selbstbewusstsein und Reflexion in Fichtes Grundlegung des Wissenschaftslehre (1794-1800)*, in *Fichte-Studien*, 7, 1995, pp. 27-48.
- *Selbstbewusstsein und praktische Identität. Eine untersuchung über Fichtes Wissenschaftslehre nova method*, Klostermann, Frankfurt 2002.
- KOCH R., *Fichtes Theorie des Selbstbewusstseins. Ihre Entwicklung von den Eigene[n] Meditationen über Elementarphilosophie bis zur Neue[n] Bearbeitung der WL*, Koenigshausen & Neumann, Wuerzburg 1989.
- KÜHN R., *Pierre Maine de Biran. Ichgefühl und Selbstapperzeption*, Olms, Hildesheim 2006.
- *Einleitung* in P. MAINE DE BIRAN, *Von der unmittelbaren Apperzeption. Berliner Preisschrift 1807*, Alber, 2008, pp. 1-84.
- KUMAMOTO C., *Die transzendente Freiheit bei Fichte*, in *Fichte-Studien*, 1, 1990, pp. 99-107.
- LA ROCCA C., *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Marsilio, Venezia 2003.
- LAUTH R., *Le problème de l'interpersonnalité chez J.G. Fichte*, in *Archives de philosophie*, 35, 1962, pp. 325-344.
- *La filosofia trascendentale di Fichte*, a c. di C. Cesa, presentazione di L. Pareyson, Guida, Napoli 1986.
- *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*,

Meiner, Hamburg 1989.

- *Vernuenftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis*, ars una, 1994.

- *Il pensiero trascendentale della libertà. Interpretazioni di Fichte*, a c. di M. Ivaldo, Guerini e Associati, Milano 1996.

- *Descartes' Konzeption des Systems der Philosophie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998.

LINDNER K., "Vom Begriff der Freiheit". *Fichtes Leipziger Kant-Studien (1790)*, in *Fichte-Studien*, 9, 1997, pp. 19-26.

MAESSCHALCK M., *Corporéité et éthique chez Fichte*, in *Tijdschrift voor filosofie*, 55, 1993, pp. 657-676.

MANZ (VON) H.G., *Die Funktion praktischer Momente für Grundelemente der theoretischen Vernunft in Fichtes Manuskripten Eigene Meditationen ... und Pratische Philosophie (1793/94)*, in *Fichte-Studien*, 9, 1997, pp. 83-100.

MANZ (VON) H.G., ZÖLLER G., *Fichtes praktische Philosophie. Eine systematische Einführung*, Olms, Hildesheim 2006.

MASSOLO A., *Fichte e la filosofia*, Sansoni, Firenze 1948.

MASULLO A., *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, 1986.

MASULLO A., IVALDO M. (a c. di), *Filosofia trascendentale e destinazione etica*, Guerini e Associati, Milano 1995.

MAYER A., *Freiheit als Prinzip des Bewusstseins. Vergleichende Untersuchung zur einheitsstiftenden Funktion des Freiheitsbegriffs in den Schriften J.G. Fichtes*, Lang, Frankfurt 1990.

MERKER N., *L'illuminismo tedesco. Età di Lessing*, Laterza, Roma-Bari 1974.

METZ W., *La genesi della coscienza reale nella "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" di Fichte*, in *Theoria*, 1994, pp. 21-54.

MITTMANN J.P., *Tathandlung und absolutes Subjekt*, in *Philosophische Rundschau*, 40, 1993, pp. 274-290.

- *Das Prinzip der Selbstgewissheit. Fichte und die Entwicklung der nachkantischen*

- Grundsatzphilosophie*, Athenaeum, Bodenheim 1993.
- MOISO F., *Natura e cultura nel primo Fichte*, Mursia, Milano 1979.
- MONTEBELLO P., *La décomposition de la pensée. Dualité et empirisme transcendantal chez Maine de Biran*, Millon, Grenoble 1994.
- *Le vocabulaire de Maine de Biran*, Ellipses, Paris 2000.
- MORAVIA S., *Filosofia e scienze umane nell'età dei Lumi*, rist. Sansoni 2000.
- *Il pensiero degli Idéologues. Scienza e filosofia in Francia (1785-1815)*, La Nuova Italia, Firenze 1974.
- MUES A. (hg. v.), *Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806*, Meiner, Hamburg 1989.
- NAVILLE E., *Maine de Biran. Sa vie et ses pensées*, Librairie académique Didier, Paris 1874.
- NEUHAUSER F., *Fichte's Theory of Subjectivity*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- PAREYSON L., *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1976.
- PERRINJACQUET A., *La méthode déductive dans la seconde exposition de la doctrine de la science*, in *Revue de théologie et de philosophie*, 41, 1991, Heft 3, pp. 175-292.
- *Individuum und Gemeinschaft in der WL zwischen 1796 und 1800*, in *Fichte-Studien*, 3, 1991, pp. 7-28.
- PHILONENKO A., *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Vrin, Paris 1966.
- PICAVET F., *Les idéologues. Essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc. en France depuis 1789*, Olms, Hildesheim-New York 1972 (ed. originale Alcan, Paris 1891).
- PREUL R., *Reflexion und Gefühl. Die Theologie Fichtes in seiner vorkantischen Zeit*, de Gruyter, Berlin 1969.
- RADRIZZANI I., *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte*, Vrin, Paris 1993.
- *Der Uebergang von der Grundlage zur Wissenschaftslehre nova methodo*, in *Fichte-Studien*, 6, 1994, pp. 355-366.
- (éd. par), *Fichte et la France. Tome I – Fichte et la philosophie française:*

- nouvelles approches*, Beauchesne, Paris 1997.
- *La confrontation entre Jacobi et Fichte à la lumière des Denkbücher*, in *Archives de Philosophie*, 62, 1999, pp. 473-493.
- RAMETTA G., *Fichte*, Carocci, Roma 2012.
- REID J.D., *On the unity of theoretical subjectivity in Kant and Fichte*, in *Review of Metaphysics*, 57, 2003, pp. 243-277.
- RÖMELT J., "Merke auf dich selbst". *Das Verhältnis des Philosophen zu seinem Gegenstand nach dem Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797/98)*, in *Fichte-Studien*, 1, 1990, pp. 73-98.
- ROMEYER-DHERBEY G., *Maine de Biran ou le Penseur de l'immanence radicale*, Seghers, Paris 1974.
- ROUSSEAU N., *Connaissance et langage chez Condillac*, Droz, Genève 1986.
- SANLORENZO M., saggio introduttivo a J.M. DEGÉRANDO, *I segni e l'arte di pensare*, Spirali/Vel 1991.
- SCHRADER W., *Empirisches und absolutes Ich*, Frommann Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972.
- SCHULZ W., *J.G. Fichte. Vernunft und Freiheit*, Neske, Pfullingen 1962.
- SCHÜSSLER I., *Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre*, Klostermann, Frankfurt 1972.
- *Conscience de soi et volonté. À propos de la détermination de la raison finie dans le "Fondement du droit naturel" de Fichte*, in *Revue de théologie et de philosophie*, 41, 1991, Heft 3, pp. 315-332.
- SIEMEK M. J., *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*, Meiner Verlag, Hamburg 1984.
- SOLLER A.K., *Trieb und Reflexion in Fichtes Jenaer Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1984.
- STELLI G., *La ricerca del fondamento*, Guerini e Associati, Milano 1995.
- STOLZENBERG J., *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung*, Klett-Cotta, Stuttgart 1986.

- *Selbstbewusstsein. Ein Problem der Philosophie nach Kant*, in *Revue international de philosophie*, 50, 1996, pp. 461-482.

- *Reiner Wille. Ein Grundbegriff der Philosophie Fichtes*, in *Revue international de philosophie*, 52, 1998, pp. 617-639.

- *Geschichte des Selbstbewusstseins. Reinhold – Fichte – Schelling*, in *Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus/International yearbook of German Idealism*, 1, 2003, pp. 93-113.

TERZI C., *Maine de Biran nel pensiero moderno e contemporaneo*, CEDAM, Padova 1974.

THIEL U., *Between Wolff and Kant. Merian's Theory of Apperception*, in *Journal of the history of philosophy*, 23, 1996, pp. 213-232.

THIELKE P., *Discursivity and causality: Maimon's challenge to the second analogy*, in *Kant-Studien*, 92, 2001, pp. 440-463.

- *Getting Maimon's goad: discursivity, skepticism, and Fichte's idealism*, in *Journal of the History of philosophy*, 39, 2001, pp. 101-134.

THOMAS FOGIEL I., *Self-reference and self-reflection. The problem of the relationship of a subject x to itself according to Russell and Fichte*, in *Revue de métaphysique et de morale*, 2000, pp. 215-236.

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

- *Fichte. Réflexion et argumentation*, Vrin, Paris 2004.

TILLIETTE X., *Nouvelles réflexions sur le cogito biranien*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 88, 1983, pp. 436-446.

- *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Vrin, Paris 1995.

- *Fichtes Erfindung der Wissenschaftslehre*, in *Fichte-Studien*, 9, 1997, pp. 1-16.

TRUMAN N.H., *Maine de Biran's philosophy of will*, Macmillan, New York 1904.

VANCOURT T., *La théorie de la connaissance chez Maine de Biran. Réalisme biranien et idéalisme*, Paris 1944.

VALENTINI T., *I fondamenti della libertà in J.G. Fichte. Studi sul primato del pratico*, Editori riuniti university press, 2012.

VENTURA L., *La teoria della conoscenza in Maine de Biran*, Milano 1915.

VERRA V., *Dopo Kant. Il criticismo nell'età preromantica*, Edizioni di filosofia, Torino 1957.

- *F.H. Jacobi. Dall'illuminismo all'idealismo*, Edizioni di filosofia, Torino 1963.

- *Jacobis Kritik an den deutschen Idealismus*, in *Hegel-Studien*, 5, 1969, pp. 201-223.

VETÖ M., *Finitude et élargissement de la raison. La première philosophie de Fichte*, in *Existencia*, 1, 1991, pp. 91-109.

VICENTI L., *De la Grundlage à la "Nova Methodo". L'intuition intellectuelle comme fondement du système*, in *Études Germaniques*, 56, 2001, pp. 31-45.

WAIBEL V., *Philosophy as system. Comparative study of Fichte's "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" 1794/95 and "Wissenschaftslehre nova methodo"*, in *Revue internationale de philosophie*, 52, 1998, pp. 557-585.

WAYNE M.M., *Idealism and objectivity. Understanding Dichte's Jena Project*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

WEISCHEDEL W., *Der Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft. Studien zur Philosophie des jungen Fichte*, Meiner, Leipzig 1939.

WILDFEUER A. G., *Vernunft als Epiphänomen der Naturkausalität. Zur Herkunft und Bedeutung des ursprünglichen Determinismus J. G. Fichtes*, in *Fichte-Studien*, 9, 1997, pp. 61-82.

- *Praktische Vernunft und System. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zur ursprünglichen Kant-Rezeption Johann Gottlieb Fichtes*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999.

WUNDERLICH F., *Kant und die Bewusstseinstheorien des 18. Jahrhunderts*, De Gruyter, Berlin – New York 2005.

WUNDT M., *Die Deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Olms, Hildesheim 1964 (prima ed. 1945).

- *Fichte-Forschungen*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1929, rist. 1976.

ZINGARI G., *Die Leibniz-Rezeption im deutschen Idealismus und bei Hegel*, in *Beiträge zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte von G.W. Leibniz*, hg. v. A. Heinekamp, F. Steiner Verlag, Stuttgart 1986, pp. 268-288.

ZIXHUE L., *Interpersonalität beim jungen Fichte*, in *Fichte-Studien*, 3, 1991, pp. 219-229.

ZÖLLER G., *Bestimmung zur Selbstbestimmung: Fichtes Theorie des Willens*, in *Fichte-Studien*, 7, 1995, pp. 101-118.

- *Changing the appearances. Fichte's transcendental theory of practical self-determination*, in *Proceedings of the eighth International Kant Congress*, I, 3, 1995, pp. 929-942.

- *“Das Element aller Gewissheit” – Jacobi, Kant und Fichte über den Glauben*, in *Fichte-Studien*, 14, 1998, pp. 21-41.

- *Fichte's transcendental philosophy. The original duplicity of intelligence and will*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

- *The individuality of the I in Fichte's second Jena Wissenschaftslehre (1796-99)*, in *Revue internationale de philosophie*, 52, 1998, pp. 641-663.