



# UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO

Dottorato di Ricerca in Filosofia  
Dipartimento di Scienze Umanistiche  
Settore Scientifico Disciplinare M-FIL/01 FILOSOFIA TEORETICA

## LA FUNZIONE DELL'IMMAGINAZIONE TRA KANT E FICHTE

LA DOTTORANDA  
**Giorgia Todaro**

IL COORDINATORE  
**Prof. Leonardo Samonà**

IL TUTOR  
**Prof. Giuseppe Nicolaci**

IL CO TUTOR  
**Prof. Anton Friedrich Koch**

CICLO XXIV  
ANNO 2015

«La Memoria, *Mnemosyne*, è la madre delle Muse e il ricordo, l'esperienza di pensiero più frequente e insieme fondamentale, ha a che fare con cose assenti, scomparse dai sensi. Pure, l'assente che è evocato e reso presente alla mente – una persona, un evento, un monumento – non può apparire nel modo in cui appariva ai sensi, come se il ricordo equivallesse a una sorta di stregoneria. Per apparire soltanto alla mente, esso deve dapprima essere de-sensibilizzato, e alla capacità di trasformare oggetti sensibili in immagini diamo il nome di “immaginazione”». (H. Arendt, *La vita della mente*, p. 168)

*A mio padre, a mia madre e alla mitica strega Nocciola.  
In ricordo di questi tempi.*

## INTRODUZIONE

«In breve, tutti gli animali sono completi, e portati a termine, l'uomo è soltanto accennato, ed abbozzato. [...] Ogni animale è ciò che è, solo l'uomo, in origine, non è proprio nulla. Ciò che deve essere lo deve diventare, e dato che deve certo essere un essere per sé, lo deve diventare mediante se stesso. La natura ha completato tutte le proprie opere, solo dall'uomo essa ha ritratto la mano, e proprio in questo modo lo ha consegnato a se stesso. La plasmabilità, come tale, è il carattere dell'umanità»  
(J. G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale*, p. 71, GA I, 3, p. 379)

La parola tedesca *Einbildungskraft*, più di quanto non faccia la sua corrispondente italiana *immaginazione*, consegna in modo piuttosto adeguato la complessità che si staglia dietro la funzione svolta da questa attività. In essa risiede la rilevanza tematica del *bilden* – formare, plasmare – così come quella della *Kraft* – potenza, forza –, che insieme restituiscono un senso molto più forte di quello del semplice “rendere presente”, cui pure, e non a torto, viene associata l'immaginazione nel gergo comune. L'immagine, per sua essenza, evoca il senso di una copia, di un'imitazione, e la potenza – nel senso della facoltà – che la istituisce, evoca quello di una mera *riproduzione*, della riproposizione di quanto altrimenti già c'è e che tramite essa viene appunto rievocato. La complessità che da sempre ha accompagnato la trattazione di questa facoltà, e che di certo raggiunge nelle spinose pagine della deduzione

trascendentale kantiana una delle sue massime espressioni, risulta così ben comprensibile se si considera la struttura in qualche modo contraddittoria di questa facoltà stessa. Se infatti fondamentale risulta esserle il carattere della spontaneità con cui essa evoca liberamente e in modo più o meno arbitrario quanto precedentemente già esperito nella realtà – dando vita ad immagini inedite di essa – pure secondo un'altra funzione per lei allo stesso modo costitutiva, e cioè il mero riprodurre, l'immaginazione rimane anch'essa vincolata a quel modello di cui dà una copia rendendola presente. Questi due aspetti, la *produzione* libera da una parte e la *riproduzione* fedele dall'altra, si sono così intrecciati nel corso della storia filosofica di tale facoltà, ed insieme ne hanno delineato i caratteri, tratteggiandone l'essenza di non facile definizione. La constatazione di queste sue funzioni, giocate qui ancora su un terreno di tipo prettamente psicologico, conosce un radicale approfondimento con la considerazione del problema che avviene in Kant, considerazione che si colora di toni drasticamente nuovi rispetto alla tradizione, e che porta un sapore di tipo ontologico mai rivestito in precedenza<sup>1</sup>. Se è con Kant che all'immaginazione è stato riconosciuto per la prima volta un ruolo fino ad allora ad essa estraneo, è anche a partire da Kant che si è resa possibile una profonda riconsiderazione della maniera in cui da secoli il problema dell'immaginazione, e delle componenti coinvolte con essa, era stato valutato. L'entrata ora in gioco di questa facoltà nel processo costitutivo del darsi delle cose così come nello schiudersi originario del nostro accesso al mondo ha comportato in tal modo una revisione, più o meno consapevole, di tutto l'intero processo stesso, con cui da secoli si era considerata la dinamica conoscitiva. Una revisione che è stata più o meno consapevole, si diceva, perché la lucida consapevolezza di questa svolta e del suo significato, d'altra parte, non è da trovare in tutta la sua chiarezza nemmeno in Kant stesso<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> È lungo il corso del presente lavoro che mi propongo di illustrare il senso di questa affermazione.

<sup>2</sup> Proprio questa considerazione è uno dei punti, tra gli altri, che ha spinto la presente ricerca a

Heidegger nel ventesimo secolo ci ha ricordato con una certa insistenza l'importanza della direzione in cui ci collocano le domande che ci poniamo. Queste ci indicano come un cammino – il cammino della storia, delle civiltà e dei concetti che in esse si sono evoluti – che dobbiamo ripercorrere a ritroso se vogliamo gettare luce sull'oggetto stesso della domanda e sulla sua origine. La domanda sull'immaginazione e sul suo modo di operare secondo diversi aspetti e stratificazioni nell'esistenza umana, getta luce su una *certa* impostazione del problema della conoscenza e in generale della nostra essenza, che si è cementificata nei secoli e che porta con sé anche un determinato e corrispondente modo di trattare l'uomo e il suo significato nel mondo. Non c'è da stupirsi, dunque, se la ritrattazione di un tassello di questa catena metta, o possa mettere, in gioco l'intera dinamica in cui tradizionalmente i termini dell'impianto conoscitivo erano chiamati a concorrere. Se il popolo dei greci era, per dirla con Heidegger, un popolo di «uomini tutto occhi»<sup>3</sup>, che ha generato in tal modo il paradigma di un *essere* pensato in termini di *presenza*, la svolta cui si assiste con Kant e che però in lui non è ancora portata a maturazione nei suoi esiti più radicali, dà anch'essa luogo ad una ritrattazione profonda del modo di intendere l'essere, colorando in tal modo il significato gnoseologico dell'immaginazione di uno spessore fortemente ontologico. Qui l'immaginazione non è più addetta alla semplice *riproduzione* – indifferentemente se intesa nel senso del dare luogo a copie fedeli delle cose della realtà o invece ad immagini irreali frutto di una loro combinazione arbitraria – ma il suo operare assurge piuttosto al rango di una *produzione originaria* della realtà stessa, perché risiedente proprio alla base dello schiudersi primissimo dell'*essere*, perlomeno di quell'essere conosciuto da noi e di cui solo – in una considerazione *trascendentale* del problema della

---

uscire da Kant, cercando in qualche modo *oltre* l'esito di quanto da lui cominciato, nell'espressione datagli da uno dei suoi più fini quanto anche più controversi interpreti: Fichte.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, contenuto in *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, p. 717.

conoscenza – ha senso parlare<sup>4</sup>. Nel panorama ontologico così costituito, la struttura della realtà stessa e del modo in cui l'essere umano si muove in essa, assume un aspetto molto diverso. Avviene infatti il chiaro riconoscimento che la maniera dell'uomo di farsi avanti nell'esistenza comporta un'interazione fortemente dinamica tra le componenti apparentemente stabili del reale e l'insieme dei progetti, dei fini e dei desideri con cui noi ci muoviamo nel mondo – plasmandolo – sin dal nostro nascere. In questo frangente è sempre all'immaginazione che viene riconosciuto, e proprio per sua costituzione, un ruolo particolare, in quanto facoltà in grado di *cogliere* – il che vuol dire paradossalmente *determinare* – il *determinabile* in vista di una sua futura determinazione, determinabile in cui inizialmente consiste essere il reale in una sua forma ancora primigenia<sup>5</sup>. La corretta rilevanza teoretica assegnata da Kant all'immaginazione ha dato così luce anche ad una sua fondamentale istanza pratica, assegnando in tal modo a questa facoltà un significato molto più radicale e profondo di quanto non sia avvenuto nella tradizione a lui precedente e rivoluzionando in generale la visione tradizionale dell'uomo e del suo modo di *agire* – nel senso forte del *wirken* tedesco<sup>6</sup> – nel mondo.

L'immaginazione, si diceva, si è vista storicamente ripartita secondo *due* aspetti per essa fondamentali, seppur entrambi individuati su *un unico* e medesimo piano che si rivelerà essere, ad una considerazione attenta della questione, il solo piano *empirico*: un aspetto *produttivo*, per il quale essa starebbe alla base dell'operazione di combinare in modo più o meno arbitrario le immagini delle cose di cui già si dispone per esperienza, dando vita a

---

<sup>4</sup> Cfr. J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*, Leipzig 1794-95, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (d'ora in avanti GA), a cura di R. Lauth, H. Jacob, H. Gliwitzky, F. Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 sgg., I, 2, p. 368; traduzione italiana: *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, a cura di G. Boffi, Bompiani, Milano 2003, p. 431: «Pertanto qui s'insegna che ogni realtà – s'intende, *per noi*, come infatti non è da intendersi altrimenti in un sistema di filosofia trascendentale – è prodotta semplicemente dall'immaginazione».

<sup>5</sup> Per il senso di questa dinamica cfr. *infra*, capitolo V della seconda parte.

<sup>6</sup> Il verbo *wirken* infatti, diversamente dall'agire nel senso dell'*handeln*, contiene in sé anche il senso della capacità di produrre effetti *sul* mondo e non semplicemente *nel* mondo come se quest'ultimo fosse solo lo sfondo in cui operiamo.

rappresentazioni nuove e irreali di esse (quanto nel gergo comune viene chiamato generalmente con il nome di *fantasia*); e un aspetto *riproduttivo*, secondo il quale invece essa consisterebbe nella capacità di rendere presente in modo fedele quanto al momento assente alla percezione attuale, connotandosi da questo punto di vista, un po' come il ricordo, come un ausiliare della memoria. In entrambi i casi è evidente come la sua funzione venga esercitata ad un livello meramente *empirico*, su una realtà *già* istituita ed esistente, rispetto alla cui costituzione originaria l'immaginazione non contribuirebbe in alcun modo, e il cui intervento giungerebbe solo in un secondo momento per una rielaborazione, appunto più o meno fedele, di alcuni dei suoi elementi. L'indagine *trascendentale* della conoscenza, inaugurata invece con Kant, ha visto nell'immaginazione un elemento essenziale del processo originario e costitutivo della realtà, e puntando a mettere luce sulle *condizioni di possibilità* dell'esperienza e del nostro modo di attingervi, ha consentito di riconoscere a questa facoltà un ruolo radicalmente nuovo, tale da rimettere in gioco tutte le componenti della dinamica gnoseologica come fino ad allora considerate. È con Kant allora – e con la trasformazione avviata dalla sua trattazione *trascendentale* del problema della conoscenza – che l'immaginazione e il significato di una sua partecipazione alla dinamica conoscitiva assumono un rilievo decisamente inedito. Ciò che nelle pagine che seguono, *a partire da Kant*, si vuole indagare, è precisamente il senso e il contenuto teorico specifici di questa novità: di essa si tenterà di apprezzare la fecondità speculativa alla luce di tutto quel che ne è derivato per la tradizione successiva del pensiero. Il compito è tutt'altro che scontato: com'è noto, in sede di esegesi kantiana, l'immaginazione nella sua veste trascendentale porta con sé non poche oscurità. Queste, da un lato, sono legate ad una corretta interpretazione di questa facoltà e della sua funzione ad un livello, quale quello trascendentale appunto, la cui adeguata valutazione comporta un salto teoretico non indifferente rispetto alla trattazione precedente di tipo prettamente empirico. Dall'altro lato il compito di comprendere il significato di un'immaginazione trascendentale *tout court* si

scontra con la difficoltà, da sempre punto critico dell'ermeneutica kantiana, di coordinare le diverse immagini che di questa facoltà stessa vengono fuori dalla considerazione delle due stesure della *Critica della ragion pura*, in cui proprio le pagine dedicate – e tra l'altro non tematicamente – alla trattazione dell'immaginazione furono da Kant riscritte nel passaggio dalla prima edizione (1781) alla seconda (1787)<sup>7</sup>. Così, benché sia assodato il riconoscimento circa l'essenzialità della svolta impressa da Kant all'analisi dell'immaginazione e l'importanza di questa analisi ai fini della sua filosofia trascendentale, la corretta comprensione della funzione e dello statuto di questa facoltà è fin dall'inizio divenuto un problema piuttosto arduo nell'approccio al testo kantiano, che a volte esige anche l'onere di *uscire da Kant* per cogliere appieno il significato che *in Kant stesso* essi già avevano. L'impegno esegetico sembra qui fare tutt'uno con l'impegno teoretico. Non è un caso che il ruolo svolto dall'immaginazione ottenga infatti un'investitura importante non solo per la comprensione del movimento kantiano in se stesso ma anche per l'esito che questa particolare filosofia ha contribuito a generare dando vita in un modo o in un altro al prorompente pensiero idealistico tedesco. Come scrive Salvucci, «il dibattito è di grande momento, non solo per ciò che concerne l'ermeneutica kantiana e, in particolare, la determinazione del compito e del peso dell'immaginazione trascendentale nel movimento stesso della filosofia critica, ma soprattutto per ciò che concerne il più ampio problema della genesi dell'idealismo»<sup>8</sup>. C'è qualcosa, in Kant e in particolare nella funzione dell'immaginazione da lui assegnata, che è rimasta per certi versi enigmatica e

---

<sup>7</sup> Cfr. A. Cicatello, *Tra psicologia e ontologia. Prolegomeni ad uno studio dell'immaginazione kantiana*, in "Giornale di Metafisica", XXX, 2008, 3, pp. 596-597: «Che Kant, tanto per citare uno dei luoghi più visitati dalla letteratura sul tema, riscriva quasi per intero il testo della deduzione trascendentale, ridimensionando in modo significativo i riferimenti alla sintesi immaginativa, fornisce indizi precisi sul ruolo decisivo, quanto scomodo, che l'immaginazione assume all'interno della costruzione dell'edificio critico. [...] A prescindere dalle differenze, più o meno radicali, che possono venire in luce dal confronto tra le due edizioni [...], rimane comunque difficilmente contestabile il fatto che l'approccio kantiano all'immaginazione si presenta oltremodo complesso e non riducibile ad un modello interpretativo univoco».

<sup>8</sup> Cfr. P. Salvucci, *L'uomo di Kant*, Argalia, Urbino 1975, p. 87.



che ha trovato, in specie nella filosofia di Fichte, una possibile ipotesi di soluzione. Che quest'ultima poi sia forse andata *oltre* Kant e in che senso si possa parlare già a proposito di Fichte di un *onere di uscire da Kant* per intendere tutta la portata di novità della teoria kantiana dell'immaginazione, è un punto il cui svolgimento riservo al corso della presente ricerca, così come lascio ad esso lo sviluppo organico della tesi che vedrebbe nella seconda edizione della *Critica della ragion pura* una revisione, nel senso profondo di un radicale cambiamento di rotta, del problema della conoscenza espresso dal capitolo della deduzione trascendentale in questa completamente riscritto<sup>9</sup>. Certamente non è senza significato che si sia potuto sostenere che «i continuatori di Kant abbiano esplicito più originariamente e più profondamente l'immaginazione» e che «si deve parlare di un'assoluta fedeltà del pensiero fichtiano all'istituzione di Kant e di una completa logicità del suo sviluppo»<sup>10</sup>. Tuttavia, non è una stretta presa di posizione critico-esegetica a riguardo quel che sta a cuore a questa ricerca. Ciò che in primo luogo si vuole qui esaminare è, a partire dalla svolta impressa da Kant, la corretta definizione dell'immaginazione in sé e della sua funzione in un'ottica di tipo strettamente trascendentale e non psicologico<sup>11</sup>, anche, ove occorra, indipendentemente dalla lettera kantiana e forse oltre essa. In questo delicato passaggio, tra altri, si invoca il ricorso a Fichte e alla sua più volte rivendicata impostazione trascendentale, la cui evoluzione può risultare piuttosto d'aiuto per portare chiarezza su alcuni passaggi della stessa deduzione trascendentale kantiana e sul suo significato, come soprattutto consegnataci da Kant nella prima edizione della *Critica*<sup>12</sup>. In seguito si tratterà ancora di mettere alla prova la posizione

---

<sup>9</sup> In realtà, più che di un radicale cambiamento di rotta si tratterebbe, come emergerà dal corso dell'analisi condotta a partire dall'interpretazione fichtiana della questione, di un *arretramento* della ricerca come impostata nel 1781, da imputare specialmente ad un cambiamento metodologico. Cfr. *infra*, capitoli V e VI della prima parte e V della seconda.

<sup>10</sup> P. Salvucci, *L'uomo di Kant*, cit., p. 87.

<sup>11</sup> Questo particolare accenno ad una dimensione psicologica, chiaramente estranea quanto almeno agli intenti dell'opera kantiana e fichtiana, troverà nel corso della presente ricerca una motivazione dettagliata.

<sup>12</sup> Le ragioni di una preferenza per la prima o seconda edizione della *Critica della ragion pura*

espressa dalla citazione richiamata or ora secondo la quale i successori di Kant avrebbero esplicitato più profondamente di lui l'immaginazione e per la quale Fichte figurerebbe persino come suo autentico continuatore, al fine di fare chiarezza su quanto di nuovo nel modo di trattare l'immaginazione sia stato di fatto apportato dai successori di Kant e quanto invece si sia rimasti fedeli all'impostazione critica, con quello che questa impostazione comporta nella maniera stessa di considerare il posto dell'uomo nel mondo.

L'immaginazione e la sua funzione trascendentale, dunque, si presentano come l'oggetto di questa ricerca, nella nuova colorazione fornitagli da Kant prima ed ereditata in modo esemplare da Fichte. Che cosa ci ha consegnato Kant in quelle pagine della deduzione trascendentale, enigmaticamente<sup>13</sup> riscritte sette anni dopo la prima edizione della *Critica della ragion pura*? Che cosa mancava nel suo sistema che ancora doveva essere portato a termine?<sup>14</sup> Dove finisce Kant e comincia Fichte pur in quella tanto rivendicata continuità del pensiero che faceva inneggiare quest'ultimo su come lui fosse il vero e autentico rappresentante della filosofia kantiana? «Ho già detto prima, e lo ripeto adesso, che il mio sistema non è altro che quello *kantiano*. Il che significa: esso possiede la stessa visione del problema, ma nel suo procedimento è del tutto indipendente dall'esposizione *kantiana*. Ho detto questo non per coprimi le spalle con una grande autorità o per cercare alla mia dottrina un supporto esterno, ma per dire la verità, per essere giusto»<sup>15</sup>. Che

---

verranno illustrate nel prosieguo della ricerca.

<sup>13</sup> Dico "enigmaticamente" perché il fatto che la seconda edizione della *Critica della ragion pura* abbia avuto apportate poche modifiche e che tra queste ci sia proprio uno dei capitoli più fondamentali di tutta l'opera kantiana non può essere valutato in modo troppo superficiale come una mera questione stilistica.

<sup>14</sup> Questo è, com'è noto, uno dei *topos* filosofici che caratterizzano il modo di Fichte di approcciarsi a Kant.

<sup>15</sup> J. G. Fichte, *Einleitung*, GA I, 4, p. 184; traduzione italiana: *Prima Introduzione*, contenuta in *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804 di Johann Gottlieb Fichte*, a cura di M. Sacchetto, Utet, Torino 1999, p. 352. E cfr. inoltre *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre für Leser, die schon ein philosophisches System haben*, GA I, 4, pp. 221-222; traduzione italiana: *Seconda Introduzione*, contenuta in *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804 di Johann Gottlieb Fichte*, cit., p. 396: «[La Dottrina della Scienza] coincide interamente con la dottrina kantiana e non è altro che quella kantiana, rettamente intesa»; e, continua Fichte, tuttavia «Tutti coloro che

cosa c'era allora nella lettera kantiana che non fosse ancora stato espresso chiaramente?<sup>16</sup> Se alcuni hanno sostenuto che «la dottrina kantiana dell'immaginazione è distante dalle successive posizioni dell'idealismo romantico [...] almeno quanto è distante dalle precedenti posizioni dell'empirismo anglosassone»<sup>17</sup>, la ricerca è qui in primo luogo volta alla chiara messa in luce della definizione dell'immaginazione in una dimensione trascendentale *in generale*, per misurare la distanza che effettivamente si lascia dietro la mossa kantiana dell'immaginazione di contro ai suoi predecessori, rispetto ai quali è stata sicuramente segnata una svolta radicale e significativa. La comprensione di questa svolta e del suo senso nel nuovo modo di considerare l'uomo nel mondo è d'altra parte da trovare nella sua chiarezza, come si diceva, soprattutto negli sviluppi successivi della filosofia critica, come in particolare avutisi nel sistema di Fichte.

In tal senso mi ripropongo di procedere nel presente lavoro secondo i seguenti passaggi. La questione da mettere a fuoco in primo luogo è, innanzitutto, che cosa voglia dire l'affermata partecipazione, ad un livello trascendentale, dell'immaginazione nella dinamica di formazione delle conoscenze. Così come da esaminare è il significato, in un'immaginazione così

---

passano per conoscitori della filosofia kantiana e che in quest'ambito hanno messo voce, amici quanto nemici della dottrina della scienza, assicurano unanimemente il contrario e, *seguendo il loro consiglio*, lo assicura lo stesso Kant, il quale senza dubbio dev'essersi compreso al meglio»; e ancora ivi, GA, I, 4, cit., pp. 230-231, tr. it., cit., pp. 404-405: «Ora, so assai bene che *Kant* non ha mai *formulato* in nessun modo un tale sistema, perché allora l'autore della dottrina della scienza si sarebbe dispensato dalla fatica e avrebbe scelto di lavorare in un altro ramo del sapere umano. [...] Nondimeno io credo di sapere con assoluta certezza che *Kant* ha *pensato* un tale sistema; che tutto ciò che egli realmente ha detto sono frammenti e risultati di questo sistema e che le sue affermazioni acquistano un significato e una connessione solo in base a questo presupposto. [...] in ogni caso a quell'uomo sublime rimane *il merito tutto suo* di aver allontanato consapevolmente la filosofia dagli oggetti esterni e di averla ricondotta in noi stessi. Questo è lo spirito e l'intima anima della sua intera filosofia, il quale è anche lo spirito e l'anima della dottrina della scienza».

<sup>16</sup> Anche questo è uno dei *topos* caratteristici della filosofia di Fichte, quello di distinguere tra lo *spirito* e la *lettera* di una filosofia. Cfr. J. G. Fichte, *Über den Unterschied des Geistes und des Buchstabens in der Philosophie*, in GA II, 3; traduzione italiana: *Sullo spirito e la lettera*, Rosenberg & Sellier, Torino 1989.

<sup>17</sup> D. Guastini, *La realtà dell'immaginazione*, contenuto in AA. VV., *Imago in phantasia depicta. Studi sulla teoria dell'immaginazione*, a cura di L. Formigari, G. Casertano e I. Cubbeddu, Carrocci, Roma 1999, p. 270.

configurata, del modo in cui secondo questa sua nuova colorazione vengono a delinearsi gli aspetti tradizionalmente riconosciuti del produttivo e del riproduttivo. Lo scopo della presente ricerca, lo ribadisco, non vuole essere del resto esclusivamente un'analisi esegetica e sistematica dei difficilissimi passi che intrecciano la trama argomentativa della deduzione kantiana, a cavallo tra le sue due stesure nonché gineprajo da sempre dell'esegesi classica su Kant. Questo è stato già fatto da autori importanti e in modo assai accurato e non credo di potere contribuire ulteriormente ad una discussione che perdura ormai da più di due secoli. L'idea è piuttosto di sondare un terreno, quello kantiano e fichtiano – certamente tramite gli strumenti forniti da interpretazioni autorevoli di cui mi avvarrò – che si rivela essere fortemente innovativo e che nella storia della filosofia ha indotto ad uno dei cambiamenti paradigmatici dell'uomo più radicali di tutta l'epoca del pensiero occidentale<sup>18</sup>. Vale la pena di ricordare un'osservazione di Lauth: «Se negli ultimi due secoli l'umanità ha abbandonato una forma di esistenza statica, inserita in un presunto ordine immutabile, muovendo verso una nuova e superiore forma di esistenza, che, anziché data, è anzitutto da realizzare, ciò è dovuto, prima di ogni altra cosa, a questo rivoluzionario mutamento di prospettiva»<sup>19</sup>. Si vuole insomma cercare di mettere a fuoco il significato che dietro la mossa dell'immaginazione produttiva e riproduttiva, prima in Kant e poi in Fichte, si cela. Un significato di interesse nient'affatto solo esegetico e nemmeno meramente teoretico, ma tutto umano, vivo, fortemente presente nei passaggi mentali in cui ci imbattiamo, anche inconsciamente, nella nostra quotidianità, eredi di un pensiero che si è sviluppato dietro di noi e alla base della nostra storia.

*Das wunderbarste unserer Vermögen*<sup>20</sup> riveste così un ruolo determinante nell'intendimento di quel preciso momento storico-filosofico in

---

<sup>18</sup> Di come il diverso modo di interpretare l'immaginazione, inaugurato a partire da Kant e proseguito con Fichte, abbia avuto degli effetti importanti sul diverso paradigma interpretativo dell'uomo nel mondo cfr. *infra*, capitolo V della seconda parte.

<sup>19</sup> R. Lauth, *Il pensiero trascendentale della libertà. Interpretazioni di Fichte*, a cura di M. Ivaldo, Guerini e Associati, Milano 1996, pp. 79-80.

<sup>20</sup> Cfr. J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 383, GA I, 2, p. 350.

cui l'autocomprensione dell'uomo e del suo ruolo nel mondo ha subito un profondo mutamento di cui tutt'ora portiamo le tracce. Nel punto d'incontro tra l'immaginazione, la libertà e quel particolare carattere che ci definisce in quanto uomini, rappresentato dalla volontà, sembra fondarsi la base di quel *progetto* che, sin dalla nascita, siamo chiamati a realizzare. Un progetto che si consegue via via secondo un piano complesso e articolato e che da semplice *abbozzo* e *accenno*, per parafrasare la citazione con cui si è aperta la presente introduzione, ci vede evolvere in modo plastico alla ricerca di ciò che, pur già *essendo*, dobbiamo – pur ancora – *diventare*<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> I profondi toni esistenzialistici a cui è legata la questione dell'immaginazione, soprattutto nella sua trattazione fichtiana, sono fortemente riconoscibili in più passaggi della considerazione del problema. Non a caso uno dei migliori interpreti di Fichte in Italia è rappresentato proprio da Luigi Pareyson.

## I PARTE

### La questione dell'immaginazione *a partire da Kant* La conoscenza, l'esperienza e l'immaginazione trascendentale

#### 1. Per un inquadramento preliminare della dimensione *trascendentale* a partire da Kant. *Rivoluzione copernicana* e *compito* di una *Critica della ragion pura*.

Nella prefazione alla prima edizione della *Critica della ragion pura* (1781)<sup>22</sup> Kant non perde tempo ad illuminare circa il significato del titolo che è toccato in sorte a quest'opera, spiegando come in tale epoca di forte discredito nei confronti della metafisica, sia necessario erigere un *tribunale* nel quale le pretese conoscitive della ragione vengano messe alla prova<sup>23</sup>. Questo è uno dei tanti luoghi in cui, com'è noto, l'opera critica kantiana si rifà a termini e richiami di tipo giuridico – di cui la *Critica* è infatti intrisa da cima a fondo – e l'esempio più brillante viene fornito proprio dal capitolo della *Deduzione dei concetti puri dell'intelletto*, deduzione che, come specifica Kant, si riferisce appunto al *quid iuris*<sup>24</sup> di tali concetti: si tratta cioè di stabilire la legittimità – *Rechtmässigkeit*<sup>25</sup> – del loro uso, visto che per tale legittimità «non sono

---

<sup>22</sup> Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kant's gesammelte Schriften* (d'ora in avanti KGS), hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (und Nachfolgern), Berlin-Leipzig 1900 sgg., vol. 3; traduzione italiana: *Critica della ragion pura* di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, rivista da V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 2000<sup>10</sup> (d'ora in poi CRP). Le citazioni dal testo originale sono da: I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974 (d'ora in avanti KrV) e le pagine corrispondenti verranno riportate tra parentesi tonde a seguito dell'impaginazione delle due edizioni del 1781 e del 1787.

<sup>23</sup> Cfr. CRP, pp. 6-7 (A XI, XII, p. 13).

<sup>24</sup> CRP, p. 102 (B 116, A 84, p. 125).

<sup>25</sup> Letteralmente il loro essere *conformi al diritto*.

sufficienti le prove ricavate dall'esperienza; ma è necessario sapere altresì come questi concetti possano riferirsi ad oggetti, mentre non traggono punto la loro legittimità dall'esperienza»<sup>26</sup>. Sull'esistenza di tali concetti e sul loro modo di partecipare alla dinamica conoscitiva si veda dopo. Qui interessa al momento ricordare come Kant lanci la sua indagine critica all'insegna del *diritto* che deve avere persino la conoscenza di *fatto* affinché essa possa dirsi essere un'*Erkenntnis* salda e sicura, senza incorrere nel rischio di scambiare quelle che sono semplici «nebbie grosse e ghiacci» per autentiche «nuove terre»<sup>27</sup>. La sorte che è toccata alla metafisica, il disprezzo in cui è caduta, deriva infatti proprio dalla mancanza di un'analisi, di una *critica* appunto, che stabilisca la fonte di legittimità delle nostre affermazioni metafisiche – ma non solo –, le quali per loro natura oltrepassano il campo dell'esperienza sensibile, per affermare qualcosa di non verificabile empiricamente, qualcosa di appunto *meta-fisico*. L'intelletto prekantiano che, dice Kant, «è occupato semplicemente nel suo uso empirico e non riflette sulle fonti della sua conoscenza», pur potendo «andare avanti benissimo [...] una sola cosa non può fare, ossia determinare a se stesso e sapere i limiti del suo uso, ciò che può trovarsi al di dentro o la di fuori di tutta la sua sfera [...]. E ove non possa distinguere se certe questioni rientrano o pur no nel suo orizzonte, esso non è mai sicuro de' suoi diritti del suo possesso, ma deve attendersi soltanto frequenti e umilianti richiami, quand'egli oltrepassi (com'è inevitabile) continuamente i confini del suo possesso, e si smarrisca in illusioni e chimere»<sup>28</sup>. La radicalità del disegno kantiano riguarda d'altra parte il fatto che non solo vuole essere salvaguardata la legittimità della conoscenza metafisica, ma che, senza questa, la validità dello stesso discorso scientifico di tipo sperimentale verrebbe messa in discussione. Se nel nostro modo abituale – irriflesso, *empirico* – di muoverci

---

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> CRP, p. 199 (B 295, A 235, p. 267).

<sup>28</sup> CRP, pp. 200-201 (B 297, A 238, p. 269). Cfr. anche I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, KGS 4, pp. 365-367; traduzione italiana: *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, a cura di H. Hohenegger Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 257-261.

nel mondo noi non ci interroghiamo mai sulla validità del successo delle nostre inferenze ma per così dire ne usufruiamo semplicemente, non di questo ci si può accontentare in sede scientifica, né tanto meno in sede metafisica. Sono tantissimi i richiami, lungo tutto il corso del testo critico, circa il bisogno di assicurare la dignità della metafisica – che «se pure non come scienza, esiste certo come disposizione naturale»<sup>29</sup> – al riparo dal discredito in cui le lotte delle scuole l’avevano gettata, essa che pur sempre rimane essere la *regina di tutte le scienze*<sup>30</sup> e come un’*amante* dalla quale non si riesce a non ritornare<sup>31</sup>. È necessaria dunque un’indagine, ci ammonisce Kant, diretta ad assicurare una volta per tutte il terreno su cui ci muoviamo, al fine di salvaguardare la validità delle nostre osservazioni e delle nostre ricerche contro il pericolo di imbattersi in false conoscenze scambiate per vere. Un’indagine, quella così inaugurata, che verrà definita come un’indagine *trascendentale* e la cui fondamentale importanza si evince sin da subito dal compito assegnatole.

È in questa trama di preoccupazioni e progetti che si inserisce la trattazione kantiana dell’immaginazione, che tra l’altro proprio nel capitolo già citato della *Deduzione* fa il suo primo nonché fondamentale ingresso all’interno della *Critica*<sup>32</sup>. Per un corretto intendimento dello statuto e del ruolo di questa facoltà nella dinamica conoscitiva come proposta da Kant, imprescindibile sembra essere allora un inquadramento preliminare della dimensione *trascendentale* in generale in cui tale dinamica si colloca<sup>33</sup>. Trattandosi del resto di un tema, quello dell’immaginazione, che come anticipato nell’introduzione

---

<sup>29</sup> CRP, p. 46 (B 21, p. 60).

<sup>30</sup> CRP, p. 5 (A VIII, p. 11).

<sup>31</sup> Cfr. CRP, p. 519 (B 878, A 850, p. 708).

<sup>32</sup> La parola *Einbildungskraft* all’interno della *Critica della ragion pura* compare a dire il vero per la prima volta già nell’*Estetica trascendentale* dove però viene soltanto nominata di passaggio. Cfr. CRP, p. 67 (B 57, A 40, p. 85).

<sup>33</sup> Che uno studio sull’immaginazione tra Kant e Fichte cominci con una trattazione sul significato della parola “trascendentale” non deve affatto stupire. È infatti soltanto sullo sfondo filosofico inaugurato da questa nuova dimensione che può apprezzarsi il salto teoretico di Kant rispetto alla tradizione precedente nonché l’adeguato senso in cui è da intendersi questa facoltà nella sua nuova veste gnoseologica. Per un intendimento esaustivo di quanto qui affermato si aspetti lo svolgimento della presente ricerca.



ha trovato già prima di Kant una vasta trattazione in diversi pensatori e psicologi dell'epoca, l'individuazione di questo piano inedito e della sua definizione può risultare così assai utile per percepire l'esatto scarto teoretico a cui si assiste nella trattazione di questa facoltà tra Kant e i suoi predecessori. Vista inoltre la difficoltà, talvolta, di una chiara determinazione degli ambiti di discipline tra loro vicine eppure differenti, come la filosofia e la psicologia, la messa in chiaro di questa originale dimensione del trascendentale può aiutare anche ad un adeguato riconoscimento di quanto dello studio dell'immaginazione sembra in effetti appartenere propriamente alla ricerca filosofica – intesa appunto come indagine *trascendentale* – e di quanto invece rimane di pertinenza dello psicologo, per parafrasare un importante passo in proposito presente nella seconda edizione della *Critica della ragion pura*<sup>34</sup>.

Se ad interessare è dunque il significato di un'immaginazione considerata non più secondo un'ottica tradizionale – qui ancora da specificare – ma secondo un'ottica propriamente *trascendentale*, è in primo luogo proprio sul senso di *questo* trascendentale ciò su cui si vuole focalizzare l'attenzione. Alla ricerca di quanto possa assicurare alla scienza un possesso saldo e sicuro, fuori dal rischio dello scetticismo incalzante, Kant approda a quel meraviglioso mutamento di prospettiva simboleggiato egregiamente dalla *rivoluzione di Copernico*<sup>35</sup> e in cui si condensa appieno il significato del radicale cambiamento di metodo da lui inaugurato e inizialmente posto solo a mo' di *ipotesi*<sup>36</sup>. Lo scetticismo empirico era riuscito infatti a mettere il dubbio pure su ciò che sembrava essere infallibile come la certezza di un sole che sorge<sup>37</sup>, compromettendo in tal modo la validità

---

<sup>34</sup> Il riferimento va al noto passo della seconda edizione della *Critica della ragion pura* in cui Kant esclude la trattazione dell'immaginazione riproduttiva dall'ambito dell'indagine trascendentale per rilegarla a quello della psicologia. Cfr. CRP, p. 121 (B 152, p. 149).

<sup>35</sup> Cfr. CRP, p. 17 (B XVI, B XVII, p. 25) e in generale le splendide pagine della prefazione alla seconda edizione nelle quali Kant si dedica a descrivere esemplarmente il cambiamento di metodo inaugurato dalla sua trattazione della conoscenza.

<sup>36</sup> Quello che nella traduzione italiana viene reso con il termine *ipotesi* è inteso nel testo tedesco nello stesso modo con i termini *versuchen* e *annehmen*, dando appunto il senso del “tentare, “fare un'ipotesi”, “dare per presupposto”. *Ibidem*.

<sup>37</sup> Ci si riferisce alla nota messa in crisi humana del paradigma scientifico di stampo

non solo del discorso metafisico ma, molto più radicalmente, di quello propriamente scientifico-sperimentale<sup>38</sup>. Lo scenario a cui assiste Kant lo porta così al tentativo di salvaguardare la *necessità* di cui abbisogna il discorso scientifico per sottrarsi al gioco della pura *probabilità* che solo invece può fornire l'esperienza meramente empirica.

È in questo contesto che prende corpo il senso espresso dalla formulazione trascendentale, che puntando la lente non più sull'oggetto osservato – e da conoscere – ma sullo *strumento* stesso di osservazione – e di conoscenza –, al fine di assicurarne il prodotto, si dichiara intenta all'esplorazione della ragione stessa e del suo modo di apprendere, per tutelare entro i confini così tracciati la validità del suo terreno e del suo procedere in esso. Questo compito viene intrapreso in un modo che supera per così dire di taglio l'impostazione tradizionale precedente in cui pure tali tentativi, di matrice tanto empiristica quanto razionalistica, rivolti ad una definizione delle strutture gnoseologiche della mente umana, non erano di certo mancati<sup>39</sup>, e approfondendo la fondamentale distinzione tra senso e intelletto che viene investita qui di una luce nuova<sup>40</sup>. L'esplorazione kantiana fendendo di sbieco

---

newtoniano, il quale secondo questa critica non sarebbe in grado di fornirci una certezza apodittica nei riguardi del futuro. Cfr. D. Hume *Trattato sulla natura umana*, a cura di A. Carlini, E. Lecaldano e A. Mistretta, Laterza, Roma-Bari 1978.

<sup>38</sup> È noto infatti come la preoccupazione più grande e lo spunto all'impresa critica kantiana perviene dall'ammirazione di Kant per la scienza moderna inaugurata da Newton. Rispetto al discredito gettato da David Hume sulla scienza cfr. per esempio CRP, p. 45 (B 19-20, p. 59): «David Hume, che fra tutti i filosofi ha affrontato più da vicino questo problema [dei giudizi sintetici a priori] [...] si fermò semplicemente alla proposizione sintetica del nesso dell'effetto con la sua causa (*principium causalitatis*), [e] credette di poter concludere che un siffatto principio a priori fosse assolutamente impossibile; e, secondo le sue conclusioni, tutto ciò che chiamiamo metafisica, verrebbe ad essere una semplice illusione di conoscere razionalmente ciò che, in realtà, è tratto solo dall'esperienza e ha ricevuto dall'abitudine l'apparenza della necessità».

<sup>39</sup> Cfr. per esempio J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, Bompiani, Milano 2007. Lo stesso Kant affronta brevemente la questione già nella prefazione alla prima edizione della *Critica*: cfr. I. Kant, CRP, p. 6 (A IX-X, p. 12): «Nell'età moderna in verità, parve una volta che tutte queste lotte dovessero aver fine per mezzo di una certa fisiologia dell'intelletto umano (per opera del celebre Locke), e che dovesse esser pienamente risolta la questione della legittimità di quelle pretese».

<sup>40</sup> Cfr. a tal proposito CRP, p. 69 (B 61-62, A 44, pp. 88-89): «La filosofia di Leibniz e di Wolff, dunque, ha assegnato a tutte le ricerche sulla natura e sull'origine delle nostre

l'impianto dei suoi predecessori, punta ad una ricerca che vuole trovare per così dire un compromesso tra, da una parte, l'idea che ogni conoscenza derivi interamente dall'*esperienza* – col che non ci sarebbe posto per una certezza *a priori* che non sottostia alla conferma o smentita da parte dell'*esperienza* stessa–, e, dall'altra, l'idea che sia esclusivamente nella *ragione* da ricercare la fonte di ogni conoscenza – col che verrebbero smarrite la fecondità e la ricchezza che solo possono esserci fornite dal dato esterno. Il punto è che proprio il concetto di *esperienza* assume qui una consapevolezza e una profondità mai avute in precedenza. Il celebre *incipit* dell'*Introduzione* della *Critica della ragion pura* vi allude in modo fortemente significativo:

Non c'è dubbio che ogni nostra conoscenza incomincia con l'*esperienza* [ma che vuol dire già qui *esperienza?*] [...]. Ma sebbene ogni nostra conoscenza cominci con l'*esperienza*, non perciò essa deriva tutta dalla *esperienza*. Infatti potrebbe essere benissimo che la nostra stessa conoscenza empirica fosse un composto di ciò che noi riceviamo dalle impressioni e di ciò che la nostra propria facoltà di conoscere vi aggiunge da sé [...].<sup>41</sup>

La *finezza* che connota, qui ancora in modo soltanto allusivo, la nuova articolazione degli elementi partecipi alla dinamica conoscitiva è già ora piuttosto notevole. Il punto è che, come osserva precipuamente Kant, *già* la nostra stessa conoscenza empirica, quell'*esperienza* dalla quale si pensa sgorgare ogni nostra conoscenza possibile e che rappresenta ogni pietra di paragone per la validità delle nostre osservazioni, potrebbe essere *in sé* già il prodotto di una sintesi fra la novità del messaggio che ci viene dall'esterno e

---

conoscenze un punto di vista affatto erroneo, in quanto considerava come puramente logica la differenza fra senso e intelletto, laddove essa invece è manifestamente trascendentale, e non riguarda semplicemente la forma della chiarezza o non chiarezza, ma l'origine e il contenuto di essi; così che noi mediante il primo non è già che semplicemente conosciamo in modo oscuro la natura delle cose in sé, ma non la conosciamo punto; e, appena prescindiamo dalla nostra natura soggettiva, non si trova più, né può trovarsi, l'oggetto rappresentato con le proprietà che gli attribuiva l'intuizione sensibile, poiché appunto questa natura soggettiva determina la forma di esso come fenomeno».

<sup>41</sup> CRP, pp. 33-34 (B 1, p. 45).

qualcosa che lo *precede*, e che in qualche modo, ne ha *reso possibile* l'accoglimento. L'esigenza di universalità e necessità, a cui qualunque sapere sistematico non può rinunciare per poter giungere al rango di una scienza rigorosa, spingeva a cercare altrove le fonti di una tale ambita universalità. *Ciò che la nostra propria facoltà di conoscere vi aggiunge da sé* sembra essere la risposta all'esigenza di qualcosa di immutabile che non aspetti di ricevere conferma o smentita dall'esterno e che conceda al contrario il sigillo di certezza al materiale conoscitivo così da sé rielaborato. Gli esempi forniti dalla matematica e dalla fisica – scienze giunte al desiderato grado di “scientificità” – avevano portato alla concreta possibilità di una *Umänderung der Denkart*<sup>42</sup>, istigando ad imitare quello stesso metodo lì applicato anche nel campo della metafisica e a porre l'ipotesi «che gli oggetti debbano regolarsi sulla nostra conoscenza» piuttosto «che ogni nostra conoscenza dovesse regolarsi sugli oggetti; [...] ciò che si accorda meglio colla desiderata possibilità d'una conoscenza a priori, che stabilisca qualcosa relativamente agli oggetti, prima che essi ci siano dati»<sup>43</sup>. Alla ricerca dunque di principi universali non soggetti alla volubilità dell'esperienza rivelatasi essere (apparentemente) dominata dalla pura probabilità e la cui legislazione sembrava essere sancita dalla mera abitudine, e al fine invece di stabilire qualcosa *a priori* che al contrario risulti essere sempre universalmente valido, ciò a cui approdiamo è la perentoria affermazione kantiana per la quale

noi delle cose non conosciamo a priori, se non quello stesso che noi stessi vi mettiamo.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> Tradotto nella versione italiana con *cambiamento di metodo*, cfr. CRP, p. 17 (B XVI, p. 25). Cfr. in generale queste bellissime pagine della *Prefazione alla seconda edizione*, in particolare in riferimento all'illuminazione avuta nelle scienze matematiche e fisiche, CRP, p. 16 (B XIII, p. 23): «Essi compresero che la ragione vede solo ciò che lei stessa produce [*hervorbringt*] secondo il proprio disegno, e che, con principi de' suoi giudizi secondo leggi immutabili, deve essa entrare innanzi e costringere la natura a rispondere alle sue domande; e non lasciarsi guidare da lei, per dir così, colle redini».

<sup>43</sup> CRP, p. 17 (B XVI, p. 25).

<sup>44</sup> CRP, p. 18 (B XVIII, p. 26).

Ecco, in tutta la sua pregnanza, la formulazione del rivolgimento copernicano e delle sue immediate conseguenze. Per giungere all'agognato punto saldo – l'universale, la regola necessaria ed immutabilmente valida – occorre spostare l'oggetto di ricerca dal *cosa* si conosce al *come* lo si arrivi a conoscere, nell'idea di trovare in tal modo delle strutture permanenti che trasmettano tale costanza e stabilità all'oggetto da loro così rielaborato. Ecco la formulazione dell'indagine trascendentale, che proprio di questo si occupa:

Chiamo trascendentale ogni conoscenza che si occupa non di oggetti, ma del nostro modo di conoscenza degli oggetti in quanto questa deve esser possibile a priori<sup>45</sup>.

Lo spostamento di prospettiva è così drastico perché l'indagine, pur condotta *all'interno* dell'esperienza, come per noi essere umani non potrebbe essere altrimenti, si porta *oltre* di essa, e ciò in un senso non “posteriore”, come se una volta avuta già l'esperienza ci innalzassimo al di sopra di questa tramite un mero processo di astrazione, ma in un senso per così dire “anticipatore”, come se, *retrocedendo*<sup>46</sup>, ci portassimo sulla soglia dalla quale all'esperienza si è dato vita. Qui importante diventa, partendo dalla realtà attuale, risalire indietro e interrogarsi circa le *possibilità* che vi hanno dato luce. In tal caso non si tratta appunto di semplice *astrazione* da qualcosa di reale già compiuto verso una sua smaterializzazione e idealizzazione, ma piuttosto è forse il movimento dello *scavo* e dello *scavare* tra i diversi livelli del reale a rendere in modo figurativo il tipo di analisi che conduce l'indagine del filosofo trascendentale<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> CRP, p. 48 (B 25, A 12, p. 63).

<sup>46</sup> L'eco heideggeriana non è casuale, cfr. M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità*, a cura di U. Ugazio, Mursia, Milano 1986, p. 99.

<sup>47</sup> Immagine, quella dello scavare, che ricorre non a caso nelle riflessioni fenomenologiche di Husserl. Cfr. per esempio quanto riferisce Vincenzo Costa nel suo: *Husserl*, Carocci, Roma 2009, p. 175. In particolare è nella fase più tarda del pensiero husserliano che questo tipo di ricerca si concretizza come un'*archeologia fenomenologica*, un'analisi decostruttiva (*Abbauanalyse*) volta ad uno smontaggio a ritroso del presente, verso gli strati primigeni dell'esperienza in cui si costituiscono i due poli della relazione intenzionale soggetto-oggetto.

E in questa ricerca delle *condizioni di possibilità dell'esperienza* una posizione particolare non può che venire rivestita dalle condizioni che rendono possibile la *percezione*, intesa quale nucleo fondante di questa catena in cui si condensa la nostra conoscenza. L'esperienza viene infatti a più riprese definita come «sintesi di percezioni»<sup>48</sup> o come «conoscenza mediante percezioni connesse»<sup>49</sup>, cosicché una ricerca intesa a stabilire le condizioni che la rendono possibile fa tutt'uno con quella tesa a spiegare la percezione che ne rappresenta l'anello fondamentale. Di più, lo studio di questa e del suo funzionamento sta proprio al centro dell'indagine trascendentale, perché è proprio tramite essa che si avvera lo schiudersi del *reale*<sup>50</sup>, come il prodotto della rielaborazione ad opera della nostra attività conoscitiva. Proprio il reale, del resto, si rivela essere l'obbiettivo finale dell'indagine stessa. Tale interrogarsi circa le condizioni di possibilità dell'esperienza assume infatti il significato ontologico di un'interrogazione nei confronti della realtà stessa che ci circonda, in quanto le *strutture* che vengono scoperte essere del soggetto conoscente risultano inscindibili dall'*essere* stesso di questa realtà, quantomeno dall'essere che di essa noi *conosciamo* e che rimane l'unico a noi accessibile e di cui ha senso parlare. Allo stesso modo, la nostra maniera di accogliere la realtà rimane l'unica che ci è disponibile e ciò comporta un adeguamento necessario di questo reale – qualcosa che prima del suo essere conosciuto non è altro che un che di *ignoto* – alla grata, per così dire, con cui noi, volendo o meno, riceviamo la realtà imprimendovi così una determinata forma:

Quel che ci possa essere negli oggetti in sé e separati dalla recettività dei nostri sensi ci rimane interamente ignoto. Noi non conosciamo se non il nostro modo di

---

Sulla vicinanza metodologica di questa prospettiva con quella trascendentale promossa da Fichte cfr. *infra*, capitolo IV e V della II parte.

<sup>48</sup> CRP, p. 159 (B 218, p. 216).

<sup>49</sup> CRP, p. 126 (B 162, p. 155).

<sup>50</sup> Tema anche questo particolarmente battuto dalla fenomenologia. Cfr. per esempio E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, Meiner, Hamburg 2009, p. 11: «[...] die originär gebende Erfahrung ist die Wahrnehmung».

percepirli, che ci è peculiare, e che non è neanche necessario che appartenga ad ogni essere, sebbene appartenga a tutti gli uomini. [...] in ogni caso noi non potremmo conoscere compiutamente se non il nostro modo di intuizione, cioè la nostra sensibilità, e questa sempre nelle condizioni originariamente inerenti al soggetto, di spazio e tempo; ma che cosa possano essere gli oggetti in se stessi, per illuminata che sia la conoscenza dei loro fenomeni, che soltanto ce n'è data, non ci sarebbe mai noto<sup>51</sup>.

La portata ontologica di questo nuovo modo – *trascendentale* – di trattare il significato della conoscenza è profonda. L'apporto conoscitivo del soggetto al materiale fornitoci dall'esterno è qualcosa che si rivela essere strutturante la realtà stessa, di cui vengono così dettate le regole. Le categorie – più precisamente gli schemi – della nostra mente stabiliscono i principi di ordinamento di tale realtà che per sé, al di fuori della nostra considerazione di essa, rimane ignota, letteralmente *s-conosciuta*<sup>52</sup>. Paradigmatico è in tal senso il principio annunziato da Kant all'interno dell'*Analitica dei Principi*, per il quale «le condizioni della possibilità dell'esperienza in generale sono a un tempo condizioni della possibilità degli oggetti dell'esperienza»<sup>53</sup>, colorando non a caso il sistema kantiano di un'ambiguità idealistica con cui Kant sin da subito dovette fare i conti.

Riallacciandoci al tema della presente ricerca, quando dunque dell'immaginazione viene detto esserci una funzione trascendentale, è nell'insieme di tali preoccupazioni, progetti e ipotesi di soluzione che si deve contestualizzare questa sua nuova determinazione. Lo stato di decadenza in cui si trovava la metafisica, il dubbio scettico che si insinuava persino nella scienza newtoniana e la determinazione forte a trovare dei punti fermi su cui assicurare l'edificio scientifico *di fatto* funzionante, sono i termini che costellano l'impresa critica e che prendono corpo nella paradigmatica formulazione del compito in cui essa si concretizza. Compito ben riassunto in questo passo tratto

---

<sup>51</sup> CRP, p. 68 (B 59, A 42, p. 87).

<sup>52</sup> *Unerkannt* in tedesco. Cfr. CRP, p. 19 (B XX, p. 27).

<sup>53</sup> CRP, p. 147 (B 197, A 158, p. 201).

dalla prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*:

In quel tentativo di cambiare il procedimento fin qui seguito in metafisica, e proprio nel senso di operare in essa una completa rivoluzione seguendo l'esempio dei geometri e dei fisici, consiste il compito di questa critica della ragion pura speculativa. Essa è un trattato del metodo, e non un sistema della scienza stessa; ma essa ne traccia tutto il contorno, sia riguardo ai suoi limiti, sia riguardo alla sua completa struttura interna<sup>54</sup>.

È all'interno di questa rivoluzione nel modo di trattare l'uomo e la sua conoscenza del reale che si trova dunque l'inedita definizione dell'immaginazione come facoltà trascendentale *accanto*<sup>55</sup> a senso e intelletto. Ed è l'esigenza che ha chiamato in gioco tale funzione – pensandola come ipotesi di soluzione – ciò a cui si vuole ora porre l'attenzione, per capire innanzitutto la domanda che ha trovato risposta nell'*immaginazione trascendentale*.

---

<sup>54</sup> CRP, p. 20 (B XXII, p. 28). Questo è un punto molto importante da tenere in considerazione anche per la trattazione successiva relativa al modo di intendere la questione kantiana da parte di Fichte. Uno dei motivi della polemica tra i due pensatori, fino alla ufficiale sconfessione di Kant circa una qualunque parentela del sistema fichtiano con la filosofia critica, riguardò infatti proprio il modo di concepire la *Critica* kantiana, se come una propedeutica al sistema (di cui la *Wissenschaftslehre* sarebbe stata appunto l'inveramento) o come il sistema stesso.

<sup>55</sup> Circa il "posto" dell'immaginazione nell'apparato delle facoltà dell'animo umano, se *accanto* a senso e intelletto o piuttosto loro *radice*, cfr. *infra* capitolo IV e V della prima parte. Problematico, tra l'altro, è al momento lo statuto stesso dell'immaginazione, se da intendere come una facoltà oppure piuttosto come una mera funzione. Questo è com'è noto uno dei nodi principali delle difficoltà legate alla trattazione kantiana dell'immaginazione, soprattutto in relazione alla riscrittura di alcuni passi della *Critica della ragion pura* nella sua seconda edizione.



## 2. L'esigenza di una immaginazione come facoltà della conoscenza umana. La trattazione dell'immaginazione *prima* della *Critica della ragion pura*

L'importanza di questo piano trascendentale e di un suo primo inquadramento si evince sin da subito collocandosi nel nuovo livello di ricerca così costituito, che ci consegna uno strumento capace di attingere al reale per una via per così dire privilegiata. Quello in cui ci si trova ora è, infatti, un livello per così dire *anteriore*, la cui esplorazione profonda permette di riportarci alle radici del modo originario in cui noi esseri umani abbiamo sviluppato il nostro rapporto con il mondo, stagliandoci in esso secondo dinamiche che per secoli hanno connotato e connotano tutt'ora il nostro abitare significativamente l'essere<sup>56</sup>. È questo terreno trascendentale, in cui ora cerchiamo di muoverci, che ci apre così non solo la possibilità di un'analisi approfondita di come avviene la conoscenza, ma, con e prima di ciò, anche dell'originario schiudersi del *pensiero* stesso che in quella conoscenza poi si concreta. Non solo, proprio perché la filosofia trascendentale «[...] ritorna dagli oggetti della sua osservazione sugli atti costituenti, tramite i quali soltanto tali oggetti esistono, e comprende questi oggetti stessi a partire dalla loro genesi»<sup>57</sup>, è chiaro che tale interrogazione gnoseologica, investita così di uno spessore ontologico forte, finisce col collocarsi molto al di sopra di una ricerca definita in termini di semplice *Erkenntnistheorie*.

D'altra parte questo tipo di impostazione, come si accennava nel precedente capitolo, trova senso per la prima volta in Kant proprio a partire da

---

<sup>56</sup> Anche qui l'eco heideggeriana non è casuale. Che il *linguaggio sia la casa dell'essere e che l'uomo vi abiti la sua dimora*, per parafrasare un noto passo della produzione heideggeriana, è tra le altre cose una bellissima immagine per esprimere il processo – esistenziale, ontologico, semantico e tutto umano – con cui l'uomo si insedia nel reale. Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'umanesimo*, contenuto in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2002, pp. 267-315.

<sup>57</sup> R. Lauth, *Il pensiero trascendentale della libertà. Interpretazioni di Fichte*, cit., p. 185.

quel rovesciamento di metodo e di prospettiva inaugurato dalla prima critica kantiana. La *rivoluzione copernicana* riconosce e porta con sé lo spezzarsi per così dire in due della realtà, in quanto quest'ultima viene in un certo senso bipartita tra la realtà prodotta della rielaborazione delle nostre strutture soggettive, e che sola rappresenta il materiale concreto della nostra conoscenza giungendo di fatto al soggetto conoscente, e quella che invece rimane per così dire *al di là* del conosciuto, fuori dal nostro raggio possibile di considerazione. È a partire, dunque, dal riconoscimento<sup>58</sup> di un apporto attivo del soggetto conoscente alla dinamica percettiva e dalla conseguente rottura in due del modo di vedere la realtà che è possibile postulare la presenza di strutture – strutture soggettive, *quello stesso che noi stessi vi mettiamo*<sup>59</sup> – che danno senso alla stessa formulazione trascendentale, la quale viene così legittimata nei suoi intenti, quale quello di occuparsi appunto di queste condizioni di possibilità della conoscenza e dell'esperienza. Questa nuova impostazione metodologica innovando radicalmente il paradigma del modo di considerare l'uomo e la sua relazione conoscitiva con il mondo ha inevitabilmente portato con sé tante altre – anch'esse *nuove* – difficoltà, con le quali a partire dall'impresa kantiana e con essa, la filosofia occidentale si è trovata a dover fare i conti e che per prime proprio in Kant hanno trovato la loro, quantomeno esplicita, formulazione. Proprio nell'immediato indomani dell'opera kantiana sono state per lo più queste difficoltà a definire il corso della filosofia di quei tempi inducendo il pensiero contemporaneo e successivo a Kant a confrontarsi con esse e a cercare

---

<sup>58</sup> Riconoscimento che assume qui quasi il sapore di un *presupposto*, da dover considerare valido al di là della possibilità o meno di una sua verifica: su questo cfr. per esempio l'*Introduzione* di Vittorio Mathieu all'edizione italiana della *Critica della ragion pura*, cit., pp. XIII-XIV: «Poiché le condizioni “trascendentali”, che rendono originariamente possibile l'oggettivazione, non possono essere oggetti a loro volta, è opportuno assumerle come *presupposti*. Kant non ha il coraggio di presentarle espressamente così: tuttavia le indica come *fatti*; e, in una filosofia trascendentale, assumere un fatto o assumere un postulato non sono due cose molto diverse. [...] siamo al livello delle condizioni che precedono qualsiasi processo indagabile. [...] “Fatti” significa, qui, assunzioni che non si ha bisogno né possibilità di giustificare. La giustificazione verrà da ultimo, a costruzione compiuta, quando se ne vedrà la funzione nel sistema»

<sup>59</sup> CRP, p. 18 (B XVIII, p. 26).

di darvi risposta. Si tratta delle note questioni che a cavallo tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento hanno modellato davvero la filosofica *Weltanschauung* di allora, concretizzandosi per esempio nelle spinose discussioni sullo statuto e sull'esistenza o meno della fatidica *cosa in sé*, sui diritti e le pretese conoscitive della *metafisica*, sulla possibilità di un collegamento tra *mondo sensibile* e *mondo intellegibile*, sul modo ancora di considerare la possibilità o meno di un'*intuizione intellettuale*, nonché su questioni di *metodo* ad esse fortemente connesse, per citare solo alcuni dei temi più urgenti dibattuti a quei tempi. Ed è tra queste difficoltà che si trova anche l'inevitabile problema – inevitabile perché proprio del nuovo modo di impostare la conoscenza – rappresentato dalla *Deduzione dei concetti puri dell'intelletto*, deduzione che «è legata a tante difficoltà, ed obbliga a penetrare così profondamente nei primi fondamenti della possibilità della nostra conoscenza» che i maggiori sforzi di Kant furono tutti rivolti proprio al tentativo di non scoraggiare il lettore a percorrere «una via che ancora non è stata mai battuta»<sup>60</sup>, nonostante le oscurità che inevitabilmente le ineriscono e che costarono a Kant, come lui stesso ammette in una significativa testimonianza, la sua maggior fatica nel redigere la prima critica<sup>61</sup>. A questa costellazione e in particolare proprio alla questione che si cela dietro la problematica evocata dalla deduzione trascendentale delle categorie appartiene la messa in gioco dell'immaginazione, che così essa pure entra a fare parte in modo decisivo dell'impalcatura teoretica di questo delicato momento storico-filosofico, collocandosi dentro una parabola che trovando in Kant la sua radicale formulazione esperirà poi una decisiva tappa, se non conclusiva pure però altamente significativa, proprio in Fichte<sup>62</sup>.

---

<sup>60</sup> CRP, p. 527 (A 98, p. 162).

<sup>61</sup> Cfr. CRP, p. 9 (A XVII, pp. 15-16): «Io non conosco ricerche relative allo studio della facoltà che noi chiamiamo intelletto, e, insieme, alla determinazione delle regole e dei limiti del suo uso, più importanti di quelle che ho istituite sotto il titolo di *Deduzione dei concetti puri dell'intelletto*, nel secondo capitolo dell'*Analitica trascendentale*; ed esse mi son costate la maggiore, e, spero, non inutile fatica».

<sup>62</sup> Ci si riferisce all'importante considerazione del modo di intendere l'origine e la funzione del

Il movimento che si staglia dietro le pagine della *Deduzione*, e in cui l'immaginazione viene propriamente chiamata in gioco nella sua veste trascendentale, prende corpo tra l'altro molto prima della stesura della *Critica* e trova senso proprio se inserito nel fecondo processo – anche questo storico-filosofico – di cui Kant si è trovato erede. Seppur presente sotto una forma ancora piuttosto immatura, proprio perché non giunta alla piena formulazione dell'impostazione trascendentale di cui pure Kant avvertiva già l'esigenza, è possibile rinvenire fin dagli appunti e dai manoscritti in nostro possesso risalenti alla seconda metà degli anni settanta<sup>63</sup>, importanti tracce del problema e dell'esigenza che si celano dietro la mossa dell'immaginazione, fornendo tra l'altro indicazioni utili all'inserimento della trattazione kantiana all'interno del panorama tradizionale ad essa immediatamente precedente, da cui Kant pur avendo preso inizialmente le mosse si è poi significativamente allontanato.

Rispetto al tema dell'immaginazione infatti, ai tempi piuttosto dibattuto a

---

*sensu* e dell'*intellectu*. Nella trattazione filosofica di ciò si assiste ad un significativo movimento che partendo dagli immediati predecessori di Kant avrà in Kant stesso un'importante svolta – quella annunciata dalla radicale *eterogeneità* di *sensu* e *intellectu*, di cui ci si vuole occupare proprio in questo capitolo – e che in Fichte conoscerà ancora un significativo punto di snodo: questo sarà quasi un arresto rispetto al corso impresso dalla filosofia kantiana, e ha coinciso in qualche modo con un ritorno all'origine di sapore leibniziano, ad un'affermata unità. Cfr. *infra*, capitolo V della II parte.

<sup>63</sup> Chiarissima testimonianza di ciò si ha in alcuni passaggi concettuali di questi appunti stessi in cui per esempio il rapporto delle facoltà tra loro o il modo di definire l'interazione della soggetto-oggettività si avvicinano molto ai toni teoretici della prima *Critica*. La prima volta furono pubblicati anonimi nel 1821 da Pöhlitz con il titolo *Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik* ed è quello che oggi viene chiamato *Metaphysik L<sub>1</sub>*, contenuto nel volume 28 della KGS, particolarmente importante perché uno dei pochi testi che testimonia l'evoluzione del pensiero di Kant nel periodo tra 1775 e 1781. Traduzione italiana: I. Kant, *Lezioni di psicologia*, a cura di G. A. De Toni, Laterza, Bari 1986 (corrispondente con l'esattezza al: KGS 28, *Vierte Abteilung. Vorlesungen. Fünfter Band. Erste hälfte*, pp. 221-302). Sulla presenza forte di queste tematiche legate al tema dell'immaginazione e ad una sua valenza già trascendentale cfr. per esempio *ivi*, p. 68, KGS 28, p. 239: «Degli oggetti dell'intuizione noi abbiamo cognizioni per mezzo della capacità figurante [*bildende Kraft*], la quale sta fra l'intelletto e la sensibilità. Quando questa capacità è in abstracto, allora si tratta dell'intelletto. Le condizioni e gli atti della capacità figurante, presi in abstracto, sono concetti puri dell'intelletto e categorie dell'intelletto. [...] Tutti i principi supremi a priori dell'intelletto sono regole universali che esprimono le condizioni della capacità figurante in tutti i fenomeni, con le quali possiamo determinare come i fenomeni vadano collegati fra loro; ciò che infatti rende possibile la conoscenza, quanto ne è la condizione, è esso stesso anche la condizione delle cose».

livello accademico soprattutto in sede di teoria delle facoltà, c'era una certa unanimità da parte degli intellettuali, che sulla scia della tradizione aristotelica consideravano questa funzione come quella addetta a rappresentare nella mente qualcosa di già esperito nel passato ed assente al momento attuale della percezione sensibile<sup>64</sup>. Il potere del *vergegenwärtigen*, proprio dell'immaginazione, del richiamare alla mente e letteralmente *rendere presente* quanto oggetto di un'esperienza precedente, era dunque la generale caratteristica ammessa e riconosciuta da tutti, a prescindere in questo momento da come si sarebbe poi proceduto con tale materiale presentificato, se ad un assemblaggio arbitrario degli elementi in vista di una produzione fantastica delle cose o piuttosto ad un'imitazione fedele in vista di una mera riproduzione verace di esse<sup>65</sup>. Così in Baumgarten e così anche in Wolff, del quale esemplare a tal proposito è la sua generica definizione tratta dalla *Psychologia empirica* in cui al § 92 si legge:

Facultas producendi perceptiones rerum sensibilibus absentium *Facultas imaginandi* seu *Imaginatio* appellatur.<sup>66</sup>

Se questa era la generale considerazione che si aveva dell'immaginazione e che circolava in ambito accademico ai tempi di Kant, il momento in cui quest'ultimo si trova ad operare filosoficamente lo vede d'altra parte anche impegnato in un preciso e necessario confronto con diverse tradizioni

---

<sup>64</sup> Cfr. Aristotele, *De Anima*, a cura di G. Movia, Rusconi, Milano 1996, 428 a 5-16 e 429 a. Dello stesso identico tenore è la celebre definizione kantiana nel mezzo del paragrafo 24 della seconda edizione, cfr. CRP, p. 121 (B 151, p. 148): «Immaginazione è la facoltà di rappresentare un oggetto, anche senza la sua presenza, nell'intuizione».

<sup>65</sup> Questa diversa possibilità nel modo di usufruire del materiale reso presente dall'immaginazione era ciò che connotava la sua funzione in *produttiva* o *riproduttiva*, come già accennato nell'introduzione del presente lavoro.

<sup>66</sup> C. Wolff, *Psychologia empirica*, a cura di J. Ecole, Olms, Hildesheim 1968, § 92. Per il riferimento a Baumgarten, cfr. A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 2011, § 558.

filosofiche alle quali egli stesso si era rifatto per la formulazione della sua indagine, dal razionalismo di Leibniz, Wolff e Baumgarten all'empirismo britannico di Locke e Hume. In special modo «due temi impegnano Kant particolarmente in rapporto alla teoria dell'immaginazione: l'atomismo delle impressioni e rappresentazioni e l'associazionismo psicologico dell'empirismo. Il confronto di Kant con entrambi questi temi è da rintracciare nelle osservazioni precritiche in modo più chiaro che nelle opere dopo il 1781 e questo fornisce un ulteriore motivo per cominciare la ricerca [...] già negli appunti delle lezioni del periodo precritico»<sup>67</sup>. Proprio in questi appunti è infatti già rintracciabile non solo la genesi e la provenienza del tema dell'immaginazione all'interno della trattazione kantiana ma anche una prima definizione del problema per il quale tale facoltà, anche più tardi nel sistema compiuto e criticamente maturo, viene chiamata in gioco all'interno della dinamica gnoseologica. Qui al momento è però indispensabile, per un esatto inquadramento della questione e del suo evolversi in Kant e *oltre* Kant, soffermarsi un attimo su un fondamentale cambiamento di prospettiva che ha dato anche adito proprio all'avvalersi di una funzione come quella svolta dall'immaginazione. Si tratta del cambiamento, e più propriamente di una rottura, che portò Kant a distanziarsi dal modello conoscitivo leibniziano-wolffiano, secondo cui la conoscenza procederebbe in modo graduale dalla sensazione – primo stadio ancora incerto e confuso – alla ragione, insistendo

---

<sup>67</sup> K. Hepfer, *Die Form der Erkenntnis. Immanuel Kants theoretische Einbildungskraft*, Verlag Karl Alber Freiburg, München 2006 (d'ora in avanti *Die Form der Erkenntnis*), p. 14 (traduzione mia): «Zwei Themen beschäftigen Kant dabei im Zusammenhang der Theorie der Einbildungskraft besonders: der Atomismus von Eindrücken und Vorstellungen und die Assoziationspsychologie des Empirismus. Kants Auseinandersetzung mit diesen beiden Themen ist in den vorkritischen Äußerungen klarer zu erkennen als in den Werken nach 1781, und so gibt es einen weiteren Grund dafür, die Untersuchung [...] bereits mit den vorkritischen Vorlesungsmitschriften zu beginnen». Sulla provenienza dei materiali componenti la prima critica kantiana cfr. per esempio l'*Introduzione* di Mathieu alla *Critica della ragion pura*, cit., p. XI: «Quanto ai materiali con cui è costruita la *Critica*, una parte di essi si trova, tal quale, in precedenti opere kantiane: non solo nella *Dissertazione* del '70, ma anche in opere precritiche [...]. Ciò attesta la continuità di contenuto del suo pensiero. Altri materiali si trovano nella letteratura soprattutto di psicologia filosofica del Settecento, in particolare nel Tetens, e nelle discussioni sui problemi dello spazio e del tempo».

Kant piuttosto sulla particolarità e indipendenza delle facoltà l'una dall'altra, e scontrandosi così però con la difficoltà di mantenere, nonostante questa differenza, una unità. «Da una parte [Kant] afferma contro l'idea leibniziana e wolffiana di un continuo della sensazione fino alla ragione l'indipendenza delle diverse facoltà conoscitive [...], che non si differenzierebbero l'una dall'altra per il grado di chiarezza, dunque quantitativamente, ma qualitativamente secondo il loro genere, in particolare secondo la loro fonte. D'altra parte l'unità della coscienza cosciente non può venire soppressa. Come può venire conservata quest'ultima? Come deve essere definita in generale la coscienza, affinché possa essere una nonostante l'eterogeneità delle sue facoltà?»<sup>68</sup>. Divaricata e posta qualitativamente la distanza che separa il senso dall'intelletto, la difficoltà è dunque – come si è letto – da una parte quella di assicurare l'unità del soggetto cosciente che seppur uno si trova così al suo interno diviso, e, dall'altra, quella pure di essere in grado di garantire la possibilità della conoscenza stessa, la quale così interpretata non risulta più da un accrescimento graduale di un unico *continuum* omogeneo ma da una convergenza di binari tra loro del tutto eterogenei, per cui urgente si presenta poi il problema del loro *collegamento*<sup>69</sup>. Appunto: «Le conoscenze sensibili *non* sono sensibili *perché* confuse, ma per il fatto di avere luogo nell'animo finché esso è affetto dagli oggetti [*so fern es von den Gegenstände afficirt wird*]. E a loro volta le conoscenze intellettuali non sono intellettuali perché siano chiare e distinte, ma perché scaturiscono da noi stessi [*weil sie aus uns selbst*

---

<sup>68</sup> W. Metz, *Kategorienduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, Frommann-holzboog, p. 42 (traduzione mia): «Einerseits behauptet er gegen das Leibnizisch-Wolff'sche Kontinuum von der Empfindung bis zur Vernunft (vgl. z.B. B 61, A44) die Selbstständigkeit verschiedener Erkenntnisvermögen, die nicht nach dem Grade der Deutlichkeit, also quantitativ, sondern ihrem Genus bzw. ihrer Quelle nach qualitativ voneinander unterschieden sind. Andererseits aber darf die Einheit des erkennenden Bewusstseins nicht aufgehoben werden. Wie kann diese bewahrt werden, wie muss das Bewusstsein überhaupt bestimmt sein, dass es trotz der Heterogenität seiner Vermögen Eines ist?».

<sup>69</sup> È evidente già qui il problema che si concretizzerà poi come quello più spinoso di tutti, quello rappresentato proprio dalla *deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto*.

entspringen]»<sup>70</sup>. Klarheit e Verworrenheit non sono più dunque i criteri che suddividono la gerarchia delle facoltà dell'animo umano, così come “l'essere affetto da” o lo “scaturire spontaneamente da noi stessi” diventano ora il contraltare di quella precedente partizione. Ricapitolando con le parole kantiane, tratte questa volta dalla più matura *Critica della ragion pura*:

La filosofia di Leibniz e di Wolff, dunque, ha assegnato a tutte le ricerche sulla natura e sull'origine delle nostre conoscenze un punto di vista affatto erroneo, in quanto considerava come puramente logica la differenza fra senso e intelletto, laddove essa invece è manifestamente trascendentale, e non riguarda semplicemente la forma della chiarezza o non chiarezza, ma l'origine e il contenuto di essi; così che noi mediante il primo non è già che semplicemente conosciamo in modo oscuro la natura delle cose in sé, ma non la conosciamo punto; e, appena prescindiamo dalla nostra natura soggettiva, non si trova più, né può trovarsi, l'oggetto rappresentato con le proprietà che gli attribuiva l'intuizione sensibile, poiché appunto questa natura soggettiva determina la forma di esso come fenomeno.<sup>71</sup>

Il riconoscimento di questi due canali in cui si vede così divisa la nostra conoscenza erompe poi dalla constatazione, in noi, di due fonti rintracciabili allo stesso modo in ogni atto conoscitivo: infatti noi, da una parte, ci troviamo appunto per così dire *affetti*<sup>72</sup> dagli oggetti esterni, che ci devono essere *dati* e

---

<sup>70</sup> I. Kant, *Lezioni di Psicologia*, cit., p. 56, KGS 28, p. 229.

<sup>71</sup> CRP, p. 69 (B 62, A 44, pp. 88-89).

<sup>72</sup> Il verbo “affettare” in italiano, com'è evidente, non esiste certo in questo senso; che è il senso dell'*affizieren* tedesco, che nel gergo filosofico di questa lingua prende corpo a partire dal latino *afficere*, a sua volta in direzione opposta e complementare al greco *πάσχειν*. In riferimento alle difficoltà di traduzione nella lingua italiana della forma verbale *affizieren* e del corrispondente sostantivo *Affektion*, Cfr. G. Piana, *I problemi della fenomenologia*, prima ed. a stampa Mondadori, Collana BMM, Milano 1966, seconda ed. riv. da V. Costa, 2000 (di questa versione non esiste versione a stampa ma è reperibile solo online), pp. 168-169: «In tedesco, la parola *Affektion* è una parola esclusivamente filosofica del tutto lontana dal linguaggio corrente e modellata in modo diretto sul latino *affectio*. Tutti gli inconvenienti nascono nella traduzione italiana, dal momento che in italiano essa è propria (ed è inutile sottolinearlo, in tutt'altro senso) del linguaggio corrente. Proprio per questo essa ha perduto in gran parte quella risonanza di significato che la parola latina possiede ed alla quale ci si riferisce nel suo uso filosofico. Altre difficoltà derivano dal fatto che, in tedesco, è facile – data la convenzionalità dell'introduzione di questo termine e il suo diretto riferimento al latino – introdurre la corrispondente forma verbale di *affizieren*. In italiano si potrà ricorrere alla forma passiva “essere affetto da”, ma ciò



che non vengono creati dal nostro intelletto finito, connotandoci così come *passivi* e *recettivi*, e, dall'altra, siamo noi stessi a dirigere certe operazioni che al contrario connotano il nostro animo secondo una *spontaneità* e *attività* che ci distingue per un atteggiamento opposto a quello della mera affezione. Senza ancora pervenire in queste lezioni risalenti alla seconda metà degli anni '70 all'esplicita formulazione del problema – quello che verrà poi propriamente espresso dalla *Deduzione trascendentale* – e senza dunque nemmeno poter ancora avanzare una soluzione in tal proposito, è però già qui, d'altra parte, che l'immaginazione si rivela incarnare egregiamente questa dimensione di *confine*, finendo con l'essere definita, sin da ora, come una “facoltà di mezzo” che nella divisione tra *obere* e *untere Erkenntnisvermögen* trova il suo posto per così dire *in centro*; in tal modo ci si colloca sulla scia tradizionale che, pur risalendo ad Aristotele ed essendo proseguita nei secoli fino agli immediati predecessori di Kant, acquista in quest'ultimo una colorazione nuova e fortemente significativa per il prosieguo del sistema critico stesso<sup>73</sup>. Essa infatti, a proposito di quella passività che connota, almeno in parte, la nostra natura, ha sempre a che fare con tracce di cose che hanno già – e *devono aver già* – impressionato in un momento precedente il nostro animo, collocandola in tal modo nell'ambito delle facoltà cognitive sensibili inferiori nelle quali l'animo subisce appunto, in modo non libero, una passività; d'altra parte, proprio nel suo potere del *vergegenwärtigen*, del richiamare e ripresentare alla mente in modo spontaneo, l'immaginazione si connota sin da subito anche come attiva, capace di una forza (in queste lezioni vien detta non a caso *bildende Kraft*) che pur

---

non è evidentemente privo di ulteriori complicazioni».

<sup>73</sup> Cfr. Aristotele, *De Anima*, cit., 427b – 429 a. Su come già in queste lezioni sia possibile rintracciare la concezione dell'immaginazione come *mittleres Vermögen*, ricollegandosi in questo alla tradizione precedente, ma insieme la trasformazione del suo statuto rispetto alla tradizione stessa cfr. K. Hepfer, *Die Form der Erkenntnis*, cit., p. 43: «Denn obwohl aus der Tradition heraus fast selbstverständlich ist, die Einbildungskraft in der Mitte zwischen der Vernunft, beziehungsweise dem Verstand, und den Sinnen einzuordnen, so erfährt das Standardmodell durch Kants Explikation dieser Position im Rahmen der aktiv/passiv Unterscheidung eine neue Wendung, deren Implikationen (und Schwierigkeiten) später in den entsprechenden Ausführungen der ersten *Kritik* sichtbar werden».

esercitandosi su un materiale precedentemente fornitole pure la connota come spontanea e libera. Se infatti «mi richiamo alla mente una casa che ho veduto una volta, la rappresentazione ora scaturisce dall'animo [spontaneamente, senza che io di fatto ne sia costretto], e tuttavia ancora sempre alla condizione che *prima* il senso sia stato affetto da tale oggetto. Siffatte conoscenze sensibili, che scaturiscono dalla spontaneità dell'animo, si chiamano conoscenze della capacità figurante [*bildende Kraft*]<sup>74</sup>. E più oltre si dice ancora di essa, assegnandole così un posto preciso nella gerarchia delle facoltà: «Questa è una facoltà di costruire, movendo da noi stessi, conoscenze che nondimeno hanno in sé la forma in cui gli oggetti affetterebbero i nostri sensi. Tale facoltà di figurazione appartiene dunque in effetti alla sensibilità»<sup>75</sup>.

D'altra parte, queste analisi svolte già nel periodo precritico rivelano tutta la loro importanza non solo alla luce di una prima caratterizzazione dell'immaginazione in termini, quali si sono appena visti, di facoltà a statuto per così dire speciale all'interno della suddivisione generale delle facoltà in intellettuali (superiori) e sensibili (inferiori), in quanto avente un poco dell'una e un poco dell'altra; ma la loro importanza deriva anche dal fatto che già qui si fa evidente il *perché* venga richiesta la necessità di una facoltà come quella immaginativa all'interno della dinamica gnoseologica come kantianamente posta ed – *empiristicamente* – ereditata. Si ricordava infatti prima come nell'elaborazione della sua *Erkenntnistheorie* Kant si sia di certo servito del confronto con i suoi predecessori mutuandone pensieri e parti delle loro teorie. In particolare è dall'associazionismo e dall'atomismo psicologico dell'empirismo inglese che Kant, prendendone il modello, eredita anche le difficoltà, le quali – oltre quelle di ordine scettico che qui ci si limita solo a nominare<sup>76</sup> – si condensano essenzialmente nel problema centrale della

---

<sup>74</sup> I. Kant, *Lezioni di psicologia*, cit., p. 57 (corsivo mio), KGS 28, p. 23.

<sup>75</sup> Ivi, p. 63, KGS 28, p. 235.

<sup>76</sup> A proposito delle difficoltà che questo modello porta con sé e che venendo assunto da Kant pure dovrà costringere quest'ultimo ad un confronto cfr. K. Hepfer, *Die Form der Erkenntnis*, cit., p. 54: «Dadurch, dass Kant in den vorkritischen Schriften das Assoziationsmodell

*Verbindung*. È il problema appunto di *collegare* le impressioni sensibili da cui il nostro animo verrebbe colpito ad opera degli oggetti dei sensi, e che si presenterebbero proprio sotto forma di dati sensibili isolati (*impressions* secondo la sua originaria formulazione inglese<sup>77</sup>); da ciò allora prende corpo l'esigenza di una funzione in grado di svolgere un'opera di disamina del materiale ricevuto nonché di una sua sistematizzazione e, per l'appunto, *associazione*<sup>78</sup>. Rifacendosi a questo tipo di impostazione, allora, Kant descrive già qui egregiamente il movimento in cui è impegnato il nostro animo nel rielaborare il materiale presentatoci dai sensi, che se in un primo momento si presenta in modo per così dire caotico, privo di forma e di struttura, necessita appunto di una formattazione e di una ordinazione che possa porvi una configurazione per noi intellegibile.

Il mio animo è perennemente occupato a formarsi l'immagine-quadro [*Bild*] del molteplice col passarlo in rassegna. Quando per esempio vedo una città, dell'oggetto che ha dinanzi a sé l'animo si forma un'immagine percorrendo il molteplice. Perciò quando uno entra in una stanza sovraccarica di quadri e ornamenti, non sa farsene un'immagine, poiché il suo animo non è ancora in grado di percorrere il molteplice. Non sa da quale estremo cominciare per riprodurre l'oggetto. Così si narra che se uno straniero entra nella chiesa di San Pietro in Roma, resta tutto sbalordito dalla molteplicità della pompa.<sup>79</sup>

La necessità di questo movimento di *percorrenza del molteplice*, di questo suo *passarlo in rassegna e riprodurlo* secondo i diversi aspetti con i quali l'oggetto via via ci si affaccia nella coscienza è il *fatto* dal quale prenderà

---

atomistischer Einheiten aus dem Empirismus übernimmt, werden die skeptischen Konsequenzen, zu denen die Annahmen dieses Modells führen, zu einem Thema, mit dem auch er sich auseinandersetzen muss».

<sup>77</sup> Cfr. J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, cit..

<sup>78</sup> Locke nel suo *Saggio sull'intelletto umano* parla proprio del *comparare, collegare e separare* come dei più importanti *acts of the mind*. Cfr. a tal proposito, M. Wunsch, *Einbildungskraft und Erfahrung bei Kant*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2007, p. 108.

<sup>79</sup> I. Kant, *Lezioni di psicologia*, cit., p. 64, KGS 28, pp. 235-236.

le mosse la funzione dell'immaginazione, che risponderà così all'*esigenza* dettata proprio dalla *finitezza* del modo, tutto umano, in cui si verifica la dinamica conoscitiva<sup>80</sup>. Tenendo ben presenti allora i termini della questione come qui posta si legga emblematicamente ancora quanto Kant dice concludendo il passaggio dedicato alla cosiddetta *facultas formandi*, una delle tre funzioni in cui la generale *bildende Kraft* si specifica, e non a caso quella addetta alla produzione delle rappresentazioni del *presente* (chiamata in tedesco *Abbildung*):

L'animo deve fare molte osservazioni, per riprodursi un oggetto ricopiandoselo diversamente da ogni lato. [...] Di una cosa vi sono dunque molte apparenze secondo i diversi lati e punti di vista. Da tutte queste apparenze l'animo si deve fare una riproduzione [*Abbildung*] raccogliendole tutte insieme.<sup>81</sup>

Sebbene in questi passi qui riportati sia evidente il piano sul quale ancora

---

<sup>80</sup> Sulla *finitezza* che connota la dinamica gnoseologica kantiana, rivelando un aspetto fondamentale del paradigma dell'uomo da essa espresso, come sul suo fare quasi un *tutt'uno* con la presenza stessa dell'immaginazione quale funzione dell'animo umano si veda più avanti nel corso della presente ricerca.

<sup>81</sup> I. Kant, *Lezioni di psicologia*, cit., p. 64, KGS 28, p. 236. Cfr. le parole di commento su tale punto della trattazione kantiana in M. Paschi, *L'immaginazione come forma del trascendentale*, Giardini Editori e Stampatori in Pisa, Pisa-Roma 2005, p. 56: «Solo se riusciamo, dai vari punti di vista, a trovare un'unitarietà dell'immagine e quindi del significato, possiamo arrivare alla prima forma di sintesi della conoscenza, che sarà teorizzata nella Critica, come intuizione». È affascinante invece constatare l'affinità tra queste indagini kantiane, svolte per giunta prima della maturità critica, con le indagini trascendentali fenomenologiche portate avanti da Husserl più di cento anni dopo; cfr. per esempio E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, a cura di A. Marini, FrancoAngeli, Milano 2001<sup>5</sup>, p. 175: «Ogni apprensione parziale coglie la cosa, ma da uno speciale "punto di vista"» e ancora ivi, p. 169: «Abbiamo l'intuizione di un oggetto spaziale quando lo consideriamo da tutti i lati. [...] Noi ci rendiamo intuitivo l'oggetto in quanto intuiamo tutto ciò che in esso è intuibile, e quindi "lo" consideriamo da ogni lato. [...] Dunque: rendersi intuitiva un'unità obbiettiva, un oggetto in generale, significa, a partire dalla riunione ideale di elementi costitutivi alla cui sintesi nel pensiero esso deve la sua unità, portare successivamente all'intuizione questi elementi costitutivi (parti o caratteri) in una compiutezza che soddisfi il nostro interesse». Su interessanti accostamenti tra Kant e la fenomenologia husserliana, il riconoscimento dei debiti di quest'ultima nei confronti del fondatore del criticismo così come anche punti di distanza e rimprovero cfr. per esempio Iso Kern, *Husserl und Kant, eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Nijhoff, Den Haag 1964.

si muovono tali precoci riflessioni kantiane – un piano cioè prettamente *empirico* e, ancora, *psicologico* – pure è interessante il presentarsi in essi di queste differenti tradizioni di pensiero che prenderanno nel Kant critico una forma del tutto nuova perché investita della luce *trascendentale* che sola segnerà una svolta fondamentale nel modo di trattare il processo conoscitivo<sup>82</sup>. A questo proposito, ancora su un punto vale la pena qui di gettare lo sguardo prima di procedere oltre, e cioè sulla divisione e caratterizzazione, anch'essa come il resto prematura rispetto alla successiva coloritura trascendentale propria del periodo critico, che assume qui l'immaginazione secondo i suoi due aspetti, pur'essi storicamente riconosciuti, del produttivo e del riproduttivo. «La facoltà dell'*immaginazione produttiva* [*Einbildung*]» dice Kant «è quella del produrre immagini traendole da se stessi, indipendentemente dalla realtà effettuale degli oggetti; in questo caso le immagini non sono derivate dall'esperienza» ma sono frutto di un assemblaggio fantastico, come quando per citare l'esempio portato da Kant, «un architetto si figura di costruire una casa che non ha ancora veduta. Questa si chiama la facoltà *della fantasia* [*Phantasie*], da non confondere con l'immaginazione riproduttiva [*Imagination*]»<sup>83</sup>, cioè con la facoltà con cui solo rievochiamo fedelmente le

---

<sup>82</sup> K. Hepfer, *Die Form der Erkenntnis*, cit., p. 58 (traduzione mia): «[...] già nel periodo precritico risulta chiaro che il compito dell'immaginazione, che qui compare ancora secondo denominazioni alterne e mutevoli, è primariamente un compito associativo [*verbindende*]. Accanto alle tradizionali definizioni standard di questa facoltà come capacità di rappresentare dati non attualmente presenti alla percezione, Kant riprende anche parti sostanziali di teorie provenienti da diverse tradizioni: dalla scuola del razionalismo filosofico il modello delle facoltà spirituali, la loro classificazione così come parti della terminologia; dai suoi predecessori empiristi il modello dell'associazione e, almeno in parte, la loro teoria atomistica della percezione»; «[...] bereits in der vorkritischen Zeit wird deutlich, dass die Aufgabe der Einbildungskraft, die hier noch unter wechselnden Bezeichnungen auftritt, primär eine verbindende ist. Neben der traditionellen Standarddefinition dieses Vermögens als Fähigkeit, nicht aktuell in der Wahrnehmung Gegebenes vorzustellen, übernimmt Kant dabei substantielle Theoriestücke aus verschiedenen Traditionen: von der rationalistischen Schulphilosophie das Modell der geistigen Vermögen, deren Einteilung sowie Teile ihrer Terminologie; von seinen empiristischen Vorgängern das Assoziationsmodell und, wenigstens zu einem Teil, deren atomistische Theorie der Wahrnehmung».

<sup>83</sup> I. Kant, *Lezioni di psicologia*, cit., p. 65, KGS 28, p. 237. A proposito dell'esempio tratto dall'architettura si tratta di una suggestione esercitata su Kant dall'opera di Wolff, il quale vedeva emergere in essa in modo emblematico la capacità di assemblaggio e disgregazione

rappresentazioni del passato e «che viceversa è di tutt'altra specie», in quanto «sono due cose ben diverse quando mi immagino un palazzo che ho già visto una volta, e quando mi costruisco immagini nuove. Quest'ultimo caso riguarda l'immaginazione produttiva»<sup>84</sup>. Qui, lo si è letto chiaramente, la produttività dell'immaginazione viene interpretata alla luce della capacità di questa facoltà di dare origine ad immagini nuove di cose mai percepite in precedenza, tramite un'opera di composizione di quanto, questo sì, già precedentemente esperito. Viceversa nella sua veste riproduttiva essa viene considerata, come già si anticipava nel corso dell'introduzione a questa ricerca, come mera funzione per così dire memoriale che solo si limiterebbe alla riproposizione fedele, come il ricordo, di un evento o di cose passate. È evidente la distanza che separa queste riflessioni dalla tortuosa trama teoretica che ritornerà nell'argomentazione kantiana a cavallo delle due edizioni della *Critica della ragion pura* e che si articolerà pure proprio in base ad una interpretazione, del tutto differente, di questi due aspetti del *produttivo* e del *riproduttivo*.

Tre sembrano essere dunque i rilievi teoretici essenziali che si possono trarre dalla considerazione di questi scritti precritici come qui brevemente presi in esame. Prima di tutto l'affermata eterogeneità – ribadita poi a più riprese, com'è ovvio, anche nella *Critica della ragion pura* – di senso e intelletto, la cui problematicità e insieme fecondità si riverbereranno lungo tutto il corso della complessa parabola critica di cui si diceva all'inizio, dando proprio senso non solo all'istituzione kantiana nel suo complesso<sup>85</sup> ma anche all'evolversi

---

realizzabile per opera dell'immaginazione. Cfr. C. Wolff, *Psychologia empirica*, cit., § 149: «Quondam partes aedificii diversae pro arbitrio a nobis fieri possunt; imaginatio ex iis, quae in pluribus aedificiis diversis vidit, ideam novi aedificii componere valet. Idem eodem modo sit in aliis operibus artis».

<sup>84</sup> I. Kant, *Lezioni di psicologia*, cit., pp. 64-65, KGS 28, p. 236.

<sup>85</sup> A tal proposito confronta la oltremodo pertinente affermazione di Arturo Massolo che anticipa molti dei punti fondamentali di questo percorso di ricerca: «Questo problema [della possibilità della filosofia come teoria della scienza] è in Kant risolto sulla eterogeneità del sensibile e dell'intelletto, come giustificazione della necessità di una deduzione trascendentale. Posta, infatti, la inseparabilità di senso e intelletto, il problema stesso della ricerca della oggettività non aveva più senso, in quanto esso è unicamente motivato dalla possibilità che ha l'intelletto di porsi fuori della sensibilità. Su questa eterogeneità che produce nel 1787 il

ermeneutico di essa, *dopo* e forse *oltre* Kant stesso. In secondo luogo la collocazione che dell'immaginazione viene fatta all'interno delle facoltà della conoscenza e il riconoscimento della sua *Mittelstellung* tra facoltà intellettuali e sensibili, secondo una dinamica che pur riallacciandosi alla tradizione precedente anche la innerva di sfumature nuove, fortemente significative per il prosieguo del sistema. Infine la messa in chiaro dell'*esigenza* che chiama in gioco la funzione immaginativa, quella, ad un primo sguardo semplice, della necessità di un *collegamento* tra i dati sensibili isolatamente pervenuti, circostanza che se di nuovo vede Kant impegnato con temi appartenenti già alla tradizione, pure trova in lui lo spazio per un rimaneggiamento profondo e, come sarà all'inizio degli anni ottanta, propriamente *trascendentale*. «Così il problema del collegamento, che come abbiamo visto si articola nel periodo precritico ancora in forte riferimento all'associazionismo dell'empirismo inglese e alla psicologia delle facoltà della scuola razionalistica, subisce nella prima *Critica* una svolta filosofica trascendentale, nel senso che esso viene ora dibattuto nell'ambito dei presupposti e delle condizioni del nostro sapere»<sup>86</sup>. È a questa svolta trascendentale, al suo significato e alle sue conseguenze per l'intendimento della funzione e del posto dell'immaginazione all'interno del sistema, che si vuole ora volgere l'attenzione.

---

sacrificio della deduzione trascendentale [*soggettiva*] che nel suo risultato la distruggeva, e per cui giustamente Fichte potrà dire che la seconda edizione della *Critica* rappresenta la soppressione dell'idealismo trascendentale, si fonda per Kant la possibilità della filosofia» (cfr. A. Massolo, *Fichte e la filosofia*, Sansoni, Firenze 1948, p. 30).

<sup>86</sup> K. Hepfer, *Die Form der Erkenntnis*, cit., p. 72 (traduzione mia): «So erfährt das Verbindungsproblem, das sich, wie wir gesehen haben, in der vorkritischen Zeit noch in enger Anlehnung an den Assoziationismus des britischen Empirismus und die Vermögenspsychologie der rationalistischen Schulphilosophie artikuliert, in der ersten *Kritik* eine transzendentalphilosophische Wendung, d. h. es wird jetzt im Rahmen der Voraussetzungen und Bedingungen unseres Wissens verhandelt».

### 3. L'immaginazione come *ingrediente* necessario della percezione. La *svolta trascendentale* della *Critica della ragion pura*.

Avendo fin qui delineato per sommi capi le coordinate storico-filosofiche che alle spalle di Kant trovarono in lui un'importante riformulazione e riproposizione di temi già presenti nella panoramica filosofica tradizionale, si volgano ora le considerazioni già fatte in vista di questa *svolta trascendentale* di cui si è già a più riprese accennato. È proprio questa flessione trascendentale, infatti, che fenderà di sbieco per così dire le precedenti correnti di pensiero, fornendo ad esse un inedito nonché proficuo taglio che nella storia della filosofia si è rivelato portatore di estreme novità rispetto al modo anteriore di impostare la dinamica conoscitiva.

Si accennava prima che il problema del collegamento (*Verbindung*), per il quale già nelle riflessioni precritiche brevemente considerate veniva chiamata in discussione l'immaginazione, «subisce nella prima *Critica* una svolta filosofica trascendentale», per la quale «esso viene ora dibattuto nell'ambito dei *presupposti* e delle *condizioni* del nostro *sapere*»<sup>87</sup>. D'altro canto, lo stesso ambito di questi presupposti e di queste condizioni del *sapere* – nel senso forte del *wissen* tedesco che dice molto di più di un semplice *aver sentito dire*<sup>88</sup> – e

---

<sup>87</sup> K. Hepfer, *Die Form der Erkenntnis*, cit., p. 72 (traduzione mia): «So erfährt das Verbindungsproblem [...] in der ersten *Kritik* eine transzendentalphilosophische Wendung, d. h. es wird jetzt im Rahmen der *Voraussetzungen* und *Bedingungen* unseres *Wissens* verhandelt» (corsivo mio).

<sup>88</sup> È interessante fare un breve cenno alla circostanza per la quale si registra un'importante differenza semantica nel modo di utilizzare il verbo *sapere* in italiano a differenza del suo corrispettivo *wissen* tedesco. Si tratta cioè del caso per il quale mentre nell'uso corrente italiano ci serviamo del verbo *sapere* anche per esprimere un semplice "essere venuto a conoscenza", senza prestare d'altra parte attenzione all'attendibilità della fonte da cui siamo stati informati (e rivestendo in tal modo, senza pure esplicitarlo, il nostro giudizio di un senso di incertezza), l'uso viceversa del verbo *wissen* esprime in tedesco una sicurezza e una validità che solo possono trovare legittimità dall'avere, per così dire, provato *scientificamente* qualcosa: questo, avendo così alle spalle un tale sostegno, può essere affermato con indubitabilità. Per riportare un caso banale di vita quotidiana, mentre per esempio è ricorrente per noi dire "so che è un bel



l'indagine che se ne occupa implicano un salto qualitativo non indifferente: da quelle analisi precritiche, intese a fornire in effetti una spiegazione prettamente psicologica di cose che noi, *di fatto*, rinveniamo nel nostro modo quotidiano ed esclusivamente empirico di aggirarci in una realtà già completamente costituita, si giunge ora invece ad una ricerca volta al rintracciamento di quelle *condizioni di possibilità* che, *di diritto*, schiudono il nostro originario accesso al mondo. In tal modo, se si è potuto constatare come certamente la trattazione dell'immaginazione trovi in Kant stesso appiglio da un crocevia di correnti e tumulti a lui precedenti da cui pure il suo pensiero è decollato, così che di certo non si intende «mettere in dubbio che l'immaginazione empirica sia stata mutuata da Kant dalla psicologia contemporanea, magari dal Tetens», pure però è da «escludere che Kant abbia derivato, da questa stessa fonte, l'immaginazione produttiva nel suo compito critico, trascendentale»<sup>89</sup>. Questo perché quel salto di qualità è caratterizzato da un cambiamento profondo di prospettiva il cui intento non si riscontra in effetti in nessun'altro testo a noi conosciuto. Kant stesso si trovò a tal proposito impegnato, sempre ancora negli anni precedenti l'uscita della *Critica della ragion pura* e in una graduale presa di consapevolezza da parte sua del movimento che dal suo originario punto di partenza lo portò al successivo esito critico, a segnare una differenziazione netta della sua indagine proprio in tal senso trascendentale, di contro ad un'impostazione ancora immatura della questione. Un'impostazione che potremmo dire propriamente *psicologista*<sup>90</sup> e che lui stesso rintracciava in alcuni dei suoi contemporanei, anche in quelli verso i quali pure aveva

---

film” pur non avendolo addirittura nemmeno visto (e volendo evidentemente dire “ho sentito dire che è un bel film”), una tale affermazione in tedesco del tipo “ich weiß, dass er ein schöner Film ist” indicherebbe in qualche modo la presuntuosa convinzione di qualcuno nell'affermare la sua conoscenza certa in proposito.

<sup>89</sup> P. Salvucci, *L'uomo di Kant*, Argalia, Urbino 1975, pp. 50-51.

<sup>90</sup> È interessante notare come l'accusa di *psicologismo*, rivolta da Kant già contro i suoi predecessori e contemporanei (Locke, Tetens) doveva essere una delle più antiche e reiterate obiezioni rivolte proprio a lui sin dalla sua ricezione nel XIX secolo (Fries, Hebart) e lungo tutto il XX secolo (si pensi ad Husserl e Strawson, solo per citare i nomi più eminenti). Su tale accusa, che tutt'ora grava sul genuino senso in cui sono da interpretare molti degli importanti contenuti filosofici kantiani, si ritornerà in questa ricerca a più riprese.

sicuramente un grande debito. In questa annotazione per esempio si legge:

Tetens indaga i concetti della ragion pura semplicemente soggettivamente (natura umana), io obbiettivamente. Quella analisi è empirica, questa trascendentale.<sup>91</sup>

Sembra evidente da questa riflessione la preoccupazione kantiana, per di più in un momento relativamente precoce del suo sviluppo, di segnare uno scarto importante tra un tipo di indagine che si occupa semplicemente delle condizioni *di fatto* in cui si verificano i nostri processi conoscitivi *umani*, in modo meramente soggettivo ed empirico, e un tipo di indagine che invece punta ad una giustificazione *di diritto* del modo in cui la conoscenza stessa *debba* svolgersi affinché possa essere considerata legittima<sup>92</sup>. Quale titolo *oggettivo* può esibire la pretesa della mente umana di rivolgersi effettivamente alle cose nell'utilizzare i concetti che *di fatto* utilizza? Non si trattava dunque di «un'indagine *psicologica* della natura dello spirito umano e delle condizioni psicologiche sotto le quali si trova la nostra conoscenza, quanto piuttosto [di] una *giustificazione filosofica* dei diritti della conoscenza»<sup>93</sup> stessa, tralasciando in questo momento come Kant pensasse di svolgere concretamente una tale impresa.

Che l'immaginazione stessa venga fatta ascendere a tale piano scevro di considerazioni psicologiche, proprio lei che come si è visto era particolarmente

---

<sup>91</sup> I. Kant, *Reflexion 4901* (1776/8), in KGS 18, p. 23 (traduzione mia): «Tetens untersucht die Begriffe der reinen Vernunft bloß subjectiv (Menschliche Natur), ich objectiv. Jene analysis ist empirisch, diese transscendental».

<sup>92</sup> Questa è la trama di preoccupazioni di cui è innervata la deduzione trascendentale che prende senso proprio da questo tipo di impostazione e certamente non da una di tipo psicologico.

<sup>93</sup> K. Hepfer, *Die Form der Erkenntnis*, cit., p. 68 (traduzione mia di un passo che, per chiarezza del contesto dal quale è stato qui estrapolato, riporto ora di seguito per intero): «Darin artikuliert sich der Generalverdacht, es ginge ihm mehr um eine *psychologische Untersuchung* der Beschaffenheit des menschlichen Geistes und der psychologischen Voraussetzungen, unter denen unsere Erkenntnis steht, als um eine *philosophische Rechtfertigung* von Erkenntnisansprüchen, ja, er wolle das zweite, nämlich die Rechtfertigung, durch das erste, die psychologische Untersuchung, erreichen».

evocata nella tradizione all'interno di una trattazione esclusivamente empirica della realtà e della conoscenza, si rinviene già in quello che in effetti viene generalmente considerato nella letteratura kantiana sull'argomento come il primo abbozzo della deduzione trascendentale delle categorie e il punto in cui l'immaginazione, nel suo compito trascendentale, compare forse per la prima volta<sup>94</sup>. Si tratta del *Loses Blatt B 12*, il celebre frammento che dovrebbe risalire alla primavera del 1780, trascritto nel retro di una lettera indirizzata a Kant e datata il 20 gennaio dello stesso anno:

La sintesi trascendentale dell'immaginazione si lega esclusivamente all'unità dell'appercezione nella sintesi del molteplice in generale tramite l'immaginazione.<sup>95</sup>

Qui ad esser detta trascendentale non è l'immaginazione *tout court* ma, e questo è un guadagno importante, una certa *sintesi* di essa. Tralasciando ora le intricate relazioni che si aggirano alle spalle del movimento espresso in questo passaggio citato, si registri come nuova preziosa acquisizione quel movimento che si snoda tra la *sintesi* stessa e il *molteplice* qui pure chiamato in gioco. È in questa relazione fondamentale che possono già in un primo tempo districarsi

---

<sup>94</sup> Cfr. P. Salvucci, *L'uomo di Kant*, cit., pp. 50-51: «La genesi della funzione trascendentale dell'immaginazione deve essere ricercata in qualcosa che è accaduto nel periodo che va dal 1777, perché i testi kantiani rivelano, sino a questa data, un assoluto silenzio per ciò che concerne l'immaginazione come funzione trascendentale, al 20 gennaio del 1780, data della stesura del B 12. Poiché i *Versuche* del Tetens, che sono del 1776-7, contengono già la distinzione di immaginazione produttiva e riproduttiva e poiché è provato che Kant li lesse nel 1777, il De Vleeschauwer ne ha dedotto che il tema dell'immaginazione, quale si presenta nel B 12, derivi, pari pari, da questa lettura. Non intendiamo mettere in dubbio che l'immaginazione empirica sia stata mutuata da Kant dalla psicologia contemporanea, magari dal Tetens, bensì escludere che Kant abbia derivato, da questa stessa fonte, l'immaginazione produttiva nel suo compito critico, trascendentale». La presente ricerca concorda sicuramente con Salvucci nel non interpretare la mera presenza della distinzione dell'immaginazione in produttiva e riproduttiva come un segno del suo essere acceduta al piano trascendentale.

<sup>95</sup> I. Kant, *Loses Blatt B 12*, in KGS 23, p. 18 (traduzione mia): «Die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft geht blos auf die Einheit der Apperception in der synthesis des Mannigfaltigen überhaupt durch die Einbildungskraft».

alcuni dei livelli protagonisti della dinamica percettiva, che si staglia per così dire a cavallo tra un certo *molteplice* da una parte, segno *del reale* e del dato esterno, e l'*unità* dall'altra, propria invece dell'appercezione, in cui si articola in questo primo momento la relazione intenzionale della *soggetto-oggettività*<sup>96</sup> chiamata a realizzarsi. Il fatto che l'immaginazione apprenda qui una colorazione trascendentale, così come il piano filosofico in cui è inserita, assume il significato di un trasferimento del suo piano di considerazione da un livello meramente *soggettivistico* e psicologico ad uno prettamente oggettivo e per così dire ontologico, dove essa possa infatti fungere da «fulcro di una indagine ontologica, volta a stabilire le condizioni che rendono possibile riferire il molteplice delle nostre rappresentazioni *realmente* ad un oggetto e distinguerle così da semplici impressioni o stati percettivi riconducibili ad una condizione soggettiva del nostro animo»<sup>97</sup>. È la possibilità di una presa effettiva sulla realtà che deve venire spiegata, tramite proprio la chiarificazione del processo in cui di fatto si concreta il nostro accesso al mondo fornitoci dalla percezione, individuata quest'ultima quale anello fondamentale dell'esperienza stessa. Questa, non a caso, viene definita da Kant, come già si diceva, quale «sintesi di percezioni»<sup>98</sup> o come «conoscenza mediante percezioni connesse»<sup>99</sup>.

L'esplicita formulazione che assegna all'immaginazione una funzione di pilastro costituente della percezione accorre in una celebre nota della prima edizione della *Critica della ragion pura*, che si trova in effetti molto addentro al ragionamento seguito nella deduzione del 1781 – si può dire pressoché alla sua fine – ed è posta lì in un modo quasi superfluo dopo così tante parole già spese

---

<sup>96</sup> Chiamo con questa denominazione *soggetto-oggettività* ciò che designa una vera e propria complessa relazione – fenomenologicamente *intenzionale* – tra il tradizionale *soggetto*, il polo egologico della relazione conoscitiva, e il tradizionale *oggetto*, il secondo termine della relazione stessa. Ad una considerazione più esaustiva di questa relazione e del suo significato, corrispondente al modo autentico di tanto idealismo maturo di designare propriamente la *soggettività trascendentale*, mi riservo di ritornare più oltre nel presente percorso; cfr. *infra*, soprattutto capitoli IV e V della II parte.

<sup>97</sup> A. Cicatello, *Tra psicologia e ontologia. Prolegomeni ad uno studio dell'immaginazione kantiana*, cit., p. 608.

<sup>98</sup> CRP, p. 159 (B 218, p. 216).

<sup>99</sup> CRP, p. 126 (B 162, p. 155).

lungo il corso del ragionamento precedente, assumendo quasi i caratteri dello slogan esplicativo. In essa, scomparsa poi nella seconda redazione del 1787, significativamente si legge:

Che l'immaginazione sia un ingrediente [*notwendiges Ingrediens*] necessario della stessa percezione, non ci aveva pensato ancora bene nessuno psicologo. Il che deriva da questo: che in parte si limitava questa facoltà solo alle riproduzioni [*Reproduktionen*], in parte si credeva che i sensi non soltanto ci dessero le impressioni ma anche le componessero insieme e producessero le immagini degli oggetti, per il che senza dubbio, oltre la ricettività delle impressioni si richiede qualcos'altro, ossia una funzione della sintesi [*Funktion der Synthesis*] di esse.<sup>100</sup>

Sono essenzialmente due i rilievi concettuali che qui sembra importante estrapolare. Prima di tutto, però, una breve messa a punto. L'immaginazione viene detta qui essere nientemeno che un *ingrediente* necessario della percezione, cioè viene ammessa come facente parte di questa stessa, impiantata per così dire al suo interno: in tal modo viene riconosciuto un legame tra esse che non ha precedenti nella storia filosofica moderna<sup>101</sup> e che si distingue nettamente dal tradizionale modo di intendere la relazione immagine-percezione alla stregua di un rapporto puramente derivato e per così dire *illanguidito*, come era tipico di tanta trattazione filosofica sul tema<sup>102</sup>. Alla luce

---

<sup>100</sup> CRP, p. 538 (A 120, p. 176).

<sup>101</sup> Solo moderna in effetti, perché già in Aristotele il legame dell'immaginazione con la sensazione è evidente, tanto da, dice Aristotele, derivare il suo nome (*φαντασία*) dalla luce (*φῶς*) senza la quale non si può esercitare la vista, vale a dire il senso per eccellenza: cfr. Aristotele, *De anima*, cit., 429 a2-4; cfr. anche ivi, 403 a8-10: «[...] il pensiero assomiglia molto ad un'affezione propria dell'anima. Se però il pensiero è una specie d'immaginazione o non opera senza l'immaginazione, neppure esso potrà essere indipendente dal corpo». Ivi, 427 b 15: «L'immaginazione è infatti diversa sia dalla sensazione sia dal pensiero, però non esiste senza sensazione, e senza di essa non c'è apprensione intellettuale»; ivi, 429 a 1: «l'immaginazione sarà un movimento risultante dalla sensazione in atto».

<sup>102</sup> Questo in un duplice senso che si è verificato nel corso della storia della filosofia sia prima che dopo Kant. In un primo senso, il rapporto immagine/percezione è stato interpretato in modo che la prima risultasse un prodotto *derivato* della seconda, nel senso che una volta concluso l'atto percettivo, l'immagine dell'oggetto (non essendo più presente quest'ultimo) rimaneva passibile di venir richiamato in mente. Cfr. per esempio R. Cavalieri, *Immaginazione, memoria e cognizione in Bergson*, contenuto in AA. VV., *Imago in phantasia depicta. Studi sulla teoria*

di questa innovativa immissione dell'immaginazione nel cuore stesso della percezione vengono fornite da Kant due importanti indicazioni, corrispondenti rispettivamente a due importanti conquiste. Innanzitutto, l'accesso ad un tale riconoscimento, quello per cui l'immaginazione sarebbe da considerare come un ingrediente necessario della percezione, fu ostacolato in primo luogo perché, dice Kant, *si limitava questa facoltà solo alle riproduzioni*: con ciò era inteso dire che l'immaginazione – sia nella sua veste strettamente *riproduttiva* consacrata alla riproposizione fedele del reale precedentemente esperito, sia in quella invece propriamente *produttiva* dedita alla creazione del nuovo – veniva comunque limitata al possesso di una tecnica che la vedeva impegnata *esclusivamente* in un'attività di riproposizione (se fedele o fantastica, non importa) di quanto *già costituito*. In secondo luogo, continua Kant, e questo rappresenta il secondo motivo d'impedimento a quel riconoscimento, si riteneva che i sensi anche fossero in grado di comporre insieme quel molteplice fornito proprio da loro, per la qual cosa invece, *senza dubbio, oltre la ricettività delle impressioni* è richiesto qualcos'altro, *ossia una funzione della sintesi*. Dunque, per un verso – prima conquista – c'è forse spazio, si lascia intendere, per una funzione dell'immaginazione che non si limiti alla sola riproposizione – *riproduzione* – di quanto già costituito. E, per altro verso – seconda conquista – l'immaginazione viene ancora interpellata a proposito della necessità di una certa *sintesi*, resa indispensabile dall'incompletezza della prestazione fornitaci dai nostri sensi, che se pure rappresentano il canale tramite il quale solo può

---

*dell'immaginazione*, a cura di L. Formigari, G. Casertano e I. Cubbeddu, Carrocci, Roma 1999, p. 361: «La filosofia e le psico e neuroscienze costituite nel secolo scorso [il XIX], adottando gli assunti teorici dell'associazionismo, avevano considerato l'immagine una sensazione indebolita o attenuata proprio per l'allontanamento dal suo oggetto». In un secondo senso invece, all'immaginazione è stata attribuita una funzione *ausiliaria* nei confronti della facoltà percettiva, riconoscimento che è tipico di larga parte dell'ambiente fenomenologico a partire proprio da Husserl. Cfr. E. Husserl, *Ricerche logiche*, trad. it. di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1968. Che nella stessa *Critica della ragion pura* la funzione attribuita da Kant all'immaginazione sia solo *ausiliaria* alla percezione si legge per esempio in D. Guastini, *La realtà dell'immaginazione*, contenuto in AA. VV., *Imago in phantasia depicta. Studi sulla teoria dell'immaginazione*, a cura di L. Formigari, G. Casertano e I. Cubbeddu, Carrocci, Roma 1999, cit., p. 268.

pervenirci il materiale sensibile, risultano però inadeguati alla sua composizione sistematica; composizione allo stesso modo fondamentale per il compimento dell'atto conoscitivo e che può venire raggiunta solo tramite un'opera, appunto, di *sintesi*.

Le indicazioni così ottenute spingono ora ad un livello più profondo della ricerca, il cui profilo si delinea meglio anche in luce delle considerazioni fatte nel precedente capitolo sul modo di intendere il ruolo dell'immaginazione nella sua considerazione ancora precritica. La distanza dalle riflessioni di stampo psicologistico delle lezioni di quel periodo è chiara, in esse Kant procedeva ancora su un terreno prettamente *empirico*. Definita invece l'immaginazione come un ingrediente della percezione – si badi, *überhaupt* – è evidente che ad interessare non sono più una o molteplici funzioni di essa dedite ad un qualsivoglia rimaneggiamento del materiale precedentemente costituito percettivamente, rispetto ad un processo così concluso nel quale allora l'immaginazione non avrebbe null'altro da aggiungere. Piuttosto l'immaginazione viene qui chiamata in causa proprio per *rendere possibile* quel processo stesso che condensandosi nel nome di “percezione” dà vita allo schiudersi del – *nostro accesso al* – reale. Qui non si tratta più, insomma, del ripresentarsi alla mente di un palazzo che si è già visto una volta, o dell'immaginarsene uno nuovo mai veduto prima e assemblato liberamente da elementi già percepiti, per rifarsi all'esempio kantiano citato nel precedente capitolo<sup>103</sup>. Ciò di cui si tratta ora è piuttosto la possibilità di rappresentarsi, *figurarsi* (*sich einbilden*), *per la prima volta* l'immagine di un palazzo *überhaupt*, e il senso da attribuire a tale esempio a prescindere dal suo essere connotato *ora* come questo specifico oggetto “palazzo” – cosa infatti terribilmente fuorviante e interpretabile erroneamente in termini di nuovo empiristici – è quello di venire inteso come la possibilità del concretarsi di una oggettualità *in generale*. La *Critica* «[...] almeno su un punto è rivelativa:

---

<sup>103</sup> Cfr. I. Kant, *Lezioni di psicologia*, cit., pp. 64-65, KGS 28, pp. 236-237.

mostra come, nello sviluppo del conoscere, si attui il processo di *oggettivazione*; come si costituisce l'oggetto»<sup>104</sup>. E la possibilità della costituzione di una tale oggettualità è rimessa ad una facoltà che deve rendere possibile in generale, per così dire *per la prima volta*, un oggetto, e più rigorosamente, come si diceva, non un oggetto preciso e determinato, ma piuttosto un *qualunque* oggetto possibile che possa mai venirci incontro nella conoscenza, configurandosi essenzialmente come sua condizione di possibilità. In base a questa circostanza sembra allora legittimo battezzare questa facoltà come appunto il «fondamento della possibilità di tutte le conoscenze, specialmente dell'esperienza»<sup>105</sup>, come – propriamente – *trascendentale*. La legittimità di un tale riconoscimento, per il quale si attribuirebbe a tale facoltà una funzione tanto importante, è del resto giustificata dal compito che le si è assegnato e che si è già intravisto prendere la forma fondamentale di una *sintesi*. Una sintesi, quella richiesta all'immaginazione, che, proprio perché *trascendentale*, non vede – e non le interessa – distinzione alcuna del materiale sensibile pervenutole, ma che di questo mira soltanto all'unità, all'unità cioè di quello che poi, più genericamente, si costituirà come *fenomeno*, *l'oggetto di una possibile intuizione sensibile*.

Ora noi diciamo la sintesi del molteplice nell'immaginazione, trascendentale, quando *senza distinzione* delle intuizioni, essa non si riferisce a priori *se non semplicemente all'unione del molteplice*; e l'unità di questa sintesi dicesi trascendentale, quando essa è rappresentata come a priori necessaria in relazione all'unità originaria dell'appercezione. Ora perché quest'ultima è a fondamento della possibilità di ogni conoscenza, l'unità trascendentale della sintesi dell'immaginazione è la *forma pura d'ogni possibile conoscenza*, onde pertanto tutti gli oggetti di esperienza possibile devono essere rappresentati a priori.<sup>106</sup>

---

<sup>104</sup> V. Mathieu, *Introduzione alla Critica della ragion pura*, cit., p. XIII.

<sup>105</sup> CRP, p. 537 (A 118, p. 175).

<sup>106</sup> *Ibidem* (corsivo mio).



L'istanza schiettamente *trascendentale* della critica, la sua purezza, è da cogliere proprio qui<sup>107</sup>. È nel significato genuino di questo passo – ma anche di molti altri – tratto dalla prima edizione della *Critica* che è da scorgere il senso dell'impresa trascendentale inaugurata da Kant. Questa, decollando da un piano di considerazione prettamente gnoseologico, approda ad un livello di riflessione dalle forti valenze ontologiche perché quelle condizioni stabilite per la conoscenza e per l'esperienza si rivelano essere tutt'uno con quelle per le *cose stesse* che in tale esperienza ci si manifestano venendo alla luce. Così «l'investitura trascendentale che l'immaginazione riceve al suo ingresso nella *Ragion pura* risponde essenzialmente ad una operazione che ricomprende la sintesi immaginativa come elemento cardine di una questione ontologica», questione ontologica che segna definitivamente uno scarto rispetto alle impostazioni precedenti e che Kant, propriamente, «pone nei termini di una interrogazione sul rapporto tra le nostre rappresentazioni e gli oggetti. Kant toglie, per così dire, alla psicologia l'esclusiva sull'immaginazione, ponendo la sintesi immaginativa al centro di una ontologia di nuovo conio che trova nella deduzione trascendentale i suoi fondamenti di legittimità»<sup>108</sup> e che inchioda così in uno la considerazione trascendentale della conoscenza con quella delle condizioni di possibilità della costituzione della realtà stessa.

Il carattere meramente *riproduttivo* dell'immaginazione, indipendentemente dal suo connotarsi, come si diceva prima, in un senso fedelmente riproduttivo o liberamente fantastico – considerazione che potrebbe spingere *finalmente* a definire tale generico carattere come più propriamente *empirico* piuttosto che semplicemente *riproduttivo* – lascia ora il posto ad una funzione squisitamente trascendentale di essa. Così se certamente non è senza significato che nel *Loses Blatt B 12* si legge pure che «l'immaginazione è una

---

<sup>107</sup> Questo lo si specifica di contro a tutte quelle accuse di impurità in senso psicologico ed empiristico a cui la critica kantiana sarà soggetta sin dalla sua prima ricezione e la cui poca pertinenza, per certi versi, rispetto al rilevante contenuto teoretico di queste pagine fa perdere il senso autentico del messaggio kantiano.

<sup>108</sup> A. Cicatello, *Tra psicologia e ontologia. Prolegomeni ad uno studio dell'immaginazione kantiana*, cit., pp. 611-612.

sintesi, in parte produttiva e in parte riproduttiva»<sup>109</sup>, spingendo a chiedersi già ora quale possa essere qui il nuovo significato da assegnare a queste sue due caratterizzazioni storiche che da sempre hanno accompagnato la trattazione dell'immaginazione, non per questo pare però meno pertinente affermare, quantomeno in questo momento della ricerca, che «la differenza tra immaginazione produttiva e riproduttiva in questo punto [appena citato del *Loses Blatt*] può venire trascurata; ciò che solo conta è l'affermazione di Kant che l'immaginazione *sia* una sintesi»<sup>110</sup>.

Si è giunti ora dunque ad un momento fondamentale dell'istituzione kantiana, che porta più vicino al delinearsi concreto di quell'esigenza, di cui si diceva, per la quale l'immaginazione, a mo' di risposta, viene posta da Kant al centro dell'impianto conoscitivo. Infatti se «già nel periodo precritico risulta chiaro che il compito dell'immaginazione, che qui compare ancora secondo denominazioni alterne e mutevoli, è primariamente un compito associativo [*verbindende*]»<sup>111</sup>, appare adesso allo stesso modo evidente che dietro il problema della *Verbindung* si staglia, più propriamente, quello di una *sintesi*. La sintesi, dunque, si presenta ora come l'obbiettivo da mettere principalmente a fuoco, in particolare secondo quella tormentata dinamica che le fa da costellazione nella prima edizione della *Critica della ragion pura* del 1781.

---

<sup>109</sup> I. Kant, *Loses Blatt B 12*, in KGS 23, p. 18 (traduzione mia): «Die Einbildungskraft ist eine synthesis theils productive theils reproductive».

<sup>110</sup> M. Wunsch, *Einbildungskraft und Erfahrung bei Kant*, cit., p. 124 (traduzione mia): «Die Unterscheidung zwischen produktiver und reproduktiver Einbildungskraft kann an dieser Stelle vernachlässigt werden; worauf es allein ankommt, ist Kants Aussage, dass die Einbildungskraft eine Synthesis ist».

<sup>111</sup> K. Hepfer, *Die Form der Erkenntnis*, cit., p. 58 (traduzione mia): «bereits in der vorkritischen Zeit wird deutlich, dass die Aufgabe der Einbildungskraft, die hier noch unter wechselnden Bezeichnungen auftritt, primär eine verbindende ist. Neben der traditionellen Standarddefinition dieses Vermögens als Fähigkeit, nicht aktuell in der Wahrnehmung Gegebenes vorzustellen, übernimmt Kant dabei substantielle Theoriestücke aus verschiedenen Traditionen: von der rationalistischen Schulphilosophie das Modell der geistigen Vermögen, deren Einteilung sowie Teile ihrer Terminologie; von seinen empiristischen Vorgängern das Assoziationsmodell und, wenigstens zu einem Teil, deren atomistische Theorie der Wahrnehmung».

4. La *sintesi* nella dinamica conoscitiva in dettaglio. Riflessioni sull'immaginazione a partire dalla *Deduzione trascendentale* della prima edizione della *Critica della ragion pura* (1781)

L'individuazione del peso e del preciso compito della *sintesi* in cui sembra essersi condensata la funzione di competenza dell'immaginazione – e con essa l'individuazione dello statuto dell'immaginazione stessa che della sintesi è detta appunto essere la fautrice – è, com'è noto in sede di esegesi critica kantiana, obbiettivo piuttosto arduo, proprio sulla base della rielaborazione fatta da Kant nel passaggio dalla prima alla seconda edizione della *Critica*. Sono giusto quei passi che più di tutti vedono impegnata l'immaginazione nella sua attività trascendentale che subiscono, infatti, la più significativa modifica; i passi cioè contenuti nelle famose pagine dedicate alla *Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto*, interamente riscritte sei anni dopo essere venute alla luce per la prima volta nell'edizione del 1781. La trama sottesa a questo fondamentale capitolo dell'opera kantiana risulta a dir il vero piuttosto complessa, e in essa si intrecciano diversi livelli di considerazione, che è ben tenere presenti tutti al fine di un suo adeguato intendimento.

Si è visto prima che l'affermazione del radicale cambiamento di metodo espresso dalla rivoluzione copernicana, basato sulla presupposizione di un apporto attivo del soggetto alla dinamica conoscitiva, ha portato con sé anche il cambiamento dello storico modo di intendere l'evolversi della dinamica conoscitiva stessa, intesa ora come realizzazione dell'unione di questi due canali, senso e intelletto, che dalla tradizione rinascimentale e moderna precedente a Kant erano stati invece intesi come due stadi qualitativamente diversi di un unico, graduale e continuo, processo verso la conoscenza. Posta invece un'eterogeneità di queste due fonti gnoseologiche e stabilito pertanto che

la conoscenza risulta da «un composto di ciò che noi riceviamo dalle impressioni e di ciò che la nostra propria facoltà di conoscere vi aggiunge da sé»<sup>112</sup> e dunque come il prodotto di un'unione del materiale molteplice fornitoci dal senso e della forma che il soggetto conoscente vi apporta di suo, non è ancora inteso però il modo concreto in cui tale dinamica si debba svolgere, il modo in cui cioè da quella supposta eterogeneità possa giungersi nuovamente ad una unità. Se cioè «si danno due tronchi dell'umana conoscenza, che rampollano probabilmente da una radice comune ma a noi sconosciuta: cioè, senso e intelletto; col primo dei quali ci sono dati gli oggetti, col secondo essi sono pensati»<sup>113</sup>, il problema che si pone – e che come si diceva sottende all'intera dinamica della *deduzione trascendentale* dandole senso e giustificazione – è quello di dar conto del modo in cui si produrrebbe quell'*unità*, senza la quale non è possibile la conoscenza. E poiché una tale unità non è mai disponibile dall'origine e non può risolvere l'invalidabile eterogeneità delle due componenti (a meno forse di non possedere quella radice comune di cui parla Kant) essa non potrebbe realizzarsi che di volta in volta nell'atto stesso della sintesi. «Senza sensibilità nessun oggetto ci sarebbe dato, e senza intelletto nessun oggetto pensato. I pensieri senza contenuto sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche»<sup>114</sup>, per cui è necessario allo stesso modo riempire i primi, da un parte, e dare una forma alle seconde, dall'altra.

Si è d'altra parte anche visto come l'esigenza che ha chiamato in gioco l'intervento di una facoltà come l'immaginazione corrisponda originariamente all'interpretazione di stampo empiristico di un fatto che – anticipando un poco il prosieguo della ricerca – in termini kantiani potrebbe essere reso come la circostanza di rispondere alla particolare maniera che l'essere umano finito ha di accedere al reale e di disporre di una mera *intuizione sensibile* e non

---

<sup>112</sup> CRP, p. 34 (B 1, p. 45).

<sup>113</sup> CRP, p. 50 (B 29 A 15, p. 66).

<sup>114</sup> CRP, p. 78 (B 75, A 51, p. 98).

*intellettuale*.<sup>115</sup> Circostanza che ha spinto la ricerca kantiana a servirsi di una facoltà – l’immaginazione – che possa appunto, tramite un’opera di *sintesi*, agire sulle impressioni sensibili forniteci dal senso per restituirci un’immagine unitaria del fenomeno percepito. E questo secondo un’evoluzione del pensiero kantiano stesso che da una considerazione originariamente empirica della faccenda è asceso invece poi ad una trattazione prettamente trascendentale di essa.

La difficoltà di comprendere a fondo la svolta trascendentale operata nella *Critica della ragion pura* e con essa il senso autentico in cui l’immaginazione è chiamata a contribuire alla dinamica conoscitiva si diceva, però, essere aggravata dalla circostanza per la quale «i testi kantiani sull’immaginazione sono, purtroppo, paurosamente discordanti»<sup>116</sup> fornendoci di essa diverse rappresentazioni che rendono piuttosto problematico il compito di fornirne un’interpretazione univoca. Proprio la possibilità, d’altra parte, di una tale interpretazione sta alla base dell’intendimento *generale* di quei passi kantiani in cui l’immaginazione è chiamata in gioco, cosicché l’intelligibilità dell’una fa quasi tutt’uno con l’intelligibilità degli altri, rendendo la buona riuscita di quel primo compito indispensabile alla positiva resa del generale ufficio di intendere il sistema kantiano. Che proprio le pagine dedicate al tema siano state completamente riscritte da Kant nel passaggio dalla prima alla seconda edizione del testo critico «fornisce indizi precisi sul ruolo decisivo, quanto scomodo, che l’immaginazione assume all’interno della costruzione dell’edificio critico. [...] A prescindere dalle differenze, più o meno radicali, che possono venire in luce

---

<sup>115</sup> Non si è ancora discusso nel presente lavoro, quantomeno non esplicitamente, di questi termini fondamentali all’interno del sistema kantiano. Che però molte delle constatazioni sin qui svolte siano fatte all’insegna del significato proprio della possibilità per l’uomo di disporre solamente di un’intuizione sensibile verrà chiarito più avanti. Per una dettagliata chiarificazione del significato di un rifiuto in Kant della possibilità di un’intuizione intellettuale Cfr. *infra*, capitolo V e VI della prima parte.

<sup>116</sup> P. Salvucci, *L’uomo di Kant*, cit., p. 47. Cfr. interessanti commenti di Mörchen nella sua monografia *Die Einbildungskraft bei Kant*, Tübingen 1930, sul fatto che la trattazione dell’immaginazione nelle opere kantiane non sia mai sistematica e come considerazioni sul suo conto emergano piuttosto sempre improvvisamente rimanendo così fondamentalmente oscura nonostante le definizioni fortuite che spuntano nel testo.

dal confronto tra le due edizioni [...], rimane comunque difficilmente contestabile il fatto che l'approccio kantiano all'immaginazione si presenta oltremodo complesso e non riducibile ad un modello interpretativo univoco»<sup>117</sup>. Il nostro intento dunque di volgerci al tema della sintesi svolta dall'immaginazione per definirne appieno il compito e il significato, deve fare anche i conti con le differenze che emergono nella caratterizzazione kantiana della questione a seconda se ci si volge all'una o all'altra delle due edizioni della *Critica*. Per semplificare d'altra parte tale compito, reso già difficoltoso non solo da questa discordanza ora registrata ma anche dalla novità rappresentata dalla svolta trascendentale *tout court* che investe per intero il complessivo significato del sistema kantiano, si vuole ora procedere in modo per così dire cronologico, partendo dunque dalla considerazione della questione come posta da Kant nella prima edizione e riservando ad un secondo momento la valutazione circa le differenze tra le due edizioni. Di contro a certa letteratura critica sull'argomento è bene però precisare sin da subito che non si è d'accordo con la tendenza a tratti presente in essa a eleggere una sola delle due edizioni come *unico* referente della questione, a prescindere ora se l'una o l'altra, senza una tematizzazione della circostanza per la quale *il fatto stesso* di un cambiamento – così fecondamente speculativo e non semplicemente stilistico – nel passaggio al 1787 sia portatore di forti difficoltà. Queste ultime non sembra giusto che vengano sminuite o messe a tacere in nome di un semplice sviluppo filosofico e personale che Kant avrebbe maturato in quegli anni e che non avrebbe conseguenze per l'intendimento del sistema stesso nel suo complesso<sup>118</sup>. Questa impostazione non la si può ritenere completa in sede di una ricerca ermeneutica della ricostruzione del tema dell'immaginazione in

---

<sup>117</sup> Cfr. A. Ciatello, *Tra psicologia e ontologia. Prolegomeni ad uno studio dell'immaginazione kantiana*, cit., pp. 596-597.

<sup>118</sup> Sull'apporto heideggeriano al riconoscimento di questa differenza tra le due edizioni cfr. W. Metz, *Kategoriendeduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*, cit., p. 20: «Dass diese Differenz zwischen erster und zweiter Auflage besteht, ist Heidegger zuzugeben. Wie aber Kants veränderte Bestimmung der produktiven Einbildungskraft zu begreifen ist, gilt es neu zu bedenken».

Kant, perché al di là – o forse *accanto* – dell'intendimento della problematica come posta da Kant *nella prima edizione* e al di là dell'intendimento della stessa come posta da Kant *nella seconda edizione*, c'è anche, e fondamentale, l'intendimento proprio di *questo cambiamento* stesso<sup>119</sup>. E ciò non solo perché, come si diceva, si ritiene che nella comprensione chiara del senso di questo passaggio ne vada della comprensione del criticismo kantiano in toto, ma anche perché proprio *a partire* da *questo* cambiamento si sono verificati alcuni sviluppi teoretici fondamentali, che prendendo origine da qui e dal diverso significato che la *deduzione dei concetti puri dell'intelletto* ha dato di sé, hanno solcato nella storia della filosofia occidentale dei percorsi essenziali dei quali per prima cosa si è debitori a Kant, come a colui che per primo li ha resi possibili<sup>120</sup>.

Il problema espresso dalla deduzione, lo si ripete, sorge dalla necessità di dare una spiegazione alla possibilità del «rapporto dell'intelletto con la sensibilità e, mediante esso, con tutti gli oggetti dell'esperienza»<sup>121</sup>. Infatti, pur avendo riconosciuto e assegnato al soggetto delle facoltà, più propriamente delle *categorie*, tramite le quali esso ordinerebbe il materiale sensibile, con ciò non si è ancora stabilita e giustificata la possibilità che tali strutture meramente soggettive possano avere effettiva presa sulla realtà, ordinando la trama che la sostiene e codificandola in una realtà *per noi*, e come quindi le categorie «possano riferirsi ad oggetti, mentre non traggono punto la loro legittimità

---

<sup>119</sup> Cfr. P. Salvucci, *L'uomo di Kant*, pp. 78-79: «Ma è proprio, come abbiamo potuto notare, l'indistinzione, comune a moltissimi interpreti, della diversa natura e, quindi, della diversa funzione dell'immaginazione, nelle due redazioni della *Kritik*, che ancora impedisce un adeguato intendimento della problematica dell'immaginazione in Kant. [...] Di questa insensibilità, molto diffusa, è, del resto, sicura testimonianza la letteratura kantiana».

<sup>120</sup> È evidente che in questa ricerca che si occupa del movimento di pensiero testimoniato dall'immaginazione nel suo snodarsi *tra* Kant e Fichte, sia questo un aspetto fondamentale, visto che il posto che occupa l'immaginazione nel sistema di quest'ultimo è mutuato per così dire proprio dall'apporto teoretico guadagnato a partire da *quel cambiamento*. Cfr. *infra*, capitolo V e VI della prima parte e in generale i capitoli dedicati a Fichte di tutta la seconda parte.

<sup>121</sup> CRP, p. 542 (A 128, p. 181).

dall'esperienza»<sup>122</sup>. È il problema di come, una volta posta una distanza invalicabile tra la facoltà di conoscere sensibile (inferiore) e quella intellettuale (superiore), se ne possa pensare la connessione all'interno di *un unico* atto di conoscenza che abbia un carattere di necessità e non sia il risultato di un mero arbitrio del caso; problema che «è uno dei pensieri centrali della prima *Critica*: la supposta connessione diventa poi davvero plausibile solo quando può venir mostrato come questo collegamento venga realizzato in ogni singolo caso. Questo è uno dei compiti che la teoria dell'immaginazione, nella prima edizione in modo più chiaro che nella seconda, deve risolvere»<sup>123</sup> e a cui ora ci si vuole tematicamente dedicare.

Il primo esplicito ingresso della *sintesi* all'interno della *Critica della ragion pura* lo si ritrova nel § 10, comune ad entrambe le edizioni, intitolato *Dei concetti puri dell'intelletto o categorie*<sup>124</sup>. Qui in modo piuttosto generale viene introdotta la questione da Kant secondo termini che ricordano molto da vicino le precedenti analisi precritiche già brevemente affrontate e che però, diversamente da queste, celano alle loro spalle una trama molto più fitta e complessa di questioni che verranno dipanate da Kant solo poco a poco nel succedersi della deduzione stessa. Qui si legge:

[...] la spontaneità del nostro pensiero esige che questo molteplice [fornito dalle intuizioni pure di spazio e tempo] sia dapprima in certo modo penetrato, raccolto e

---

<sup>122</sup> CRP, p. 102 (B 117, A 85, p. 126).

<sup>123</sup> K. Hepfer, *Die Form der Erkenntnis*, cit., p. 68 (per una maggiore comprensione riporto per intero il passo da cui ho tratto la citazione, traduzione mia): «In diesem Sinn ist die Begründung der These, dass das 'untere' und 'obere' Vermögen in jedem Fall 'der Bestimmung von Gegenstände' und letztlich allgemein für jeden Fall von Erkenntnis zusammen wirken müssen, einer der zentralen Gedanken der ersten *Kritik*: der behauptete Zusammenhang wird erst dann wirklich plausibel, wenn gezeigt werden kann, wie diese Verbindung im Einzelfall hergestellt wird. Dies ist einer der Aufgabe, die, in der ersten Auflage deutlicher als in der zweiten, die Theorie der Einbildungskraft lösen soll».

<sup>124</sup> Heidegger, nella sua celebre interpretazione, considera proprio tale paragrafo come la *chiave* per la comprensione della *Critica della ragion pura* come fondazione della metafisica. Cfr. M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, trad. it. di M. E. Reina riv. da V. Verra, Laterza, Roma-Bari 2004<sup>4</sup>, p. 58.



unificato [*durchgegangen, aufgenommen und verbunden*], per cavarne quindi una conoscenza. Questo atto io lo chiamo sintesi. Ma intendo per sintesi, nel senso più generale di questa parola, l'atto [*die Handlung*] di unire diverse rappresentazioni, e comprendere la loro molteplicità in una conoscenza. Tale sintesi è pura, se il molteplice è dato non empiricamente, ma a priori (come quello nello spazio e nel tempo).<sup>125</sup>

La sintesi accorre qui, analogamente a quelle analisi precritiche ora richiamate, proprio per adempiere ad un movimento rivelatosi necessario al formarsi della conoscenza, la quale in una prima battuta è resa possibile solo dal raccoglimento di un materiale che, diversamente, si disperderebbe e che al contrario necessita di venir tenuto insieme. Importante è pure lo scarto che qui Kant tiene subito a sottolineare tra una sintesi meramente empirica, esercitata cioè su un materiale dato a posteriori, ed una sintesi invece pura, che *senza distinzione* perché operante ad un livello in cui propriamente non vi può essere ancora alcuna distinzione di sorta, si eserciti su un materiale dato a priori, come quello fornitoci da spazio e tempo. Non solo, quest'atto (*Handlung*) di unificazione deve avvenire pure all'insegna di una trama che proprio, come si è letto, *penetri* questo molteplice sensibile infondendolo di una struttura che da solo non potrebbe avere<sup>126</sup>. Questa sintesi, seguendo oltre la caratterizzazione che ne viene data subito dopo, è, ancora «[...] ciò che propriamente *raccoglie*<sup>127</sup> [*sammlet*] gli elementi per la conoscenza, e li unifica per formare un certo contenuto; essa è dunque il primo fatto [*das erste*] sul quale dobbiamo rivolgere la nostra attenzione, volendo giudicare dell'origine prima della nostra conoscenza»<sup>128</sup>. Se, coerentemente all'impresa trascendentale propostaci, ciò su

---

<sup>125</sup> CRP, pp. 94-95 (B 102-103, A 77, p. 116).

<sup>126</sup> Struttura che dall'immaginazione nel suo atto di sintesi viene infusa tramite il suo ufficio più precipuo: quello consistente nello schematismo dei concetti puri dell'intelletto.

<sup>127</sup> Cfr. I. Cubbeddu, *Breve nota sull'immaginazione e lo schematismo dell'intelletto*, contenuto in AA. VV., *Imago in phantasia depicta. Studi sulla teoria dell'immaginazione*, cit., p. 249 in cui si puntualizza giustamente come dietro questo *raccogliere* si celi l'opera dell'immaginazione.

<sup>128</sup> CRP, p. 95, corsivo mio (B 104, A 77-78, p. 117). Kant ricorda dunque subito dopo come la conoscenza, *nel senso proprio di questa parola*, sia comunque il risultato del terzo passo operato dall'intelletto, dopo quello del molteplice delle intuizioni pure di spazio e tempo e dopo

cui indaghiamo è proprio l'origine della nostra conoscenza – nella realizzazione della quale si concreta di fatto la realizzazione della deduzione trascendentale stessa – imprescindibile, ci dice essere Kant, risulta l'esplicazione appunto di questa sintesi, che nientemeno viene essere detta *il primo fatto* sul quale rivolgere la nostra indagine. È subito dopo che la presenza dell'immaginazione, fino a qui sottaciuta dietro le righe, viene finalmente messa esplicitamente alla luce come quella che opera proprio tale sintesi:

La sintesi in generale è, come vedremo in seguito, il semplice effetto dell'immaginazione [*die bloße Wirkung der Einbildungskraft*], cioè di una funzione dell'anima [*Funktion der Seele*], cieca, e nondimeno indispensabile, senza la quale noi non avremmo mai veruna conoscenza, ma della quale solo di rado siamo consapevoli.<sup>129</sup>

È poco dopo questo relativamente timido ingresso che attribuisce all'immaginazione lo statuto di una *funzione* – di per sé più debole rispetto a quello di una *facoltà*, e per di più cieca –, che le vie seguite dalle due edizioni, fino a qui precedenti ancora di pari passo, si dividono<sup>130</sup>. «Contrariamente alla prospettiva limitata [...] della versione B, la prima edizione è per parecchi aspetti più dettagliata. Come già accennato, Kant concepisce qui l'immaginazione come una facoltà indipendente e collega questo con la tesi per la quale essa produrrebbe il collegamento tra l'intelletto e la sensibilità»<sup>131</sup>.

---

quello della sintesi di questo molteplice attuato dall'immaginazione, terzo passo che riconduce questa sintesi a concetti, i quali le conferiscono ulteriore unità (*ibidem*).

<sup>129</sup> *Ibidem*.

<sup>130</sup> In particolare, è dalla fine del § 14 che le due deduzioni prendono un altro cammino con l'inizio di una "sezione seconda". Mentre nella seconda edizione quest'ultima comprende numerosi paragrafi (§§ 15-27) e risulta essere anche l'ultima sezione dell'intero capitolo, nell'impostazione del 1781, stilisticamente architettata molto diversamente, seguiva a questa seconda sezione una "terza sezione" in cui Kant si proponeva di riproporre la questione e i risultati della precedente in modo «unito e connesso» (CRP, p. 535, A 115, p. 173).

<sup>131</sup> K. Hepfer, *Die Form der Erkenntnis*, cit., p. 81 (traduzione mia): «Im Gegensatz zu der [...] eingeschränkten Perspektive der B-Version ist die erste Auflage um einiges ausführlicher. Wie erwähnt, konzipiert Kant die Einbildungskraft hier als ein eigenständiges Vermögen und verbindet dies mit der These, sie stelle die Verbindung zwischen Verstand und Sinnlichkeit

Lasciando per il momento da parte la constatazione, giustissima e oltremodo nota in ambito esegetico kantiano, per la quale l'immaginazione verrebbe intesa nella prima critica nel senso di una facoltà indipendente – di contro ad un suo netto ridimensionamento nella seconda edizione nella quale verrà invece relegata a semplice funzione derivata dell'intelletto<sup>132</sup> – si vuole ora mirare proprio a quei passi che effettivamente sembrano rendere l'esposizione del 1781 più chiara e dettagliata di quella del 1787, così come sostenuto da parecchi interpreti<sup>133</sup>. È anche in quest'ultima stesura, d'altra parte, che l'ampia descrizione dell'immaginazione, che nella prima era in più modi dominante, cede il posto ad un'argomentazione in qualche modo più *astratta* e, per così dire, più *logica*<sup>134</sup>. Nell'iniziare la disamina impegnata alla verifica di come «le condizioni soggettive del pensare abbiano validità oggettiva»<sup>135</sup>, Kant allestisce il terreno secondo una composizione architettonica molto differente da quella successiva della seconda edizione e che si distingue sin dal primo inizio della deduzione ponendo, alla base di ogni conoscenza, una *triplice sintesi* [*dreifache Synthesis*], «cioè dell'apprensione delle rappresentazioni come modificazioni dell'animo nell'intuizione, della riproduzione di esse nell'immaginazione [*Einbildung*], e della loro ricognizione nel concetto»<sup>136</sup>. Questi sono i tre gradini, per così dire, che schematicamente

---

her».

<sup>132</sup> Cfr. *infra*, capitolo V della prima parte.

<sup>133</sup> Tra questi quelli di cui mi sono avvalsa particolarmente sono per citarne alcuni M. Wunsch, *Einbildungskraft und Erfahrung bei Kant*, cit., K. Hepfer, *Die Form der Erkenntnis*, W. Metz, *Kategoriendeduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*, cit.. Lo stesso Husserl allude a questa circostanza quando nel suo *Ideen I* afferma: «So bewegt sich z. B. die transzendente Deduktion der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft eigentlich schon auf phänomenologischem Boden; aber Kant missdeutet denselben als psychologischen und gibt ihn daher selbst wieder preis» (E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, cit., pp. 133-134).

<sup>134</sup> *Astrattezza e logicità* che per molti interpreti rappresenta essere un vantaggio e un progresso rispetto al terreno su cui si sarebbe mossa ancora la deduzione del 1781, accusata da questi stessi di peccare di psicologismo e dunque di una mancata purezza della questione trascendentale contaminata ancora da retaggi del passato.

<sup>135</sup> CRP, p. 105 (B 122, A 89, p. 129).

<sup>136</sup> CRP, p. 526, (A 97, p. 161). È interessante notare come, diversamente dalla seconda edizione della *Critica*, nella sua prima stesura è propriamente una *sinossi* che il tempo è chiamato in modo esplicito ad operare: cfr. per esempio *ibidem* e p. 109, nota 1 (A 94, p. 134).

vengono posti come stadi processuali da dovere risalire per la spiegazione della conoscenza, secondo momenti che la discorsività a cui ci costringe l'analisi tipica del nostro pensiero finito e discreto ci fa considerare come separati e distinti. In queste pagine il denso movimento speculativo viene ripetuto da Kant più volte, prima «separatamente e particolarmente», poi invece di nuovo in modo «unito e connesso»<sup>137</sup>, procedendo in modo discendente a partire dall'appercezione o viceversa «dal basso»<sup>138</sup> (*von unten auf*), cominciando con l'empirico, cioè con il fenomeno, sì da risultare talvolta quasi ripetitivo. La dinamica che sottende all'intera struttura risulta però perfettamente chiara, dinamica che deve essere all'altezza e rispondere alla circostanza per la quale il molteplice fornitoci a priori da spazio e tempo deve essere sintetizzato. «Se ogni singola rappresentazione fosse affatto estranea [*fremd*], e per dir così isolata [*isoliert*] e separata [*getrennt*] dalle altre, non darebbe mai qualcosa com'è la conoscenza, la quale è una totalità di rappresentazioni comparate e connesse [*ein Ganzes verglichener und verknüpfter Vorstellungen*]<sup>139</sup>. La sintesi che opera tale connessione, d'altra parte, deve avvenire secondo un'attività che in qualche modo si connota come *duplice* e che tiene infatti in uno i due aspetti di quell'*esigenza* che si è vista motivare la richiesta

---

Interessante altresì, a proposito della deduzione secondo le tre sintesi tutte reciprocamente richiamanti, così come presentata da Kant nella prima edizione, il necessario riferimento di queste all'articolarsi temporale secondo cui il processo percettivo complessivamente avviene: cfr. L. Feroldi, Postfazione a: D. Deleuze, *La passione dell'immaginazione, L'idea della genesi nell'estetica di Kant*, a cura di L. Feroldi e T. Villani, Mimesis, Milano 2000, p. 69 nota 18: «perché sia possibile una prima sintesi del molteplice a livello intuitivo, è necessario che esso venga articolato in una successione temporale; ma tale articolazione non può essere data da un'apprensione isolata, circoscritta a un "adesso", bensì presuppone il rapporto tra il presente e il passato. La sintesi dell'apprensione può aver luogo solo grazie all'immaginazione riproduttiva, che raccoglie anche il molteplice che non appare più, ossia che collega quanto è disperso nelle singole percezioni all'intuizione attuale. Ma neppure la sintesi riproduttiva è sufficiente, se non vi è un riconoscimento, un'identificazione di ciò che è appreso e riprodotto. Per riconoscere quanto ho intuito prima, come "lo stesso" che intuisco ora, non basta la riproduzione memorativa, ma occorre una ricognizione che sia un atto di precorrimiento nel futuro, un progetto di identità possibile che comporti anche l'autoidentificazione del progettante».

<sup>137</sup> CRP, p. 535 (A 115, p. 173) stile che rispecchia rispettivamente il modo di procedere della seconda sezione (*separatamente e particolarmente*) e della terza (*unito e connesso*).

<sup>138</sup> CRP, p. 537 (A 119, p. 176).

<sup>139</sup> CRP, p. 526, (A 98, p. 161).

dell'immaginazione come elemento fondamentale del processo conoscitivo. Si tratta di quei due aspetti per i quali, 1) da una parte, è necessario operare una sintesi delle impressioni sensibili del dato affinché possa verificarsi una percezione continua e unitaria di questo, e, 2) dall'altra, cosa che fa tutt'uno con il primo aspetto, è necessario di nuovo operare una sintesi, questa volta, di senso e intelletto per il compimento di un processo conoscitivo che sia coronato da successo. I due aspetti, in realtà, si rivelano ad una considerazione più attenta essere le due facce di una stessa medaglia e questo, di nuovo, essenzialmente per due motivi. Per un verso infatti la sintesi *delle* impressioni non significa soltanto che queste vengano sintetizzate solo *tra loro*, in quanto l'accento è da porre piuttosto anche a quello stesso potere legante che nel momento in cui sintetizza quegli aspetti anche lega quella loro sintesi, per così dire, a se stesso. E per altro verso, la sintesi delle impressioni sensibili che pervengono all'animo non può essere operata a casaccio e senza una regola ma deve essere eseguita secondo delle direttive determinate, che sono proprio quelle categorie fornite dall'intelletto o, per meglio dire, sono gli *schemi*, che *prodotti dall'immaginazione*<sup>140</sup> mirano all'unità del molteplice dell'intuizione, realizzando la conoscenza in cui proprio consiste l'unità finalmente compiuta di senso e intelletto nonché il disbrigo della deduzione stessa.

Il concreto operare dell'immaginazione per far fronte all'esigenza di cui si diceva, e cioè alla necessità di attuare la sintesi dei diversi lati e facce dell'oggetto al fine di un compiuto processo percettivo dello stesso, è descritto in modo cristallino da Kant, a più riprese, lungo il corso dell'argomentazione da cui prende le mosse la deduzione del 1781.

[...] se io tiro nel pensiero una linea, [sia che mi voglia rappresentare il tempo o un dato numero] [...], io devo prima di tutto necessariamente pensare queste molteplici rappresentazioni una dopo l'altra. Che se le precedenti (le prime parti della linea, le parti precedenti del tempo, o le unità successivamente rappresentate) io, intanto che passo alle seguenti, le perdessi sempre dal pensiero e non le riproducessi [*und sie nicht*

---

<sup>140</sup> Cfr. CRP, p. 137 (B 179, A 140, p. 189).

*reproduzieren würde*], giammai si potrebbe formare una rappresentazione intera, né uno di tutti i pensieri predetti, anzi, né anche mai le più pure e prime rappresentazioni fondamentali dello spazio e del tempo.<sup>141</sup>

L'incontro con l'oggetto avviene necessariamente, a causa del tipo di intuizione di cui solo disponiamo, alla stregua di un succedersi per così dire *successivo* di esso e dei suoi aspetti, che possono avvicinarsi nella coscienza solo *uno dopo l'altro*, secondo una dinamica intrinsecamente *temporale* che inevitabilmente ci connota. «Ogni intuizione contiene in sé un molteplice, che tuttavia non potrebbe esser rappresentato come tale, se lo spirito non distinguesse il tempo nella serie successiva delle impressioni», se cioè *già* non ci fosse, per così dire, un terreno temporalmente disteso sul quale tale molteplice possa darsi in effetti come molteplice piuttosto che unico, «giacché in quanto contenuta in un istante [invece di essere scandita da un tempo successivo] ogni rappresentazione non può mai essere altro che assoluta unità»<sup>142</sup>. In tal modo, affinché gli elementi della cosa comparenti nel complessivo decorso del processo percettivo possano venire tenuti insieme invece che disperdersi e sprofondare nell'incoscienza «devono questi elementi [stessi] potere rimanere in qualche modo presenti alla coscienza. Kant chiama la capacità di tenerli presenti “sintesi della riproduzione”»<sup>143</sup>, una sintesi cioè che letteralmente *riproduce* gli aspetti della cosa nel suo decorrere lungo l'atto conoscitivo, nel passare dall'uno all'altro degli stati percettivi. Questo perché, appunto, l'incontro dell'oggetto con la coscienza non avviene, e non può

---

<sup>141</sup> CRP, p. 529 (A 102, p. 164).

<sup>142</sup> CRP, p. 527 (A 99, p. 162).

<sup>143</sup> M. Wunsch, *Einbildungskraft und Erfahrung bei Kant*, cit., p. 148 (per un'adeguata comprensione riporto il passo citato per intero, traduzione mia): «Um die durch durchlaufende Apprehension ausgemachten Elemente des Mannigfaltigen in der Vorstellung eines Gegenstandes zusammennehmen zu können, müssen diese Elemente dem Bewusstsein irgendwie gegenwärtig bleiben können. Kant nennt die Fähigkeit, sie präsent zu halten, „Synthesis der Reproduktion“. [...] Die präsenthaltende Synthesis der Reproduktion ist demnach die Fähigkeit, die im Apprehendieren des Mannigfaltigen ausgemachten Elemente in den folgenden Vorstellungszuständen durch reproduktive Vorstellungen (Einbildungen) präsent zu halten».

avvenire, tutto in una volta, come se gli oggetti ci fossero dati in un modo completo e immediato, *istantaneamente* invece che *successivamente*, – circostanza che accosterebbe più propriamente il nostro tipo di intuizione a quella di un essere divino dotato invece di un’*intuizione intellettuale*<sup>144</sup> –, ma la dinamica conoscitiva avviene piuttosto secondo un processo per così dire di distensione, anche necessariamente *temporale*, dell’oggetto, che via via si affaccia alla coscienza, lato per lato, in modo sempre prospettico e solo alla fine unitario, tramite un’opera di *sintesi, ritenzione e riproduzione* di quanto – le sfaccettature della cosa – altrimenti sprofonderebbe via senza assurgere mai ad una unitaria datità riconosciuta come mia. Kant conclude significativamente così il secondo passaggio della deduzione trascendentale – intitolato *Della sintesi della riproduzione nell’immaginazione* – della complessiva esposizione del processo conoscitivo, come presentato nel 1781: «la sintesi riproduttiva dell’immaginazione appartiene alle operazioni trascendentali dello spirito, e riguardo a queste noi chiameremo anche questa facoltà, la facoltà trascendentale dell’immaginazione»<sup>145</sup>. D’altra parte è evidente che l’opera di ritenzione operata dalla sintesi riproduttiva immaginativa che trattiene così in sé gli aspetti e le angolazioni molteplici dell’oggetto, tenendole presenti, da sola non può bastare. Infatti, «senza la coscienza che ciò che noi pensiamo è appunto quel medesimo che pensavamo un momento prima, ogni riproduzione nella serie delle rappresentazioni sarebbe inutile. Infatti ci sarebbe una nuova rappresentazione nello stato presente, la quale non apparterrebbe punto all’atto per cui essa ha dovuto essere prodotta a poco a poco, e il molteplice di essa non costituirebbe mai un tutto, perché mancherebbe dell’unità, che può conferirgli soltanto la coscienza»<sup>146</sup> e che trova la sua base nell’appercezione

---

<sup>144</sup> Per una specificazione del significato di un’intuizione intellettuale in Kant cfr. *infra*. capitolo VI.

<sup>145</sup> CRP, p. 529 (A 103, p. 165).

<sup>146</sup> *Ibidem* (A 104). Cfr. a tal proposito anche CRP, p. 536 (A 116, pp. 173-174): «Tutte le intuizioni non sono per noi niente e non ci riguardano menomamente, se non possono essere nella coscienza, vi entrino esse direttamente o indirettamente; e soltanto per mezzo di essa la conoscenza è possibile. Noi siamo a priori coscienti della generale identità di noi stessi rispetto

trascendentale, la «pura immutabile coscienza originaria»<sup>147</sup>. Quel decorso percettivo che si distende, grazie alla sintesi riproduttiva, secondo una certa estensione temporale, deve allo stesso modo venire consaputo, riconosciuto e identificato come *mio*, compiendo così quel terzo gradino di cui si diceva, schematicamente esposto da Kant nel paragrafo intitolato *Della sintesi della ricognizione nel concetto*.

Dunque, la sintesi trascendentale dell'immaginazione si rivela essere «avanti l'appercezione [*vor der Apperzeption*], il fondamento della possibilità di tutte le conoscenze, specialmente dell'esperienza»<sup>148</sup>, impiantando in tal modo questa facoltà nello schiudersi originario del nostro accesso al reale. La possibilità delle cose, che solo *nell'esperienza* sono date trovarsi, è anch'essa affidata a questa facoltà, rivelando quell'investitura ontologica da cui l'immaginazione è travolta a partire dalla considerazione trascendentale del problema della conoscenza che si è avuta in Kant<sup>149</sup>. La possibilità di stabilire *serie intere di percezioni*<sup>150</sup>, in cui di fatto si concreta l'esperienza, guarda

---

a tutte le rappresentazioni che possono mai far parte della nostra conoscenza, come di condizione necessaria della possibilità di tutte le rappresentazioni (poiché queste in me non rappresentano qualcosa se non per ciò che appartengono, con tutto l'altro, a una conoscenza, e però vi devono per lo meno poter essere connesse). E ancora alla nota 1 della stessa pagina: «Tutte le rappresentazioni hanno un rapporto necessario con una possibile coscienza empirica; perché se non l'avessero, e fosse affatto impossibile aver coscienza di esse, sarebbe come dire che non esistono punto».

<sup>147</sup> CRP, 531 (A 107, p. 168)

<sup>148</sup> CRP, p. 537 (A 118, p. 175).

<sup>149</sup> Si pensi al noto principio già citato e ribadito in più punti di entrambe le due edizioni della *Critica* per il quale «Le condizioni a priori di un'esperienza possibile in generale sono insieme condizioni della possibilità degli oggetti dell'esperienza» (CRP, p. 533, A 111, p. 170).

<sup>150</sup> CRP, 538 (A 121, p. 176). Riportiamo per la chiarezza e per la capacità riassuntiva l'intero passaggio in cui la dinamica sottostante alla possibilità della conoscenza viene affrontata dal basso (*von unten auf*) partendo questa volta dunque dall'empirico, dal fenomeno: «Ma poiché ogni fenomeno comprende una molteplicità, e quindi nello spirito si trovano diverse percezioni, in sé disperse e singole, è necessario un collegamento di esse, che esse nel senso stesso non possono avere. C'è dunque in noi una facoltà attiva della sintesi di questo molteplice, che noi diciamo immaginazione, la cui operazione, in quanto si esercita immediatamente sulle percezioni, io dico apprensione. L'immaginazione deve cioè ridurre il molteplice dell'intuizione a immagine; essa deve dunque prendere le impressioni nella sua attività, cioè apprenderle. Ma è chiaro, che anche quest'apprensione del molteplice, da sola, non produrrebbe tuttavia un'immagine e un raccoglimento delle impressioni, se non ci fosse un fondamento soggettivo per rievocare una percezione, da cui lo spirito è passato a un'altra, accanto alla seguente, e per rappresentarsi così serie intere di percezioni; cioè una facoltà riproduttiva dell'immaginazione



dunque all'immaginazione e alla sua sintesi come alla sua condizione. Questa facoltà attiva e dedita a tale ufficio si colloca in tal modo al centro di un'ontologia di tipo nuovo, come può essere quella di stampo per così dire *trascendentale* piuttosto che ontico, tipico quest'ultimo della metafisica tradizionale. Cioè, la funzione ontologica di cui l'immaginazione qui è certamente investita rimane, sempre e comunque, una funzione di tipo *costitutivo* esclusivamente per la realizzazione della *conoscenza* della realtà e non per la realtà stessa. «L'immaginazione non è costitutiva per gli oggetti o per la natura, ma per la *possibilità della conoscenza* degli oggetti e della natura»<sup>151</sup> con l'inconveniente però che la natura stessa di fatto si dà solo in una considerazione gnoseologica di essa.

«Noi dunque», può finalmente concludere Kant, «abbiamo una immaginazione pura come facoltà fondamentale [*Grundvermögen*] dell'anima umana, la quale sta a base di ogni conoscenza a priori. Per mezzo di essa mettiamo in rapporto il molteplice dell'intuizione da una parte con la condizione dell'unità necessaria dell'appercezione pura dall'altra. Entrambi i due estremi, senso e intelletto, debbono, mediante questa funzione

---

[...]. Ma poiché, se le rappresentazioni si riproducessero l'una l'altra senza distinzione, come sono insieme capitate, non ne potrebbe venir mai un loro concatenamento determinato, ma solo mucchi senza regole, e però neanche punto una conoscenza; così la loro riproduzione deve avere una regola, secondo la quale una rappresentazione nell'immaginazione si unisca piuttosto con questa che con un'altra» (*ibidem*).

<sup>151</sup> Cfr. M. Wunsch, *Einbildungskraft und Erfahrung bei Kant*, cit., pp. 64-65 (riporto per intero il passo da cui ho citato, traduzione mia): «Dass *Erkenntnis* von empirischen Objekten und Sachverhalten für uns nur aufgrund dieser Formen und Regeln a priori möglich ist, ist ohne weiteres damit verträglich, dass *die Gegenstände bzw. die Natur* in ihrer räumlich-zeitlichen und kategorialen Grundbeschaffenheit *nicht* von uns erzeugt werden.[...] Die Einbildungskraft ist nicht für die Gegenstände oder die Natur, sondern für die *Möglichkeit der Erkenntnis* von Gegenständen und Natur konstitutiv. Sie hat diese Rolle, weil sie eine *Fähigkeit des Bestimmens* ist, das „Vermögen, die Sinnlichkeit a priori zu bestimmen“ (B 152)». Si intende dunque che «[...] ein Aspekt von Kants Synthesislehre aufzugeben ist, und zwar die Vorstellung, dass die transzendente Synthesis der Einbildungskraft eine für die Gegenstände und die Natur in ihrer räumlich-zeitlichen oder kategorialen Grundbeschaffenheit *konstitutive* Synthesis ist. Diese Synthesis kann allenfalls für die Möglichkeit der Erkenntnis von Gegenständen und Natur konstitutiv sein. Diese Funktion soll sie aber als *bestimmende* Synthesis übernehmen» (ivi, p. 84).

trascendentale dell'immaginazione, necessariamente coerire»<sup>152</sup>, col che viene anche risolto il faticoso compito che aveva dato senso al prendere avvio dell'intera *deduzione trascendentale*.

---

<sup>152</sup> CRP, p. 540 (A 124, p. 179). È importante in tale contesto accennare al fatto che su questo piano trascendentale la sintesi dell'immaginazione sia, nello svolgere la sua funzione e proprio ai fini di un corretto svolgimento della stessa, *sempre* produttiva e riproduttiva in quanto la sua produttività consiste proprio nella sua capacità riproduttiva rivestita dalla sua prestazione ritentiva.

5. Lo statuto dell'immaginazione a cavallo delle due edizioni della *Critica*. L'immaginazione come *funzione dell'intelletto*: la dinamica conoscitiva dalla *Deduzione trascendentale* del 1787.

Può essere molto interessante gettare uno sguardo sulla – quantomeno ufficiale – comprensione dello stesso Kant del cambiamento che dalla prima edizione ha portato alla seconda, leggendo quanto questi suggerisce nella *Prefazione* del 1787, in cui fornisce delle indicazioni che pur non contenendo un esplicito riferimento alla problematica dell'immaginazione pure devono, indirettamente, riferirsi anche ad essa, considerato che sono proprio le pagine dedicate al suo compito a subire la più drastica modificazione.

Nelle tesi e nelle loro dimostrazioni, come nella forma e nell'insieme della costruzione, non ho trovato [in questa seconda edizione] necessario di mutar nulla; e questo è spiegato, in parte, dal lungo esame a cui avevo sottoposto l'opera mia prima di presentarla al pubblico [...] Ma queste [poche] correzioni importano per il lettore una piccolissima perdita, che non si poteva evitare senza rendere il libro troppo voluminoso; cioè che diverse cose, che non erano per vero essenziali alla compiutezza del tutto [...] si sono dovute sopprimere o abbreviare per dar luogo a un'esposizione ora, spero, più piana; la quale, in fondo, rispetto alle proposizioni e alle stesse prove di queste, non è assolutamente mutata [...]. Piccola perdita, alla quale ognuno può metter riparo, quando gli piaccia, col confronto con la prima edizione.<sup>153</sup>

In realtà è proprio dal confronto con la prima edizione a cui lo stesso Kant invita il lettore, che le differenze tra la prima e la seconda stesura in merito al tema della immaginazione risultano lampanti, e se il ruolo della sintesi in cui si

---

<sup>153</sup> CRP, pp. 27-30 (B XXXVII-XLIII, pp. 37-40).

concretizza di fatto l'ufficio dell'immaginazione, portato avanti nel capitolo dello *Schematismo*, rimane invariato, pure la caratterizzazione dell'immaginazione, del suo statuto e del suo posto all'interno della dinamica delle facoltà, subisce un radicale cambiamento, che non può che gettare una luce nuova e diversa sull'intero movimento della *Critica* e anche sul significato che quest'opera stessa ha avuto nella storia successiva delle idee. In particolare è noto che mentre nella prima edizione, lo si è visto a grandi linee, l'argomentazione è tutta incentrata – purtroppo a volte anche confusamente rispetto ad una distinzione dei piani *empirico* e *trascendentale* continuamente chiamati in gioco – sull'attività della sintesi dell'immaginazione posta alla base dell'intera dinamica conoscitiva come sua condizione trascendentale – «il primo fatto sul quale dobbiamo volgere la nostra attenzione, volendo giudicare dell'origine prima della nostra conoscenza»<sup>154</sup> –, nella seconda edizione la presenza dell'immaginazione non è che da riscontrare solo alla fine<sup>155</sup>, mentre sin dall'inizio dello svolgersi della deduzione un peso decisivo è attribuito, in modo inedito rispetto al precedente del 1781, all'intelletto. Pur avendo in comune quella breve presentazione dell'immaginazione introdotta da Kant al paragrafo 10 già richiamato, è sin dal punto iniziale in cui si snodano le due edizioni, la fine del paragrafo 14, che il corso dell'argomentazione prende invece un senso totalmente differente, che assegna all'intelletto lo svolgimento proprio di quell'attività che poche pagine prima era stata definita l'effetto di una *funzione cieca dell'anima*, l'effetto *dell'immaginazione*. All'inizio del paragrafo 15 infatti si legge: «[...] l'unificazione (*coniunctio*) [*Verbindung*] di un molteplice in generale non può mai venire in noi dai sensi, e nemmeno

---

<sup>154</sup> CRP, p. 95 (B 104, A 78, p. 117). Frase questa presente nel paragrafo 10, comune ancora ad entrambe le edizioni.

<sup>155</sup> Cfr. a questo proposito P. Salvucci, *L'uomo di Kant*, cit., p. 76: «La cosa veramente strana è che l'immaginazione compare unicamente al termine della deduzione – e ciò può essere assunto già come un'indicazione esterna della minore importanza del suo compito – con l'incarico di produrre quella sintesi figurata che rende possibile l'applicazione della categoria agli oggetti dei sensi in generale. [...] l'immaginazione è scaduta dal compito originario di radice comune e si è ridotta in quello, ben più modesto, di funzione dell'intelletto. La facoltà di ogni sintesi è ormai l'intelletto (B 130)».

perciò essere contenuta immediatamente nella pura forma dell'intuizione sensibile; perché essa è un atto della spontaneità dell'attività rappresentativa; e poiché questa occorre chiamarla intelletto per distinguerla dalla sensibilità, così ogni unificazione [...] è un'operazione dell'intelletto [*Verstandeshandlung*], che possiamo designare colla denominazione generale di sintesi»<sup>156</sup>. Diversamente da quella prima trattazione, in cui con ordine e tematicamente era stato messo in luce l'elevarsi via via graduale della molteplicità sensibile ottenuta per via recettiva verso una sua successiva unità, lo svolgimento dell'argomentazione qui procede invece, coerentemente a questa rivalutazione dell'intelletto, insistendo sin da subito piuttosto su un'unificazione che «fra tutte le rappresentazioni [...] è la sola, che non è data dagli oggetti, ma può essere prodotta solo dal soggetto, essendo un atto della sua spontanea attività»<sup>157</sup>. Dell'esposizione dettagliata di come d'altra parte questa unificazione – questa sintesi – effettivamente avvenga, non c'è più traccia e risparmiando di menzionare quel nome con cui prima, al paragrafo 10, aveva pur già caratterizzato tale funzione sintetizzante – come appunto essere propria *dell'immaginazione* –, Kant si limita per il momento a definire questo atto di sintesi come un atto proprio della spontaneità dell'attività rappresentativa, che *occorre chiamare intelletto*<sup>158</sup>, «il quale non è altro che la facoltà di unificare a priori, e di sottoporre all'unità dell'appercezione il molteplice delle rappresentazioni date», operazione in cui consiste, si dice, «il principio supremo di tutta la conoscenza umana»<sup>159</sup>. È soltanto verso la fine, si diceva, al paragrafo 24, che l'immaginazione viene di nuovo messa in gioco, a dire il vero in modo piuttosto deludente rispetto alla tensione teoretica che caratterizzava l'andamento della prima edizione e facendo addirittura il suo decisivo ingresso con una definizione che si richiama alla tradizione precedente, precedente anche la stessa svolta trascendentale segnata da Kant, e per la quale, viene detto,

---

<sup>156</sup> CRP, p. 109 (B 130, p. 135).

<sup>157</sup> CRP, p. 110 (B 130, p. 135).

<sup>158</sup> Cfr. CRP, p. 109 (B 130, p. 135).

<sup>159</sup> CRP, p. 112 (B 135, p. 138).

l'immaginazione «è la facoltà di rappresentare un oggetto, anche senza la sua presenza, nell'intuizione»<sup>160</sup>. È qui che la precedente sintesi, caratterizzata ora più da vicino come *sintesi figurata* o *synthesis speciosa*, e dedita propriamente al raccoglimento del molteplice sensibile fornito a priori, viene detta essere di nuovo dell'immaginazione, secondo una dinamica però che questa volta definisce tale circostanza essere «un *effetto dell'intelletto* sulla sensibilità, e la prima applicazione (base, insieme, di tutte le altre) di esso ad oggetti dell'intuizione a noi possibile»<sup>161</sup>. Un ridimensionamento dell'immaginazione, dunque, parallelo ad una rivalutazione del ruolo e della funzione dell'intelletto, sembrano connotare di prima battuta la struttura della nuova deduzione. Mentre nella prima edizione veniva infatti ribadita a più riprese l'autonomia dell'immaginazione – che se, di certo, solo in concomitanza con gli altri elementi impegnati al processo conoscitivo poteva svolgere con successo il suo contributo, pure veniva nondimeno considerata quale facoltà fondamentale [*Grundvermögen*] accanto a senso e intelletto<sup>162</sup> – al contrario nella seconda edizione la rilevanza della sua presenza *nella deduzione*<sup>163</sup> diventa quasi marginale perdendo quel carattere di originarietà che per più aspetti la connotava nel 1781. Non solo, la rivalutazione dell'intelletto di cui si è detto, è una rivalutazione davvero particolare, perché non consiste semplicemente nella sua capacità, ora, di dirigere le varie operazioni conoscitive, una volta quella

---

<sup>160</sup> CRP, p. 121 (B 151 p. 148).

<sup>161</sup> *Ibidem*, corsivo mio (B 152, p. 149)

<sup>162</sup> Esempari circa il carattere di facoltà autonoma che Kant ancora assegnava all'immaginazione nella prima edizione i seguenti due casi tratti dalla *Critica della ragion pura* del 1781, p. 109 in nota (A 94, p. 134): «Vi son dunque tre fonti originarie (attitudini o facoltà dell'anima), che contengono le condizioni della possibilità di ogni esperienza, e non possono venir derivate da nessun'altra facoltà dello spirito, e cioè il senso, l'immaginazione e l'appercezione». E ancora ivi, p. 540 (A 124, p. 179): «Noi dunque abbiamo una immaginazione pura come facoltà fondamentale [*Grundvermögen*] dell'anima umana, la quale sta a base di ogni conoscenza a priori. Per mezzo di essa mettiamo in rapporto il molteplice dell'intuizione da una parte con la condizione dell'unità necessaria dell'appercezione pura dall'altra. Entrambi i due estremi, senso e intelletto, debbono, mediante questa funzione trascendentale dell'immaginazione, necessariamente coerire».

<sup>163</sup> *Nella deduzione*, è bene precisarlo, perché il capitolo dello schematismo in cui è proprio l'immaginazione all'opera nella produzione degli schemi rimane invariato. Rispetto a questa circostanza cfr. *infra* più oltre e il VI capitolo della prima parte.

sintetizzante di portare ad unità il molteplice, un'altra quella di tipo determinante di definire la sensibilità, «che lì sotto il nome di immaginazione, qui di intelletto, porta l'unificazione nel molteplice dell'intuizione»<sup>164</sup>; ma questa rivalutazione consiste anche nel fatto che in qualche modo esso viene in questa nuova edizione considerato come *originario* di contro ad una certa tendenza nel 1781 a rendere, proprio lui, derivato e, letteralmente, *dedotto*. In quella versione infatti c'era indiscutibilmente un primato, quantomeno in termini di originarietà, ribadito più volte, di tre facoltà o fonti originarie (*ursprüngliche Quellen*): *senso, immaginazione e appercezione*. Queste, dice Kant, non solo «non possono essere derivate da nessun'altra facoltà dello spirito»<sup>165</sup>, definendosi dunque come prime, ma «rendono possibile lo stesso intelletto»<sup>166</sup>, facendo così di quest'ultimo una facoltà in qualche modo seconda, cosa che di fatto si intonerebbe anche bene rispetto alla constatazione kantiana alla fine dell'*Introduzione* per la quale, in effetti, senso e intelletto deriverebbero (il verbo usato è in realtà *entspringen*) da una radice comune ulteriore, che dunque rispetto a loro si rivelerebbe come precedente. Radice, del resto, dichiarata subito dopo *sconosciuta*<sup>167</sup>.

È interessante allora, per penetrare oltre nel cuore della faccenda e definire meglio questi affascinanti rapporti tra le facoltà, fare un accenno ad un aspetto particolare della *Deduzione trascendentale* stessa, quello per la quale, dice Kant nella prefazione alla prima edizione, essa consterebbe di *due parti*. «L'una riguarda gli oggetti dell'intelletto puro, e deve stabilire e spiegare la validità oggettiva de' suoi concetti a priori», definita poco dopo come *deduzione oggettiva*, che, dice Kant, «rientra appunto perciò essenzialmente nei miei fini»<sup>168</sup>. «L'altra passa a considerare lo stesso intelletto puro secondo la sua possibilità e i poteri conoscitivi su cui esso si fonda, per studiarlo quindi nel

<sup>164</sup> CRP, p. 126, nota 2.

<sup>165</sup> CRP, p. 109, nota in cui viene riportata il breve passo escluso poi dalla seconda edizione (A 94, p. 134).

<sup>166</sup> CRP, p. 526 (A 97- 98, p. 161).

<sup>167</sup> CRP, p. 50 (B 29, A 15, p. 66).

<sup>168</sup> CRP, p. 9 (A XVII, p. 16).

rapporto soggettivo»<sup>169</sup>, riflessione che viene invece definita come *deduzione soggettiva*, e che consisterebbe nel rispondere alla domanda *come è possibile la stessa facoltà di pensare?*<sup>170</sup>. Pur essendo quest'ultima questione di grande rilevanza, continua Kant, non appartiene tuttavia in modo essenziale alla presente ricerca perché lo scopo principale rimane «che cosa, e fin dove, l'intelletto e la ragione, all'infuori di ogni esperienza, possono conoscere?»<sup>171</sup>. Fatto sta, però, che alla luce di questa considerazione, le pagine della deduzione trascendentale della prima edizione acquisiscono in effetti un senso nuovo, e, per così dire, *genetico*, nel senso proprio di una ricerca che punti alla chiarificazione dell'origine, della *genesi* appunto, del pensiero, per quanto certo in funzione di un altro scopo, quale quello cioè consistente nel chiarimento della validità oggettiva delle categorie su cui infine si poggia la stessa possibilità della scienza e, in generale, dell'esperienza. Quella forte affermazione che perviene proprio alla fine della deduzione del 1781, «per quanto stravagante, per quanto assurdo possa suonare»<sup>172</sup>, per la quale l'intelletto sarebbe esso stesso la legislazione della natura (*Gesetzgebung vor die Natur*) – col che si ritiene risolto il nostro compito della deduzione in cui «noi non avevamo da fare altro che spiegare questo rapporto dell'intelletto con la sensibilità e, mediante esso, con tutti gli oggetti dell'esperienza, quindi il valore oggettivo de' suoi concetti puri a priori»<sup>173</sup> –, è stata preparata dalla dettagliata esposizione nelle pagine precedenti di *come* proprio l'intelletto stesso poggi su *qualcos'altro*, che legittimi *poi* questo suo statuto di legislatore, in modo dunque se si vuole derivato. Cioè, è solo perché, come si vedrà, l'intelletto ha a suo fondamento una sintesi dell'immaginazione e una unità dell'appercezione, che «i fenomeni hanno un rapporto necessario con

---

<sup>169</sup> *Ibidem.*

<sup>170</sup> *Ibidem.*

<sup>171</sup> *Ibidem.*

<sup>172</sup> CRP, p. 542 (A 127, p. 181).

<sup>173</sup> *Ibidem* (A 128, p. 181).



l'intelletto»<sup>174</sup> sottostando alle sue categorie. Kant aveva infatti ripetuto più volte nelle pagine precedenti come *tre* siano le fonti fondamentali sulle quali si poggia la possibilità di ogni esperienza (sulle quali ancora, e non a caso, si fonda proprio anche la *triplice sintesi* di cui si è accennato) e sembra ora che proprio su una certa concatenazione di tali tre fonti fondamentali si poggia lo stesso intelletto, come se esso scaturisse appunto da quelle, come se le avesse, per così dire, alle spalle. Ed è proprio grazie a questo averle alle spalle che l'intelletto, alla fine della deduzione, potrà venir detto essere legislatore della natura, perché così come posta quella concatenazione, il riferimento e il sottostare di tutti i fenomeni all'intelletto e alle sue forme, cioè le categorie, risulta necessario. Ecco allora che il compito di fornire una validità oggettiva delle categorie, detto *deduzione oggettiva*, sembra sottostare alla necessità di portare a termine un altro compito, quello di definire – quasi dedurre – l'intelletto stesso che di quelle categorie ne è la facoltà, facendo così rientrare, per quanto indirettamente, la *deduzione soggettiva* all'interno dell'*Hauptzwecks* della *Critica*, contrariamente a quanto Kant avesse affermato nella *Prefazione* alla prima edizione. L'intelletto, dunque, viene così definito in quella sezione che vuole ora ripetere in modo continuo quanto già analizzato nella sezione precedente per punti schematici:

L'unità dell'appercezione in relazione alla sintesi dell'immaginazione è l'intelletto; e questa stessa unità relativamente alla sintesi trascendentale dell'immaginazione, l'intelletto puro.<sup>175</sup>

Sembra quasi che la deduzione soggettiva sia in funzione di quella oggettiva, o ne sia per così dire alla base. E cioè, la validità oggettiva dei concetti puri dell'intelletto, e con essa il disbrigo della deduzione trascendentale

---

<sup>174</sup> CRP, p. 537 (A 119, p. 175).

<sup>175</sup> *Ibidem*.

stessa, è resa possibile dall'essere l'intelletto stesso un *esito*, per così dire, di quelle «tre fonti soggettive di conoscenza, che rendono possibile lo stesso intelletto e, per mezzo di questo, ogni esperienza come prodotto empirico dell'intelletto»<sup>176</sup>. In questo modo, è l'immaginazione che viene ad essere una parte costituente di quest'ultimo, che ne sarebbe in qualche modo un risultato, finendo così con l'esserne, quanto a costituzione, sottomesso. Sottomissione che comporterebbe però, e qui emerge una difficoltà, un'omogeneizzazione dell'intelletto al momento sensibile e dunque in qualche modo l'annullamento di quella distanza che aveva invece proprio dato senso all'incedere stesso della deduzione, indice per Kant, tra l'altro, della *finitezza* umana<sup>177</sup>. Nella deduzione trascendentale del 1781, allora, nell'esecuzione di quella sua parte soggettiva dedicata all'indagine circa la possibilità del pensiero stesso, «Kant perviene [...] al risultato sorprendente dell'originarsi dell'intelletto puro e dei suoi concetti puri a priori da quella terza facoltà sensibile che è l'immaginazione»<sup>178</sup>. Di tutto questo invece nella seconda edizione non c'è più traccia<sup>179</sup>. La deduzione soggettiva, e con questa la definizione dell'intelletto in essa trovata, scompare e cede il posto all'affermazione indiscutibile di un primato dell'intelletto, ad un restringimento del potere e della funzione dell'immaginazione, e ad un conseguente inasprimento della distanza tra senso e intelletto da cui solo in

---

<sup>176</sup> CRP, p. 526 (A 97-98, p. 161).

<sup>177</sup> Sembra proprio essere un *circolo* quello che sottende alla tensione speculativa del sistema kantiano. E cioè, la possibilità di giustificare l'esistenza di *conoscenze a priori* (che non solo soddisfino finalmente le pretese della metafisica di giungere ad una conoscenza certa e immutabile ma che anche giustificano la possibilità di *giudizi sintetici a priori* su cui si fonda la possibilità stessa del successo delle scienze), si regge sul riconoscimento di un apporto conoscitivo del soggetto tramite strutture che lui stesso aggiunge alla esperienza; questo, a sua volta, si poggia su uno spaccamento della conoscenza in *senso* e *intelletto* (ritenuti entrambi indispensabili per il ricomponimento dell'unità in cui consiste la conoscenza stessa), e dunque ancora sulla rottura della realtà in *fenomeni* e *noumeni*, come ciò che – i primi – si adatta alle forme della nostra sensibilità diventando poi oggetto di un'intuizione possibile e ciò che – i secondi – resta invece fuori. Tolto anche uno solo di questi vari elementi componenti tale struttura circolare, il sistema salta nel suo complesso.

<sup>178</sup> P. Salvucci, *Grandi interpreti di Kant: Fichte e Schelling* (d'ora in poi *Grandi interpreti*), Quattroventi, Urbino 1984, p. 144.

<sup>179</sup> Cfr. P. Salvucci, *L'uomo di Kant*, cit., p. 76: «Per ciò che concerne l'architettura, la seconda deduzione trascendentale è caratterizzata dalla scomparsa della deduzione soggettiva».

effetti aveva senso lo svilupparsi stesso della deduzione<sup>180</sup>. La *radice a noi sconosciuta* è necessario che rimanga tale, pena altrimenti l'annullamento di tutta l'impostazione kantiana della conoscenza basata proprio su quest'insufficienza di ognuno dei due canali, senso e intelletto, se considerati isolatamente, insufficienza che si concretizza di fatto nel nostro disporre appunto di un'intuizione sensibile e non intellettuale. Ma la rinuncia ad una deduzione soggettiva, dunque ad un'indagine, se si vuole, di quei fondamenti primi che stanno alla base della possibilità del nostro pensiero, porta in qualche modo anche alla cementificazione, per così dire, di *presupposti* che all'interno del sistema trascendentale non possono venir più giustificati<sup>181</sup>. La timida indagine genetica, appena intrapresa dal Kant del 1781, arretra e lascia così il posto ad una ricerca *faktisch*, in parte meramente *analitica*. «La ricerca kantiana si esaurisce nella scoperta della struttura trascendentale come condizione del costituirsi della oggettività della conoscenza. La genesi, la storia ideale di quella struttura, sfuggono»<sup>182</sup>. La rinuncia ad una tale impresa, forse per la semplice mancanza di interesse o forse per l'incertezza di addentrarsi in un

---

<sup>180</sup> Cfr. P. Salvucci, *Grandi interpreti*, cit., pp. 106-107: «Il ruolo dell'immaginazione trascendentale è ridotto al minimo [nella 2° edizione] e si determina, per conseguenza, un inasprimento del dualismo di sensibilità e intelletto. Il pensiero è indipendente dalla sensibilità e, proprio per questo, può estraniarsi da essa e cadere vittima dell'illusione trascendentale».

<sup>181</sup> Cfr. da *Introduzione* di Mathieu alla *Critica della ragion pura*, cit., p. XIV-XV: «Ammessi dunque i presupposti, la spiegazione kantiana della possibilità di una conoscenza a priori funziona egregiamente. Se (primo presupposto) le forme dello spazio e del tempo condizionano la ricezione del materiale in modo assoluto, sicché fuori di esse non può formarsi per noi alcun oggetto, è chiaro che l'oggetto, per entrare nella nostra esperienza, deve assumere la struttura delle forme in cui lo riceviamo. Allora, conosciute tali forme (secondo presupposto), non occorrerà rifarsi sempre all'esperienza, per conoscere tutti i caratteri che l'oggetto possiede: alcuni potremo conoscerli a priori, indipendentemente dall'esperienza, e saranno, precisamente, tutti quei caratteri che l'oggetto non può non assumere perché dipendono dalle forme in cui lo riceviamo. Il principio molto semplice del trascendentalismo è tutto qui; e, di per sé, non è nuovo. Che forma del "recipiente" (o ricevente) condizioni il modo della ricezione era universalmente ammesso, anzi tautologico. [...] Allora il materiale, o si assoggetta alle condizioni dello spazio e del tempo, o resta fuori, e per noi è come se non ci fosse: è la "cosa in sé", nel senso di cosa per conto suo, indipendente dalle condizioni a cui sottostà ciò che entra nella nostra possibilità di esperienza. La novità stava, dunque, nel concepire spazio e tempo come due organi trascendentali della ricezione sensibile. [...] Poiché, invece, nessuna mente che noi conosciamo riceve materiale sensibile salvo che nello spazio e nel tempo, queste condizioni sono *trascendentali*, cioè rendono l'esperienza possibile. Grazie a ciò risulta fondata la possibilità di una conoscenza a priori».

<sup>182</sup> P. Salvucci, *Grandi interpreti*, cit., pp. 16-17.

terreno così profondo, coincide in tal modo con un certo arresto della ricerca e con l'ammissione dell'intelletto come di un *primo* di contro alla sensibilità, *prima* anch'essa. D'altra parte è solo tramite una liberazione dell'intelletto dalla morsa dell'immaginazione, e dunque della parte sensibile, che è possibile anche un uso dei suoi concetti svincolato dall'intuizione sensibile stessa; è solo «per la loro indipendenza originaria dagli schemi temporali nei quali l'immaginazione li infigura e li restringe, [che] i concetti puri dell'intelletto possono legittimamente realizzare un'attività altra dal conoscere oggettivante: *il pensare*»<sup>183</sup>.

L'inasprimento di quei due canali che da ciò deriva verrà così ora risolto ponendo l'accento sull'*unità sintetica originaria* dell'appercezione, l'*io penso*, una soluzione geniale per salvaguardare l'unità della coscienza, e con essa della conoscenza, nonostante il divario posto tra le componenti concorrenti al processo conoscitivo che, solo se di nuovo unite, salvaguardano d'altra parte la fecondità del discorso scientifico, la sua possibilità di riempimento, così come una sua strutturazione sistematica e intellegibile. Se allora, come stabilito dall'*Estetica trascendentale*, ogni molteplice *deve* sottostare alle condizioni formali dello spazio e del tempo – pena altrimenti il suo non essere mai in un possibile nostro raggio d'azione –, così viene stabilito che, allo stesso modo, ogni molteplice dell'intuizione *deve* sottostare alle condizioni dell'unità sintetica originaria dell'appercezione – pena altrimenti il non essere mai per noi e cioè il non essere punto –, infatti:

Tutte le molteplici rappresentazioni dell'intuizione sono soggette al primo, in quanto esse ci sono date; al secondo, in quanto debbono poter essere unificate in una coscienza; perché senza di ciò niente può essere pensato e conosciuto, perché le rappresentazioni date non avrebbero comune l'atto appercettivo *Io penso*, e non sarebbero perciò mai unificate in una autocoscienza.<sup>184</sup>

---

<sup>183</sup> Ivi, p. 131.

<sup>184</sup> CRP, p. 113 (B 136-137, p. 139).

E in una nota in questo stesso paragrafo 17 da cui si è tratta la citazione ora riportata, Kant dichiara esplicitamente come l'unità della coscienza sia appunto *sintetica* e «tuttavia originaria»<sup>185</sup>. A venir posta a principio è ora la sintesi stessa, nel senso che il pensiero è, costitutivamente, *sintesi*, funziona secondo regole che rendono i suoi procedimenti sintetici. Il caso brevemente trattato subito dopo da Kant della conoscenza di una linea nello spazio, per esempio, rende manifesto come ciò avvenga all'insegna di una regola che imprima un procedimento di sintesi al molteplice ricevuto, proprio come avverrà secondo il compito dello schematismo trascendentale che consisterà nell'arte – *un'arte celata nel profondo dell'anima umana*<sup>186</sup> –, che fornirà «il metodo per rappresentare una molteplicità» appunto secondo una regola, «la rappresentazione di [un] procedimento generale»<sup>187</sup>, in cui propriamente consiste il pensiero. E lo schema infatti si distinguerà dall'immagine proprio perché mentre il primo fornisce una *regola* generale da imprimere in una molteplicità per comprenderla in una unità, la seconda fornisce solo il *singolo* caso, distanza tanto grande come può essere per esempio quella che intercorre tra l'immagine del numero *cinque* rappresentata nei cinque punti “.....”, dal procedimento fornitomi dallo schema del *numero* consistente nella regola di una «successiva addizione di uno a uno»<sup>188</sup>.

L'*unità sintetica originaria* della coscienza è dunque il principio che rende possibile la conoscenza, la condizione prima alla quale devono sottostare tutte le intuizioni sensibili per poter essere conoscenze *per me*<sup>189</sup>: il posto dell'immaginazione è adesso contenuto in essa, come una sua struttura interna, appunto una sua funzione. «Sono le sintesi immaginative che rendono possibile

---

<sup>185</sup> *Ibidem*, nota 1.

<sup>186</sup> CRP, p. 138 (B 180-181, A 141, p. 190).

<sup>187</sup> *Ibidem*, p. 138 (B 179-180, A 140, p. 189).

<sup>188</sup> CRP, p. 139 (B 182, A 142, p. 191).

<sup>189</sup> Cfr. CRP, p. 114 (B 138, p. 140): «L'unità sintetica della coscienza è dunque una condizione oggettiva di ogni conoscenza, della quale non soltanto io stesso ho bisogno per conoscere un oggetto, ma alla quale deve sottostare ogni intuizione per divenire oggetto per me, poiché in altro modo, e senza questa sintesi, il molteplice non si unificherebbe in una coscienza».

il pensiero. Il pensiero, cioè l'atto del ricondurre la sintesi dell'empirico all'unità dell'appercezione, si realizza mediante la sintesi dell'immaginazione, che già, quindi, scopre il posto centrale che essa occupa nell'istituzione kantiana»<sup>190</sup>, nonostante e al di là del cambiamento operato nella seconda edizione<sup>191</sup>.

Nel domandarsi allora «da quali umanissime esigenze Kant sia spinto a rinunciare, nel 1787, all'immaginazione come terza facoltà fondamentale dello spirito»<sup>192</sup> – constatazione che al di là dell'immutato compito dell'immaginazione, incarnato nello schematismo trascendentale, rimane un fatto esegeticamente indiscutibile – è forse il significato a cui quella configurazione gnoseologica dava luce che sarebbe necessario mettere a fuoco. Un'ipotesi interessante potrebbe essere quella per la quale Kant si sarebbe reso conto solo dopo la pubblicazione della prima stesura, nonostante il «lungo esame a cui avevo sottoposto l'opera mia prima di presentarla al pubblico» come lui stesso dice, di avere per così dire oltrepassato un limite al quale lui invece teneva particolarmente e che reggeva in fondo i pilastri della sua intera costruzione sistematica. «È stata [forse] l'impossibilità di giustificare l'estraniamento del pensiero logico, una volta ammessa l'immaginazione come radice comune, che solletica Kant a *rovesciare* la posizione della prima edizione»<sup>193</sup> espellendo «dal testo del 1787 l'intera Deduzione trascendentale soggettiva che nel suo risultato non giustificava più la possibilità di un pensare altro dal conoscere»<sup>194</sup>. Si può forse ipotizzare che Kant di fronte al prospettarsi

---

<sup>190</sup> P. Salvucci, *L'uomo di Kant*, cit., p. 64.

<sup>191</sup> Cfr. ivi, p. 78: «Lo schema trascendentale che, nella prima edizione della *Kritik*, è il prodotto della sintesi realizzata dall'immaginazione produttiva, è qui il prodotto della sintesi figurata. A realizzare la sintesi figurata è pur sempre l'immaginazione; che non è più una facoltà autonoma e originaria, ma una funzione dell'intelletto. L'immaginazione, però, non scompare del tutto nella seconda edizione. Non resta, infatti, immutata la dottrina dello schematismo, nella quale essa assolve a un compito fondamentale? Essa perde unicamente la sua natura di facoltà originaria dello spirito».

<sup>192</sup> Ivi, p. 48, nota 4.

<sup>193</sup> Ivi, p. 86.

<sup>194</sup> P. Salvucci, *Grandi interpreti*, cit., p. 156. A questo proposito pure interessante sembra essere l'ipotesi avanzata da Wunsch per il quale se, come nel 1781, l'immaginazione fosse una

di conseguenze particolarmente impegnative dal punto di vista della *deduzione soggettiva* – come il derivare dell'intelletto stesso dalla componente immaginativa – ad un certo punto si arresta e fa, per così dire, un passo indietro. La rivalutazione del ruolo dell'intelletto prende in qualche modo la forma dell'istituirsi nuovo di una facoltà – l'intelletto stesso – che si serve ora delle sue funzioni, tra le quali appunto l'immaginazione, per svolgere il suo compito, quello di soprassedere alla conoscenza. In tal modo non c'è da stupirsi se è questa stessa facoltà che, infigurandosi in immaginazione, esegue i compiti precedentemente attribuiti esplicitamente a quest'ultima. Come si diceva è infatti «una stessa ed unica spontaneità, che lì sotto il nome di immaginazione, qui di intelletto, porta l'unificazione del molteplice dell'intuizione»<sup>195</sup>. E allora la costellazione dei termini su cui si snoda la possibilità della conoscenza, e con essa dell'esperienza, avviene ora secondo una precisa dinamica:

Ciò che determina il senso interno è l'intelletto e il suo potere originario di unificare il molteplice dell'intuizione, cioè di sottoporlo ad una appercezione [...]. Esso dunque, sotto il nome di *sintesi trascendentale dell'immaginazione*, esercita sul soggetto passivo, di cui esso è *facoltà*, quella azione da cui a buon diritto diciamo che il senso interno è modificato. [...] al contrario il senso interno contiene la semplice forma dell'intuizione, ma senza unificazione in essa del molteplice, e perciò non contiene alcuna intuizione determinata, che è possibile soltanto mediante la coscienza della sua determinazione per l'atto trascendentale dell'immaginazione (influsso sintetico dell'intelletto sul senso interno), che io ho chiamato *sintesi figurata*. [...] L'intelletto dunque non trova nel senso interno una siffatta unificazione del molteplice già pronta, ma la produce, in quanto esso lo modifica.<sup>196</sup>

---

parte costituente dell'intelletto, quest'ultimo e il suo uso (nel pensare) verrebbe limitato alla sola intuizione sensibile e in tal modo escluso da un uso non sensibile della ragione (come avviene invece nel campo pratico): cfr. M. Wunsch, *Einbildungskraft und Erfahrung bei Kant*, cit., p. 220: «In der B-Deduktion dagegen ist sich Kant darüber im Klaren, dass dieses Feld [il campo sconfinato del soprasensibile] vorliegen muss, damit die praktische Philosophie ihr Gebiet auf ihm gewinnen kann. Dass Kant sich dieses Problems zwischen 1781 und 1787 bewusst wird, dürfte ein zentraler Grund für die Neufassung des Deduktionskapitels gewesen sein».

<sup>195</sup> CRP, p. 126, nota 2.

<sup>196</sup> CRP, pp. 122-123 (B 153-B 154, pp. 149-151).

Di quella dettagliata, quasi fenomenologica, esposizione di come d'altra parte questa unificazione del molteplice di fatto avvenga non si legge più. La rigida logicità in cui si staglia ora l'argomentazione kantiana è rimessa in qualche modo a *fatti*, che non vengono più ulteriormente sondati riguardo al costituirsi della loro origine. Di fronte a quella possibilità timidamente aperta nel 1781, di retrocedere ancora nel percorso trascendentale avviato continuando un'indagine sulla possibilità del costituirsi del pensiero stesso, Kant si è tratto indietro. È sulle orme di questo indietreggiamento, invece, che si insinuerà proprio il percorso fichtiano. Nel coglimento di un possibile senso, e della sua proficuità per la ricerca trascendentale, intravisto in quella dinamica originariamente posta da Kant nella prima edizione della *Critica*, si colloca infatti l'originario intento di Fichte. Intento che prende le forme nel tentativo di percorrere un sentiero, in qualche modo già scorto da Kant nel 1781 seppur forse anche solo parzialmente, nel quale l'interpretazione dell'immaginazione, nella sua rivendicazione di facoltà trascendentale, e del suo posto all'interno del sistema porta dietro di sé profondi effetti relativi alla costituzione stessa dell'uomo e al suo modo di stare al mondo<sup>197</sup>. «Il dibattito è di grande momento, non solo per ciò che concerne l'ermeneutica kantiana e, in particolare, la determinazione del compito e del peso dell'immaginazione trascendentale nel movimento stesso della filosofia critica, ma soprattutto per ciò che concerne il più ampio problema della genesi dell'idealismo»<sup>198</sup>, che proprio con Fichte prenderà, a partire da Kant, una via piena di conseguenze.

---

<sup>197</sup> Cfr. P. Salvucci, *L'uomo di Kant*, cit., p. 90: «Nella prima edizione della *Kritik*, l'immaginazione è realmente la facoltà autonoma che è a fondamento di ogni conoscenza a priori, quella costituzione originaria dell'uomo che Kant aveva colto, ma per un momento, durante l'inquieto storia della sua vicenda speculativa e alla quale il primo grande idealista trascendentale, Fichte, avrebbe dovuto tenere fermo, aprendo strada alla dialettica dell'idealismo tedesco».

<sup>198</sup> Ivi, p. 87.



## 6. Indagine *trascendentale* e indagine *genetico-trascendentale*. Da Kant a Fichte. Considerazioni di metodo.

La, per certi versi, *nuova* impostazione che si è vista prendere piede a partire dalla deduzione del 1787 rispetto alla precedente del 1781 sarà il punto di partenza, antagonistico, del movimento fichtiano, teso a ripercorrere quell'origine che era stata invece intravista da Kant nella prima edizione della *Critica*. Che il capitolo dello schematismo rimanga invariato è, d'altra parte, un indice di fondamentale importanza del fatto che la componente immaginativa *continua*, nella seconda come già nella prima edizione, a rivestire un ruolo fondamentale nel sistema di funzionamento del pensiero. Soltanto che questo ruolo viene riconosciuto ora in un certo senso solo quando è *in atto*, nel suo compiersi, e non nella sua origine, nella sua condizione di possibilità. A questo proposito, è fondamentale persuadersi della posizione strategica che rivestono i vari capitoli all'interno della *Critica*. Il capitolo dello schematismo viene, non a caso, *dopo*, quando la deduzione delle componenti messe in gioco è già completa, e per esplicitare qualcosa che era possibile rintracciare già in esse. Allora, se l'importanza dell'immaginazione trova «conferma nel cuore stesso dello schematismo, perché lo schematismo è opera dell'immaginazione trascendentale», tuttavia, «si ricordi, però, sempre, il rovesciamento che Kant compie, per ciò che concerne la struttura dell'immaginazione trascendentale, nella seconda deduzione, perché è chiaro che la dottrina dello schematismo, sebbene resti intatta, non può non risentire essa stessa, nella seconda edizione della *Kritik*, di quel rovesciamento»<sup>199</sup>. In questo senso le due edizioni non sembrano per forza restituire un Kant del tutto diverso, come se tra loro si

---

<sup>199</sup> P. Salvucci, *L'uomo di Kant*, cit., p. 101.

contraddicessero, coerentemente in effetti all'indicazione suggeritaci da Kant stesso nella prefazione alla seconda edizione, secondo la quale la *Critica* «rispetto alle proposizioni e alle stesse prove di queste, non è assolutamente mutata» e al suo invito piuttosto ad ognuno di riparare alla perdita delle poche correzioni e aggiustamenti, «quando gli piaccia, col confronto con la prima edizione»<sup>200</sup>. È sempre la *sintesi* infatti a svelare il meccanismo che si cela dietro il funzionamento del nostro pensiero, solo che questa, nella deduzione della seconda edizione, sembra quasi venir data in un certo senso per scontata, a partire da un *fatto*, quello dell'unità sintetica originaria, che non viene ulteriormente questionato, e a partire dal quale invece l'intera costellazione si sviluppa. E mentre nella prima edizione della sintesi veniva fornita un'egregia descrizione di come essa di fatto avvenisse ad opera della facoltà sintetizzante per eccellenza – quale può essere solo l'immaginazione –, nella seconda versione è l'intelletto che si serve piuttosto di questa facoltà come, letteralmente, di una sua *funzione* e di un suo *effetto*. D'altra parte di come sia possibile che l'intelletto stesso, e con esso il pensiero, sia impregnato di questa sinteticità, non viene detta parola e, di contro, quanto nel 1781 era stato, anche solo per grandi linee, in qualche modo intrapreso, viene abbandonato. È noto che «dal punto di vista di Fichte, la filosofia di Kant manca di fondamento (è sì vera, ma solo nei suoi risultati), perché non si è inoltrata [...] nel terreno della genesi»<sup>201</sup> che avrebbe fornito a quei fatti postulati una fondazione, circostanza che lo avrebbe in realtà posto a riparo anche da molte altre accuse successive<sup>202</sup>. «Poiché le condizioni “trascendentali”, che rendono originariamente possibile

---

<sup>200</sup> CRP, pp. 27-30 (B XLII, p. 40).

<sup>201</sup> P. Salvucci, *Dialettica e immaginazione in Fichte*, Argalia, Urbino 1963, p. 147. Cfr. anche di Salvucci a questo proposito, *Grandi interpreti*, cit., p. 107: «[...] la filosofia fichtiana si presenta come una ripresa del problema kantiano secondo il tema della prima Deduzione trascendentale. La Dottrina della Scienza, infatti, proprio in funzione della ricerca della genesi del pensiero, pretende di porsi come il sistema che giustifica l'intera fondazione kantiana, ritenuta come valida solo nei risultati».

<sup>202</sup> Cfr. V. Mathieu, *Introduzione alla Critica della ragion pura*, cit., p. XIV: «Molte le accuse di empiricità, arbitrarietà, “rapsodicità”, da parte di Fichte, di Hegel e di molti altri, a questo procedimento», che in effetti, come si cercherà di dar conto in questo capitolo, investe molti degli aspetti del criticismo kantiano.

l'oggettivazione, non possono essere oggetti a loro volta, è opportuno assumerle come *presupposti*. Kant non ha il coraggio di presentarle espressamente così: tuttavia le indica come *fatti*; e, in una filosofia trascendentale, assumere un fatto o assumere un postulato non sono due cose molto diverse. [...] siamo al livello delle condizioni che precedono qualsiasi processo indagabile. [...] “Fatti” significa, qui, assunzioni che non si ha bisogno né possibilità di giustificare. La giustificazione verrà da ultimo, a costruzione compiuta, quando se ne vedrà la funzione nel sistema»<sup>203</sup>. In tal modo però, all'interno del sistema stesso molte cose non trovarono risposta, dando adito proprio all'originarsi, sin dalla primissima recezione di Kant, a molti fraintendimenti. La legittimità d'altra parte, soprattutto in sede di filosofia trascendentale, di un tale tentativo – rivolto alla determinazione e deduzione genetica delle strutture della coscienza adibite a quei processi di oggettivazione – deve in qualche modo essere giustificata, correndo il rischio, come essa fa, di muoversi su un terreno troppo labile, proprio perché, come si è letto, *siamo al livello delle condizioni che precedono qualsiasi processo indagabile*, per cui il pericolo di cadere nell'arbitrarietà è forte. Di questo pericolo, si può dire, Kant si è reso presto consapevole quando all'indomani della prima edizione della *Critica della ragion pura* dovette fare i conti sin da subito con numerose accuse, tra le quali una delle più gravi fu quella proprio che lo tacciava di psicologismo, nel sospetto generale «che per lui si trattasse più di una *indagine psicologica* della natura dello spirito umano e delle presupposizioni psicologiche sotto le quali si trova la nostra conoscenza, piuttosto che di una *giustificazione filosofica* delle pretese conoscitive, sì che egli volesse infatti raggiungere la seconda, la giustificazione, tramite la prima, l'*indagine psicologica*»<sup>204</sup>. Proprio quei passaggi presenti nella prima edizione,

---

<sup>203</sup> Ivi, p. XIII-XIV.

<sup>204</sup> K. Hepfer, *Die Form der Erkenntnis*, cit., p. 68 (traduzione mia): «[...] Generalverdacht, es ginge ihm mehr um eine *psychologische Untersuchung* der Beschaffenheit des menschlichen Geistes und der psychologischen Voraussetzungen, unter denen unsere Erkenntnis steht, als um eine *philosophische Rechtfertigung* von Erkenntnisansprüchen, ja, er wolle das zweite, nämlich die Rechtfertigung, durch das erste, die psychologische Untersuchung, erreichen». Come si accennava in una precedente nota questa è stata un'accusa rivoltagli sin dalla prima recezione

intesi ad un'esposizione, quasi una *descrizione*<sup>205</sup>, del verificarsi della percezione – nei quali appunto l'immaginazione rivestiva un ruolo di primo piano tramite la sua funzione ritentiva e sintetizzante – potevano essere facilmente fraintendibili, a cavallo com'erano tra una considerazione ancora empirica della conoscenza ed una considerazione trascendentale di essa ancora non del tutto definita. Potrebbe anche essere stato questo rischio di fraintendimento uno dei motivi che stanno alla base della riscrittura della deduzione, secondo un terreno che, come si è visto, si è connotato nel 1787 come più logico rispetto al suo antecedente. «È facile supporre che Kant, nei cambiamenti delle sue precedenti riflessioni, si lasciò guidare dallo sforzo di ritrattare le presunte argomentazioni psicologiche della sua teoria dell'immaginazione, cosicché è sorta una concezione finale insoddisfacente mista di entrambi gli approcci, che per lo meno nella sua chiarezza ricade decisamente indietro rispetto alle argomentazioni della prima edizione»<sup>206</sup>. Più che nella sua chiarezza in realtà, verrebbe qui da dire, rispetto alla sua *completezza*. Nel senso proprio già accennato per il quale, rimanendo *di fatto*<sup>207</sup> il compito dell'immaginazione invariato, ciò che effettivamente cambia è la spiegazione genetica di *come* a ciò si perviene. *Speculativamente* anche, e non solo cronologicamente, la deduzione del 1787 viene *dopo*. Questo nel senso in cui tale deduzione sembra sviluppare e continuare qualcosa che ha preso inizio a partire da un punto che, come si è accennato, non viene poi invece più ulteriormente questionato e che all'origine del suo primissimo venir tematizzato – nella deduzione del 1781 – ha conosciuto d'altra parte anche solo un

---

nel diciannovesimo secolo, per esempio da Fries o Herbart, fino ai nostri giorni da Strawson.

<sup>205</sup> Sulla legittimità della *descrizione* come metodo trascendentale sono tanti i passi della produzione fenomenologica husserliana ai quali ci si può richiamare.

<sup>206</sup> K. Hepfer, *Die Form der Erkenntnis*, cit., pp. 118-119 (traduzione mia): «Es liegt nahe, dass sich Kant in dem Bestreben, die vermeintlich psychologischen Ausführungen im Kontext seiner Theorie der Einbildungskraft zurückzunehmen, bei den Änderungen von seinen früheren Überlegungen leiten ließ, so dass eine letztlich unbefriedigende Mischkonzeption aus beiden Ansätzen entstanden ist, die wenigstens in ihrer Klarheit hinter die Ausführungen der ersten Auflage deutlich zurückfällt».

<sup>207</sup> Fatto appunto, come si è già ribadito, testimoniato dall'invarianza del capitolo, fondamentale, dello schematismo.

manchevole avvio, carico però di stimoli per il movimento futuro delle idee. «Per questa ripresa del problema genetico, respinto da Kant nella seconda edizione della *Kritik*, e per l'approfondimento del concetto di tempo, che assume un peso decisivo nella W.L., l'idealismo trascendentale di Fichte si sviluppa, se si tiene fermo alla genesi speculativa, dal Kant della prima edizione della *Kritik*»<sup>208</sup>. È proprio il tentativo di radicalizzare una certa impostazione già presente in Kant che guida l'originario muovere della ricerca fichtiana, nel convincimento sin dall'inizio del suo procedere di dover svolgere un compito preciso, quello cioè di portare a termine quanto inaugurato dal criticismo kantiano e dalla sua *rivoluzione trascendentale*. «Per Fichte, il Kant dell'idealismo trascendentale è il Kant del 1781 (quello, cioè, che si addentra, in qualche modo, nella ricerca genetica), non il Kant del 1787, che ha rifiutato tutto ciò che, nella prima edizione della *Kritik*, manifestava l'idealismo trascendentale»<sup>209</sup>. E questo *non* perché il Kant del 1787 fosse un Kant per così dire erroneo, ma perché fosse piuttosto incompleto, nel senso proprio di infondato. È un *topos* ricorrente, nel pensiero maturo fichtiano, l'idea che quanto inaugurato e teorizzato da Kant sia il risultato di un percorso che Kant stesso però non è mai arrivato a formulare, limitandosi a muoversi su un piano, già certo decisivo e geniale rispetto alla tradizione, che si è dato propriamente come *esito*. Se infatti «in ogni caso a quell'uomo sublime rimane *il merito* tutto suo di aver allontanato consapevolmente la filosofia dagli oggetti esterni e di

---

<sup>208</sup> P. Salvucci, *Grandi interpreti*, cit., p. 39. Cfr. pure quanto poco prima detto, ivi, pp. 37-38: «Il compito di determinare il rapporto che la filosofia fichtiana mantiene con quella filosofia storicamente determinata, che è il criticismo kantiano, non può prescindere da questo precedente (la ricerca genetica già presente in Kant), perché è proprio per il suo accesso alla visione genetica, che Fichte crede di realizzare la sistemazione del criticismo». Cfr. ancora P. Salvucci, *Dialettica e immaginazione*, cit., p. 147: «La WL si caratterizza essenzialmente per questo suo accedere al terreno della genesi che Kant stesso aveva in qualche modo indicato nella prima deduzione trascendentale (nel problema, cioè, del come sia possibile il pensiero)».

<sup>209</sup> P. Salvucci, *Dialettica e immaginazione*, cit., p. 95. Questi vari riferimenti circa il fatto che il Kant del 1787 avrebbe rinunciato all'idealismo trascendentale sono motivati da un passaggio della *Wissenschaftslehre nova methodo 1798* in cui Fichte imputa a Kant, con la riscrittura della seconda edizione, proprio di aver tradito l'idealismo trascendentale. Nella seconda parte di questa ricerca torneremo esplicitamente sulla questione, cfr. *infra*, capitolo V della seconda parte.

averla ricondotta in noi stessi»<sup>210</sup>, è Fichte ad essersi assunto il fardello di portare a termine la deduzione del sistema, cercando di ricavarlo sin dai suoi fondamenti che soli potessero giustificare davvero i risultati. Che Kant stesso, del resto, abbia preso consapevolmente distanza da questo tipo di procedimento è documentato da diversi passaggi all'interno della critica, che testimoniano come questi dichiarasse «impossibile una spiegazione genetica»<sup>211</sup>. Nonostante infatti l'aver condotto una minuziosa analisi delle componenti conoscitive, l'aver stabilito la possibilità del funzionamento della conoscenza, l'aver risolto la questione dell'applicabilità dei concetti puri dell'intelletto alle intuizioni sensibili, l'essere asceso ancora tramite la ricerca fino al punto massimo rappresentato dall'unità sintetica originaria dell'*io penso*, e l'aver evocato l'immaginazione come quel potere che si staglia dietro il meccanismo dello schematismo in cui si concretizza il pensiero, rimangono i termini fondamentali chiamati in gioco pur sempre insoliti ed assunti come dati non ulteriormente questionabili. Infatti «ciò che è soluzione per la Critica, è problema per la WL. Per chiarire questo punto basti ripensare alla soluzione kantiana, che ha il suo centro nella “immaginazione trascendentale” e nello “schematismo trascendentale”. La prima rimane “funzione oscura”, e il secondo “un'arte nascosta nel profondo dell'anima umana”»<sup>212</sup>. Oltre questi esempi appena citati un caso esemplare del rifiuto di Kant di procedere oltre nel terreno genetico lo si ritrova ancora, per esempio, nella dichiarazione kantiana alla fine del paragrafo 21 della deduzione B:

Ma della peculiarità del nostro intelletto, di giungere all'unità a priori dell'appercezione solamente per mezzo delle categorie, e precisamente solo secondo il modo e il numero di esse, si può così poco addurre ulteriormente una ragione, come del perché abbiamo

---

<sup>210</sup> J. G. Fichte, *Seconda Introduzione*, cit., pp. 404-405, GA I, 4, p. 231.

<sup>211</sup> Cfr. W. Metz, *Kategoriendeduktion und Produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*, cit., p. 29 (traduzione mia): «Andere Stelle zeigen jedoch, dass Kant eine genetische Explikation für unmöglich erklärt».

<sup>212</sup> A. Massolo, *Fichte e la filosofia*, cit., p. 47.

proprio queste e non altre funzioni del giudicare, o del perché tempo e spazio siano le sole forme della nostra intuizione sensibile.<sup>213</sup>

Eppure, si diceva, una certa impostazione genetica la si ritrovava anche in Kant stesso, almeno nel Kant che nel 1781 era sceso più in profondità, nel tentativo di ripercorrere quella strada che lui stesso aveva definito come *deduzione soggettiva* e dedita all'indagine di come sia possibile il pensiero, tanto da poter stabilire con sicurezza, come si accennava, che il punto a partire dal quale la ricerca fichtiana si inserisce è la *Critica* del 1781, con l'intento di portare a termine quanto lì già cominciato<sup>214</sup>. L'impresa filosofica di Fichte allora, assumendo le sembianze di un *metodo*<sup>215</sup> che appunto può caratterizzarsi come genetico, punta ad illuminare e a rendere trasparenti delle problematiche che toccano la radice più profonda dell'essere umano e che si spingono fin là

---

<sup>213</sup> CRP, p. 118 (B 145-146, p. 145).

<sup>214</sup> Cfr. W. Metz, *Kategoriendeduktion und Produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes* cit., p. 29: «Fichte hat diese neue Philosophie zu seiner eigenen gemacht, sich zeitlebens als einen Denker verstanden, der Kants Wege weiterzudenken sich bestimmt sah. Warum sollte es also ausgeschlossen sein, dass Fichte bestimmte Sachverhalte bzw. Methoden erst voll erschlossen hat, zu denen bereits Kant „unterwegs“ war?»: «Fichte ha fatto sua propria questa nuova filosofia, si è compreso nel corso della sua vita come un pensatore che si vedeva determinato/destinato a ripensare le vie di Kant. Perché allora dovrebbe essere escluso che Fichte abbia portato del tutto a termine fatti e metodi, verso i quali Kant era già “in cammino”?» (traduzione mia). Cfr. ancora Metz, *ivi*, p. 29: «Andere Stelle zeigen jedoch, dass Kant eine genetische Explikation für unmöglich erklärt». Queste riflessioni portano Metz alla giusta considerazione per la quale quella di Kant si configura come una posizione di mezzo tra una *faktischer* e una *genetischer Deduktion*: «Kant gelingt eine vollkommen genetische Deduktion nicht, wohl aber eine tendentiell-bzw. annähernd genetische Ableitung der bestimmten Kategorien, weil er diese zwar nicht *aus* ihrem Prinzip, dem transzendentalen “Ich denke”, wohl aber *hinsichtlich* ihres Produkts als bestimmte Kategorien abzuleiten vermag» (*ivi*, p. 33).

<sup>215</sup> Sulla rilevanza fondamentale in effetti che le questioni di *metodo* acquistano, da una parte, nella determinazione della filosofia come *Wissenschaftslehre* e, dall'altra, nei rapporti di questa con il suo antecedente kantiano confronta i preziosissimi contributi di Daniel Breazeale, per esempio in *Doing Philosophy: Fichte vs. Kant on Transcendental Method*, in *Fichte, German Idealism und Early Romanticism*, a cura di D. Breazeale e T. Rockmore, Fichte-Studien-Supplementa, Band 24, Amsterdam - New York 2008, pp. 46-47: «Though Fichte's relationship to Kant has been frequently studied, little attention has been paid to the question of philosophical method, and yet this is one of the more illuminating points of comparison between the *Wissenschaftslehre* and the Critical philosophy, inasmuch as Fichte clearly believed that one of his most important *advances* upon Kant was his far more scrupulous and explicit attention to methodological issues».

dove la ricerca kantiana aveva rinunciato ad addentrarsi. Quella che a più riprese viene caratterizzata da Fichte come una *storia pragmatica* della coscienza umana (*pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes*)<sup>216</sup> è appunto un resoconto genetico del modo in cui quell'io, posto anche da Kant a principio della conoscenza umana sotto la forma dell'*io penso*, si costituisca, con la radicale differenza che da questa costituzione prende vita per Fichte l'intero sistema dell'esperienza, cosicché se si vuole dare ragione di quest'ultimo è a quello che si deve guardare. Questo resoconto genetico prende di fatto le forme di una descrizione ordinata dei vari atti del pensare che dalla condizione discendono al condizionato e viceversa dal condizionato risalgono fino alla condizione, investendo coloro che compiono tale impresa dello statuto non di «legislatori dello spirito umano, ma [d]i suoi storiografi; certo non cronisti, ma storici pragmatici»<sup>217</sup>, proprio perché nell'affacciarsi ai meccanismi che si celano dietro il pensiero ci si limita, dopo un iniziale *atto* necessario all'ingresso in tale dimensione stessa, ad una mera *osservazione*<sup>218</sup> di quello che

---

<sup>216</sup> Questa la formulazione che per esempio si ritrova nel *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 421, GA I, 2, p. 365.

<sup>217</sup> J. G. Fichte, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen über diese Wissenschaft*, GA I, 2, p. 147, traduzione italiana: *Sul concetto della dottrina della scienza* (d'ora in poi *Sul concetto*), contenuta in *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804 di Johann Gottlieb Fichte*, cit., p. 121.

<sup>218</sup> Quello della *osservazione interiore* è un momento metodologico fondamentale all'interno della istituzione fichtiana. Questa non è da intendersi nel senso di una mera introspezione psicologica – critica che anzi Fichte rivolse sin da subito ai suoi contemporanei come a Platner e agli psicologi che si rifacevano ai *Tatsachen des Bewusstseins* –, quanto piuttosto come un rivolgimento verso se stessi, volto al rilevamento delle strutture immutabili che connotano la nostra coscienza: al filosofo trascendentale non interessano cioè i fatti contingenti di quest'ultima ma cerca solo le regole necessarie e universali che la caratterizzano. Tale operazione è un'operazione che si può mettere in pratica con l'astrarre da tutto quello da cui si può astrarre nella vita ordinaria e cioè da tutto tranne proprio che dall'autocoscienza pura che opera tale astrazione. Cfr. per esempio D. Breazeale, *Doing Philosophy: Fichte vs. Kant on Transcendental Method*, cit., p. 49: «If he does it [di astrarre da tutto quello di cui è in grado di astrarre fino all'autocoscienza], Fichte assures us, he will be able to detach the necessary acts of the I from the “product” of the same (the world of ordinary experience) and will thereby come into possession of an entirely new realm of pure inner experience and will be able to observe the acts in question and to describe them in their relation to one another (that is “genetically”)». Cfr. anche per esempio J. G. Fichte, *Seconda Introduzione*, cit., p. 387, GA I, 4, p. 213: «Il primo postulato è: pensati, costruisci il concetto di te stesso e considera come lo fai».



prende le forme di un vero e proprio *esperimento*<sup>219</sup> filosofico mentale. È dalla rinuncia a questo tipo di impostazione che Kant, secondo Fichte, è stato spinto all'ammissione di una passività del nostro animo, che non ha saputo spiegare altrimenti proprio per la mancanza di tale incedere *genetico-trascendentale*. «Fichte approfondisce o porta alla sua integrale coerenza la ricerca kantiana, perché Kant (l'idealista critico!) si è fermato al *fatto* della originaria passività del nostro spirito, non ha perseguito la deduzione del *come* noi perveniamo a supporre un essere a fondamento delle nostre rappresentazioni»<sup>220</sup>. Nel tentativo di spiegare e dedurre proprio il realismo della coscienza comune – che farebbe anche da presupposto al compito, secondario perché da esso derivato, di spiegare l'esperienza a cui la filosofia si è dedicata sin dalle sue origini –, si esplica ulteriormente il progetto della dottrina della scienza perché, coerentemente a questa impostazione che la permea, il riconoscimento di una passività a cui si era fermato Kant è frutto soltanto del mancato snodo di uno di quei presupposti che il sistema critico non era riuscito a sciogliere<sup>221</sup>. Questo fa

---

<sup>219</sup> Prende proprio le forme di un *esperimento* mentale il percorso che un normale io ripercorre appunto tramite la *Wissenschaftslehre*: le varie tappe che nel loro originario svolgersi sono state operate senza che ce ne si potesse rendere conto, vengono ora invece grazie a questo esperimento riviste con consapevolezza: cfr. J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 569, GA I, 2, p. 420: «[...] chiunque compia con noi la presente ricerca è egli stesso un io che tuttavia ha da lungo tempo compiuto le azioni qui dedotte [...]. Egli ha già ultimato con necessità l'intero operato della ragione e si determina ora con libertà, per dir così, a rivederne il conto, a seguire, spettatore, con lo sguardo, lungo il cammino che egli stesso ha già percorso, un altro io che egli pone arbitrariamente nel punto da cui egli stesso una volta prese le mosse e nel quale compie l'esperimento». Il vantaggio così di questo metodo dell'*osservazione* risiede secondo Fichte, tra gli altri, nella possibilità di essere seguito, letteralmente *esperimentato*, da ognuno che voglia tentare di accedere alla dottrina della scienza: cfr. D. Breazeale, *Doing Philosophy: Fichte vs. Kant on Transcendental Method*, cit., p. 51: «In keeping with the spirit of the phenomenological-synthetic method, the *Wissenschaftslehre* would have to be treated as an experimental *enterprise* which every inquirer would have to test for himself».

<sup>220</sup> P. Salvucci, *Grandi interpreti*, cit., p. 50.

<sup>221</sup> Cfr. A. Massolo, *Fichte e la filosofia*, cit., p. 111: «La genesi risponde al problema del *come* (*wie*). Genetica è così la dimostrazione della credenza in un mondo esterno operata nella *Grundlage*, in quanto essa deduce il *come* noi veniamo a una tale credenza. Mondo esterno e credenza in esso sono dedotti con la totale risoluzione del primo termine nel secondo. Un mondo esterno all'io per il filosofo della *Grundlage* non esiste. Il filosofo sa che il mondo è il prodotto di una riflessione dell'io originario. Dedurre il mondo è così dedurre la credenza in esso. Se bene si osserva si ha la coincidenza o meglio la soluzione del *was* nel *wie*». Ancora cfr. *ivi*, p. 115: «[...] la *Grundlage* ha solennemente affermato che la intera realtà è produzione

tutt'uno con lo svolgersi stesso della *Wissenschaftslehre* perché «il compito dell'idealismo trascendentale non è di nientificare (come è, invece, per Jacobi, che esige un coraggioso e radicale idealismo) il realismo della coscienza comune, bensì di dedurre, ripetendone la storia trascendentale, come si sia formata la persuasione, che questa possiede, nella esistenza della realtà»<sup>222</sup>. L'idealismo trascendentale spiegando il *fatto* della coscienza, smontandone per livelli la costituzione, scioglie l'enigma dell'essere innalzandogli una fondazione che ricomponesse in sé l'eterno conflitto del reale e dell'ideale, ricompresi così in uno<sup>223</sup>. Tale decostruzione trascendentale prende allora le forme di un retrocedere per livelli, svelando le condizioni di possibilità che via via rendono necessario per così dire il livello anteriore. In tal modo i misteri della coscienza, quei punti fermi oltre i quali si pensava non potesse andarsi, vengono svelati. È la spiegazione della rappresentazione che si rivela, in questo punto, fondamentale, come quella che caratterizza il nucleo del nostro rapportarci al reale e che si connota secondo una struttura in sé contraddittoria, perché attiva e passiva insieme, responsabile appunto di quella credenza nella realtà come di qualcosa che dobbiamo soltanto passivamente subire. La soluzione di Kant consisteva nel riportare la fonte di questi due momenti antitetici alle due facoltà eterogenee del senso e dell'intelletto. «Tale posizione è individuata» da Fichte «come idealismo quantitativo coincidente con il realismo critico. Essa riconosce come assoluta ed originaria una passività dell'Io. Ma la rappresentazione con ciò non è dedotta. Dire che passività ed attività sono da riportare a due distinte facoltà dello spirito umano, non spiega come passività e attività possano coesistere nella rappresentazione. I due

---

della immaginazione produttiva, la quale agisce senza coscienza».

<sup>222</sup> P. Salvucci, *Grandi interpreti*, cit., p. 54.

<sup>223</sup> Cfr. P. Salvucci, *Grandi interpreti*, cit., p. 109: «I due sistemi, idealismo e realismo, sono l'uno in funzione dell'altro, perché l'idealismo è il sistema del realismo, come sua fondazione. La coscienza empirica è realistica, perché crede nella esistenza di un mondo fuori di sé; il compito dell'idealista trascendentale è di fondare il realismo della coscienza comune, di osservare come essa costruisca da sé la credenza in un mondo. La *Grundlage* è riuscita a fondare la credenza della coscienza empirica in un mondo fuori di sé; essa si è perciò posta come il sistema del realismo della coscienza empirica».

momenti in sé sono momenti della sintesi, che è la rappresentazione, ma non la sintesi stessa. Kant pone, è vero, questa sintesi come immaginazione trascendentale, ma non si serve di essa per superare l'assolutezza della passività nell'Io, e questo egli non può farlo in quanto la rappresentazione nell'analitica trascendentale, rimane un presupposto come è un presupposto che l'Io sia in sé rappresentante»<sup>224</sup>. Coerentemente allora con l'idea di riprendere quel cammino interrotto e di riconoscere quei fatti stessi come *condizionati* – da qualcosa che allora si vuole rintracciare come loro condizione di possibilità –, «Fichte vuol dedurre questo presupposto [che l'Io sia in sé rappresentante], vuole, cioè dedurre la determinazione dell'Io come posta dall'Io e per l'Io stesso»<sup>225</sup> ed è così che perviene all'immaginazione come chiave di volta dell'intero sistema. Infatti, «senza una facoltà che è in sé attività e passività, la rappresentazione non è possibile. Questa facoltà è l'immaginazione produttiva, la “più meravigliosa”, “che sopravviene tra momenti che dovrebbero mutualmente distruggersi, e così li conserva entrambi”»<sup>226</sup>. Rispetto a questo allora, come già si accennava, la ricerca kantiana rimane in qualche modo incompleta, non osa, non si affida all'intuizione che pure la aveva guidata in un momento seppur breve della sua indagine. «In una scienza che indietreggia sino agli ultimi (originari) principi della conoscenza umana, per ripercorrere la genesi e la dialettica della coscienza vivente, non è possibile non affidarsi all'immaginazione. Se Kant è rimasto ancorato al suo realismo quantitativo, al riconoscimento dell'esserci di una originaria e indeducibile passività nel nostro spirito, ciò è accaduto perché egli non si è voluto affidare all'immaginazione, che lo avrebbe portato alla genesi stessa di quella passività»<sup>227</sup>. È qui che l'istituzione fichtiana prende il suo cammino, ritornando per così dire indietro e recuperando «un compito che Kant aveva intrapreso nella prima edizione della *Kritik* (1781), ma poi abbandonato nella seconda (1787). È, infatti, nel testo del

---

<sup>224</sup> A. Massolo, *Fichte e la filosofia*, cit., pp. 60-61.

<sup>225</sup> *Ibidem*.

<sup>226</sup> Ivi, pp. 61-62.

<sup>227</sup> P. Salvucci, *Dialettica e immaginazione*, cit., p. 111.

1781, che Fichte individua l'idealismo trascendentale kantiano»<sup>228</sup>, caratterizzato da questa ricerca del *come*.

Ecco dunque come Fichte brevemente esprime la posizione della *Dottrina della scienza* nei confronti del kantismo in uno dei passaggi presenti nella *Seconda Introduzione*<sup>229</sup>, un testo che, per la chiarezza e per la tematizzazione esplicita del rapporto di Fichte con il suo maestro, si rivela essere enormemente accessibile e rivelativo delle trame problematiche che tessono questa relazione decisiva.

Ora, so assai bene che *Kant* non ha mai *formulato* in nessun modo un tale sistema, perché allora l'autore della dottrina della scienza si sarebbe dispensato dalla fatica e avrebbe scelto di lavorare in un altro ramo del sapere umano. So che egli non ha *dimostrato* in nessun modo le categorie stabilite come condizioni dell'autocoscienza, ma solo ha detto che lo sono; che ancor meno spazio e tempo, e ciò che nella coscienza originaria è inseparabile da loro e li riempie entrambi, sono stati dedotti come tali condizioni [...]. Nondimeno io credo di sapere con assoluta certezza che *Kant* ha *pensato* un tale sistema; che tutto ciò che egli realmente ha detto sono frammenti e risultati di questo sistema e che le sue affermazioni acquistano un significato e una connessione solo in base a questo presupposto. [...] in ogni caso a quell'uomo sublime rimane *il merito* tutto suo di aver allontanato consapevolmente la filosofia dagli oggetti esterni e di averla ricondotta in noi stessi. Questo è lo spirito e l'intima anima della sua intera filosofia, il quale è anche lo spirito e l'anima della dottrina della scienza.<sup>230</sup>

Così procede l'incedere fichtiano nel risalire quell'intricato sentiero suggeritogli proprio da Kant. Il distacco era però inevitabile perché la ricerca

---

<sup>228</sup> Ivi, p. 81.

<sup>229</sup> È da ricordare che questo testo insieme a quello che fu chiamato la *Prima Introduzione*, sono gli unici manoscritti redatti da Fichte in vista della stampa volti al *cambiamento di metodo* con cui l'autore aveva operato nella *Grundlage* del 1794, e del quale sin dall'inizio era rimasto enormemente insoddisfatto. Proprio quel metodo infatti era stato uno dei maggiori motivi di oscurità e incomprensione che dal primissimo uscire della dottrina della scienza *a stampa* (come Fichte chiamava la *Grundlage* del '94) avevano accompagnato malamente la fama di Fichte. Proprio da un rovesciamento di metodo, appunto una *Wissenschaftslehre nova methodo*, è invece caratterizzata la sua nuova impostazione filosofica più o meno a partire dal 1796, anno al quale risale la cosiddetta *Seconda Introduzione* ora considerata.

<sup>230</sup> J. G. Fichte, *Seconda Introduzione*, cit., pp. 404-405, GA I, 4, p. 230-231.

prende consapevolmente una strada nuova. Se Kant è l'artefice, *sublime*, di quella *svolta trascendentale* che in modo inedito rispetto al passato ha rivolto l'attenzione a noi stessi e dato così un corso nuovo alla filosofia delle idee, Fichte è ora colui a cui tocca portare alle sue conseguenze ultime questo cambiamento meraviglioso. *Oltre Kant*, dunque, ma nel senso di un approfondimento di quello che, *a partire da Kant*, già c'era. «Qui Fichte porta a compimento la deduzione kantiana [del 1781] dell'immaginazione produttiva come l'attività sensibilizzante l'intelligibile. Non vi sono due mondi se non dal punto di vista fenomenico o empirico. Dal punto di vista trascendentale non v'è che un solo mondo, l'intelligibile che si sensibilizza. Il fondamento è la nostra finitezza o discorsività o temporalità, espressioni che insieme convengono a designare ciò che dal punto di vista trascendentale è la posizione dello intero Io come volere puro»<sup>231</sup>. Ed è proprio un *volere puro* quello che permea ora la radice dell'intero sistema e che regge le fila di quel tentativo, inedito e radicale, di dedurre l'essenza dell'uomo, la sua natura teoretica quanto quella pratica, dalla volontà. Il mezzo, lo si è anticipato tra le righe, è quell'attività sensibilizzante l'intelligibile, sulla quale solo «si fonda la possibilità della nostra coscienza, della nostra vita, del nostro essere per noi, cioè del nostro essere in quanto io»<sup>232</sup>. La mossa, geniale quanto eversiva, dell'*immaginazione*.

---

<sup>231</sup> A. Massolo, *Fichte e la filosofia*, cit., p. 151.

<sup>232</sup> J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 433, GA I, 2, p. 369.

## II PARTE

### La questione dell'immaginazione *oltre Kant* Fichte e il sistema dell'idealismo trascendentale

#### 1. Fichte prosecutore di Kant. Il sistema dell'esperienza e il compito di una *Wissenschaftslehre*.

«Alcuni, col loro compendio di metafisica tra le mani, getteranno verso di lui con dispregio lo sguardo, nella superba coscienza del loro possesso antico e perciò ritenuto legittimo; altri che non vedono mai cosa se non dello stesso genere di ciò che essi qualch'altra volta han di già visto, non lo comprenderanno; e per qualche tempo tutto resterà così come se non fosse accaduto proprio nulla, che desse da temere o sperare un prossimo mutamento»<sup>233</sup>. Quest'atteggiamento, che Kant nella Prefazione ai suoi *Prolegomeni* descriveva essere proprio dei vecchi metafisici di antica scuola nei confronti del filosofo critico di nuovo conio – che ne metteva in crisi le fondamenta –, potrebbe benissimo essere ora riferito all'accoglienza che il teorico della *Wissenschaftslehre*, Fichte, trovò all'indomani della sua prima recezione. La questione era resa particolarmente delicata non solo dal fatto che il suo testo allora più noto, la *Grundlage der Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*<sup>234</sup> (1794-95), risultava particolarmente astruso tanto per i contenuti quanto anche per la terminologia e il metodo lì utilizzati<sup>235</sup>,

---

<sup>233</sup> I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, cit., pp. 5-7, KGS 4, pp. 256-257.

<sup>234</sup> J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., GA I, 2, pp. 173-451.

<sup>235</sup> Lo stesso Fichte si persuase ben presto dell'inintelligibilità del procedimento da lui definito *sintetico-dialettico* lì utilizzato, che abbandonò infatti in seguito a favore del *nuovo* metodo: da qui, come si accennava già in una nota del precedente capitolo, il noto modo di denominare la sua successiva dottrina della scienza come *nova methodo* a partire dagli anni 1796-1797, in cui i

ma pure per la circostanza particolare che accompagnò sin dall'inizio l'ascendere filosofico fichtiano: quella per la quale Fichte si pose, sin dal suo iniziale procedere, come il più fedele seguace di Kant, l'unico, in realtà, che lo avesse davvero compreso. «Ho già detto prima, e lo ripeto adesso, che il mio sistema non è altro che quello *kantiano*. Il che significa: esso possiede la stessa visione del problema, ma nel suo procedimento è del tutto indipendente dall'esposizione *kantiana*. Ho detto questo non per coprimi le spalle con una grande autorità o per cercare alla mia dottrina un supporto esterno, ma per dire la verità, per essere giusto. Dopo vent'anni lo si potrebbe dover dimostrare: finora *Kant* [...] è rimasto un libro chiuso»<sup>236</sup>. Il progetto trascendentale inaugurato dalla *Critica della ragion pura* viene trasposto dunque nei termini della *Dottrina della scienza* col ripetere essenzialmente le tappe che avevano già dato origine anche in Kant al muoversi della ricerca. Come quella, anche questa è una ricerca che interrogandosi sul *come* della conoscenza piuttosto che sul suo *cosa*, punta com'è ormai noto all'esplorazione delle condizioni di possibilità della conoscenza stessa, facendo oggetto dell'indagine qualcosa che non è possibile reperire empiricamente dall'osservazione dell'esperienza perché, al contrario, è ciò che rende quest'ultima propriamente possibile. «Nasce così la filosofia o, quel che è lo stesso, la metafisica»<sup>237</sup>, cioè si

---

toni filosofici dell'incedere fichtiano diventano molto diversi. Cfr. l'*Introduzione* di A. Cantoni a J. G. Fichte, *Teoria della scienza 1798 "Nova Methodo"* (d'ora in avanti *WL nova methodo*), a cura di A. Cantoni, Istituto editoriale cisalpino, Milano-Varese 1959, p. 17: in questa nuova esposizione «si parla di *io limitato*, di ragione finita, di soggetto autodeterminato: la dottrina dell'*io* assoluto viene lasciata da parte. L'*io* non è più punto di partenza o punto di arrivo del procedimento filosofico, ma il punto di appoggio. Non si procede più dalla condizione al condizionato, ma si vuol cogliere la vita dell'*io* "in medias res", nel condizionato. L'*io* diviene un'istituzione finita». Il riferimento alla *Gesamtausgabe* è GA IV, 2, pp. 1-266.

<sup>236</sup> J. G. Fichte, *Prima introduzione*, cit., p. 352, GA I, 4, p. 184.

<sup>237</sup> È interessante che qui Fichte riprenda la terminologia tradizionale di "metafisica" per descrivere, come sta facendo, il suo modo di intendere la filosofia proprio come quel sistema che deve dare conto dell'esperienza cercandone le *condizioni di possibilità* che sole possano darle un *sensu*. Questo è un significato molto fecondo della possibilità di considerare la *metafisica*, sin dalle sue origini greche, come appunto quello studio, quella ricerca, che cercando le strutture che diano un senso alla nostra realtà, fornisce a questa le condizioni della sua *intelligibilità*. A tal proposito un bellissimo esempio dalla letteratura classica è riportato dal *Filebo* di Platone (Platone, *Filebo*, a cura di M. Migliori, Bompiani, Milano 2000): nella ricerca incentrata a dare una risposta su cosa sia il *vero bene*, se il *piacere* o il *sapere*, emerge molto

procede dalla cerchia dei fatti, ci si eleva sopra l'esperienza, vi si unisce qualche cosa che non v'è nel *fatto*, o nell'esperienza, cioè la dichiarazione del suo fondamento [della sua *condizione di possibilità*]. Fatti, esperienze, come tali, non fanno parte della filosofia. Poiché ciò che è fondato non è il fondamento. La filosofia è un *prodotto* della libera facoltà di pensare, o la scienza intorno all'esperienza, che ognuno deve produrre da sé»<sup>238</sup>. Così la WL coerentemente alle sue intime radici kantiane più volte rivendicate, si pone nel cammino volto alla definizione di quella struttura *soggettiva* che permeando la nostra realtà ce la rende intellegibile<sup>239</sup> e che ci risulta accessibile, già proprio come nell'antecedente kantiano, perché di fatto è un apporto del soggetto conoscente stesso. L'impianto fichtiano comincia allora col distinguere,

---

presto nella riflessione socratica come nella prima ipotesi – quella per la quale il bene si identificherebbe con il piacere – non ci sarebbe nemmeno lo “spazio” per poter riconoscere questo stesso come bene, ma la creatura in questione sarebbe piuttosto come schiacciata da un unico turbinio di sensazioni piacevoli che la investirebbero senza che, d'altra parte, ne potesse risultare consapevole. In questo si crede di trovare un esemplare caso del riconoscimento operato dalla filosofia occidentale, sin come si diceva dalle sue origini, della componente del *pensiero* come quella fondamentale struttura che permea tutte le dimensioni della nostra esistenza di esseri finiti: in questo senso, *qualunque* atto, anche il più bruto, non può che venir investito dalla luce del pensiero per essere “ammesso” in generale nel nostro orizzonte di possibilità. Neanche la più pura sensazione di piacere possiamo ricevere, ci insegna già Socrate, senza un pensiero che ce lo codifichi e decodifichi in quanto tale e che ce lo renda, in tal modo, *transcendentalmente* possibile.

<sup>238</sup> J. G. Fichte, *WL nova methodo*, cit., p. 34, GA IV, 2, p. 346.

<sup>239</sup> Si pensi alla cristallina ripetizione kantiana, nei *Prolegomeni*, del rovesciamento tipico della trattazione trascendentale del comune modo di intendere le categorie come regole dell'esperienza, cfr. I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, cit., pp. 137-139, KGS 4, p. 312-313: «Perciò anche i concetti puri dell'intelletto non hanno affatto significato, quando si voglia distaccarli dagli oggetti dell'esperienza e riferirli a cose in sé (*noumena*). Essi servono soltanto, per così dire, a compitare [*buchstabieren*] i fenomeni per poterli leggere come esperienza; i principi che nascono dal loro riferimento al mondo sensibile, servono soltanto al nostro intelletto per l'uso dell'esperienza; al di là di questo essi sono collegamenti arbitrari senza realtà oggettiva, e non si può né riconoscere *a priori* la loro possibilità, né convalidar con qualche esempio, ovvero soltanto render intelligibile il loro riferimento ad oggetti, giacché tutti gli esempi possono esser presi soltanto da una qualche esperienza possibile, e quindi anche gli oggetti di quei concetti non possono trovarsi altrove che in una esperienza possibile. Questa completa soluzione del problema di Hume, sebbene riesca contro l'aspettazione dell'autore, salva dunque ai concetti puri dell'intelletto la loro origine *a priori* e alle leggi universali della natura la loro validità come leggi dell'intelletto; ma pure in modo da limitarne l'uso soltanto all'esperienza, perché la loro possibilità ha il suo fondamento soltanto nella relazione dell'intelletto con l'esperienza, ma *non così che essi traggan la propria origine dall'esperienza ma che l'esperienza la tragga da essi*; connessione del tutto rovesciata che Hume non si lasciò mai venire in mente».



nell'ambito delle determinazioni immediate della nostra coscienza «che si possono chiamare anche rappresentazioni»<sup>240</sup>, tra quelle che si sviluppano in noi in modo libero, senza che vi sia un vincolo a qualcosa di esterno a noi cui quelle dovessero corrispondere (l'ambito della nostra fantasia e del nostro volere), e quelle invece che sorgono in noi in un modo necessitato da qualcosa che dal di fuori ci si impone senza il nostro intervento (l'ambito della conoscenza e delle percezioni che le danno origine). Rispetto dunque al fatto che «alcune delle nostre rappresentazioni sono accompagnate dal sentimento della libertà, altre [invece] dal sentimento della necessità»<sup>241</sup>, la questione che prende corpo e nella quale si concretizza il *compito* della *Wissenschaftslehre* è il seguente: «qual è il fondamento del sistema delle rappresentazioni accompagnate dal sentimento della necessità, e di questo stesso sentimento della necessità? Rispondere a questa domanda è il *compito* [corsivo mio] della filosofia e, a mio avviso, la filosofia non è che la scienza che assolve a questo compito. Il sistema delle rappresentazioni accompagnate dal sentimento della necessità si chiama *esperienza* [...]. Perciò la filosofia, detto con altre parole, deve indicare il fondamento di tutta l'esperienza»<sup>242</sup>. L'esperienza – in senso kantiano, la *conoscenza mediante percezioni connesse*<sup>243</sup> – al momento viene identificata in senso stretto con la mera esperienza *empirica* e non anche con quel più ampio sistema di pensiero sganciato dalla sensibilità (come appunto nella nostra fantasia), che da quella ha preso corpo. È nel *percepire* gli oggetti, infatti, che noi non ci sentiamo liberi di farlo come ci pare ma determinati da

---

<sup>240</sup> J. G. Fichte, *Prima introduzione*, cit., p. 355, GA I, 4, p. 186.

<sup>241</sup> *Ibidem*. Riportiamo in nota l'intero passo da cui è tratta la citazione, che introduce in modo appropriato e chiaro la questione: «Anche nella più superficiale osservazione di sé ciascuno percepirà una notevole differenza tra le diverse determinazioni immediate della sua coscienza, che si possono chiamare anche rappresentazioni. Infatti alcune ci appaiono come interamente dipendenti dalla nostra libertà e ci è impossibile credere che a esse corrisponda qualcosa al di fuori di noi senza il nostro intervento. La nostra fantasia, il nostro volere ci appaiono liberi. Altre rappresentazioni noi le riferiamo a una verità che dev'essere stabilita indipendentemente da noi come loro modello e, a condizione che esse debbano concordare con questa verità, ci troviamo vincolati nella determinazione di queste rappresentazioni. Nell'ambito della conoscenza, per quanto concerne il suo contenuto, noi non ci riteniamo liberi» (*Ibidem*).

<sup>242</sup> *Ivi*, pp. 355-356, GA I, 4, p. 186.

<sup>243</sup> CPR, p. 126 (B 161, p. 155).

qualcosa d'esterno, al quale appunto dobbiamo *adeguare* la nostra rappresentazione così formata al fine di ottenere una conoscenza valida e veritiera. Più da vicino, ancora, è nelle seguenti domande in cui di prima battuta si concreta il compito della WL, andando più a fondo nella questione come propriamente interpretata da Fichte:

[...] da dove si produce il sistema delle rappresentazioni accompagnate dal sentimento della necessità?, ovvero: come giungiamo ad attribuire validità oggettiva a ciò che invece è solo soggettivo?, ossia: dal momento che la validità oggettiva è indicata dall'essere, come giungiamo ad ammettere un essere? Poiché questa domanda sorge da un ritorno in se stessi, dall'osservazione che l'oggetto immediato della coscienza è solo la coscienza stessa, allora essa non può parlare di nessun altro essere che di un essere per noi.<sup>244</sup>

La ricerca intrapresa sul terreno kantiano svolta dunque velocemente in una direzione ontologica di tipo particolare, o meglio, sembra che la questione trascendentale, compiutamente dispiegata almeno in uno dei suoi possibili sensi, “inghiotta” per così dire la questione ontologica stessa. Il problema – *trascendentale* – di spiegare l'esperienza cercandone un fondamento, di darne cioè *le condizioni di possibilità*, prende sin da subito le forme di una ricerca volta a spiegare piuttosto il *sentimento* di necessità che accompagna il nostro avvicinarsi all'esperienza stessa; più oltre, poiché questo sentimento, di primo acchito, viene da noi identificato come l'effetto di una realtà oggettiva piuttosto che solo soggettiva, si giunge per questa via alla domanda – *ontologica* – di *come giungiamo ad ammettere un essere*. Ma poiché, ancora, si perviene poi velocemente alla constatazione che, in realtà, *l'oggetto immediato della coscienza è solo la coscienza stessa*, la domanda ontologica viene risolta nella questione trascendentale. Così, quella rivoluzione trascendentale, quel rovesciamento di cui si è già più volte discusso, inaugurato con Kant, sembra

---

<sup>244</sup> J. G. Fichte, *Seconda Introduzione*, cit., p. 385, GA I, 4, p. 211.

descrivere un circolo nel quale trova pieno compimento. «Kant trovò il pensiero trascendentale e inaugurò con ciò l'età della scienza della ragione. Certamente egli non penetrò fino al principio originario del sapere. Qui pervenne soltanto la dottrina della scienza, mediante la quale fu compiuta la rivoluzione trascendentale, in quanto essa sviluppò interamente il principio»<sup>245</sup>, l'assorbimento dell'*essere* nel suo venir *saputo*. «Come Kant Fichte realizza la svolta copernicana che il sapere non è un essere (cosale), ma l'essere è sempre solo nel sapere»<sup>246</sup>.

Si è accennato alla fine del precedente capitolo che per una questione di impostazione interna al discorso kantiano e al suo modo di utilizzare proprio il metodo trascendentale, Kant non si era spinto fino alle possibilità offertegli dalla svolta intrapresa dal suo pensiero e aveva piuttosto ritenuto di essere giunto a dei confini che nel suo sistema erano da riconoscersi come dei punti non ulteriormente questionabili. Molti erano stati così i termini lasciati insoluti, che, se solo si fosse proseguito oltre sulla via di quella impostazione prettamente genetica intravista da Kant nel 1781, avrebbero condotto alla risoluzione di diversi punti problematici. Così Kant, pur avendo stabilito tutto quello che già era da stabilire in base ad una – finalmente – corretta visione delle cose, non è stato in grado però di sistematizzare le sue scoperte e di portare alle sue complete conseguenze la fecondità del suo discorso. Rettificando parzialmente il suo tipico giudizio per il quale il sistema kantiano sarebbe giusto ma solo nei suoi risultati, Fichte ritiene in realtà che «alla *Critica della ragion pura* non manca affatto un fondamento; esso è presente in modo assai chiaro, solo che nulla è stato costruito su di esso e i materiali di costruzione, benché già accuratamente preparati, si trovano qua e là secondo un ordine del tutto arbitrario»<sup>247</sup>. Piuttosto che elevarsi a sistema tirando le coerenti conclusioni e procedendo al dispiegamento dell'insieme verso la sua

---

<sup>245</sup> R. Lauth, *Il pensiero trascendentale della libertà. Interpretazioni di Fichte*, cit., p. 280.

<sup>246</sup> Ivi, p. 297.

<sup>247</sup> J. G. Fichte, *Seconda Introduzione*, cit., p. 405, nota a, GA I, 4, p. 231.

completezza, la *Critica* si è arrestata invece alla sola indicazione della *possibilità* di quel sistema prendendo più che altro le vesti di un *trattato del metodo*<sup>248</sup>. È proprio questa mancata radicalizzazione del progetto kantiano, e cioè della coerente messa a punto di quanto già si era seminato, impedì a Kant di spingersi oltre, come per esempio fino alla fondazione e giustificazione della credenza della coscienza comune nella realtà di un essere che stia alla base delle nostre rappresentazioni. Questo perché, appunto, Kant non era stato in grado di pervenire al reale fondamento della passività del nostro animo ma si era fermato a questo come ad un *fatto*. Quello che la coscienza comune non può immediatamente riconoscere – perché sta alla base del suo stesso essersi costituita come coscienza vivente e quindi in un momento *precosciente* su cui si fonda la sua stessa possibilità d’essere –, deve essere faticosamente guadagnato dal filosofo tramite un processo di osservazione genetica, mettendo in luce qualcosa che, essendone la condizione, non può essere rinvenuto immediatamente nel condizionato, ma, in esso, può essere rintracciato in modo solo indiretto, quello per il quale lo si individuerrebbe come ciò che lo ha reso possibile. «Che la coscienza reale – che Kant ha di vista nell’estetica trascendentale – non possa sapere nulla di questo suo inevitabile pensare

---

<sup>248</sup> Da questa convinzione deriva anche l’altro luogo comune circa il modo di intendere da parte di Fichte la *Critica* kantiana, come la *propedeutica* al sistema invece che il sistema stesso. Anche qui è nota la negativa reazione di Kant che protestò contro questa identificazione. Che in realtà quest’interpretazione fosse in qualche modo dovuta alle stesse parole di Kant contenute nella prefazione alla seconda edizione è un fatto. Cfr. CPR, p. 20 (B XXII, p. 28): «In quel tentativo di cambiare il procedimento fin qui seguito in metafisica, e proprio nel senso di operare in essa una completa rivoluzione [...], consiste il compito di questa critica della ragion pura speculativa. *Essa è un trattato del metodo, e non un sistema della scienza stessa*; ma essa ne traccia tutto il contorno, sia riguardo ai suoi limiti, sia riguardo alla sua completa struttura interna» (corsivo mio). Anche dall’Introduzione, ivi, pp. 49-50 (B 27-28, A 13-14, p. 64-65): «La filosofia trascendentale è l’idea d’una scienza, di cui la critica della ragion pura deve architettonicamente, cioè per principi, abbozzare il disegno intero, con piena garanzia di solidità e sicurezza di tutte le parti che compongono un tale edificio. Essa è il sistema di tutti i principi della ragion pura. Se questa critica non si chiama essa stessa filosofia trascendentale, la ragione è che, per essere un sistema completo, dovrebbe contenere altresì un’analisi compiuta di tutta la conoscenza umana a priori. [...] Appartiene quindi alla critica della ragion pura tutto ciò che costituisce la filosofia trascendentale, ed essa è l’idea completa della filosofia trascendentale, ma non ancora questa scienza stessa, giacché nell’analisi va soltanto fin là dove è necessario, per giudicare perfettamente la conoscenza sintetica a priori».

qualcosa come indipendente, dipende proprio dal fatto che si tratta di un pensiero necessario, condizionante il sorgere stesso della coscienza»<sup>249</sup>. Il modo di pervenire da parte del filosofo a questa consapevolezza si staglia allora secondo un procedere metodologico molto particolare e non immune da possibili obiezioni, perché essenzialmente fondato sulla *descrizione* dell'esito di un rivolgimento *introspettivo in se stessi*, facilmente fraintendibile in senso psicologista<sup>250</sup>. L'*incipit* della *Prima Introduzione alla Dottrina della Scienza*<sup>251</sup> recita così significativamente:

Presta attenzione a te stesso, distogli il tuo sguardo da tutto ciò che ti circonda e volgilo alla tua interiorità: questa è la prima richiesta che la filosofia rivolge a coloro che iniziano a coltivarla. Non si sta parlando di ciò che è fuori di te, ma esclusivamente di te

---

<sup>249</sup> P. Salvucci, *Grandi interpreti*, cit., pp. 64-65.

<sup>250</sup> Cfr. su questo per esempio D. Breazeale, *Fichte's nova methodo phenomenologica. On the methodological role of „intellectual intuition“ in the later Jena Wissenschaftslehre*, *Revue Internationale de Philosophie*, Brussels, no. 206, 1998, pp. 587-616. Fichte in realtà insiste sulla fecondità di questo metodo “descrittivo” come tratto distintivo della sua filosofia intesa come un sistema di pensiero *reale* contro tutti i sistemi meramente *formali* impregnati di sole analisi concettuali. Il rischio, e l'accusa, d'altra parte erano a portata di mano: «What, in other words, distinguishes the *Wissenschaftslehre nova methodo phenomenologica* from empirical inquieries such as psychology and antropology?» (ivi, p. 609). Proprio alcuni dei suoi seguaci (compreso suo figlio) interpretarono più tardi la sua filosofia trascendentale in modo psicologista e come un esperimento pionieristico di “antropologia filosofica”, contrariamente alle ripetute indicazioni di Fichte che era stato sin da sempre uno dei più forti critici di questo tipo di impostazione e che sin dall'inizio aveva posto la più forte attenzione a distinguere la *Wissenschaftslehre* da ogni tipo di “psicologia”. Cfr. ivi, p. 610: «In contrast, the “objects” observed and described within the *Wissenschaftslehre* (that is, the series of acts through which the I posits itself as an I) are never simply discovered as empirical facts of experience and are never given to consciousness in the manner of the latter. They are not psychological data, but freely posited – and necessary – products of philosophical reflection». E ancora, ivi, pp. 610-611: «It is, however, important to note that Fichte himself – like Husserl – a century later – insisted that the “intuitions” at the foundation of his own account of the constitution of experience must never be confused with empirical intuitions or with the immediate data of “inner sense”».

<sup>251</sup> Qualche accenno ancora sulle circostanze che stanno all'origine di questo testo: uscito nel febbraio del 1797 sul *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*, quando Fichte fu chiamato a dividerne la redazione con il suo fondatore Niethammer, esso doveva essere l'avvio di un *Saggio di una nuova esposizione della dottrina della scienza*, motivato dalle numerose critiche e incomprensioni con cui l'opera fichtiana era stata accolta, come già accennato, dal pubblico. In realtà il saggio si concluse subito dopo con l'uscita, sempre nella stessa rivista, dell'unico capitolo che doveva rappresentarne il primo e che venne poi intitolato *Seconda Introduzione*.

stesso.<sup>252</sup>

Che si stia parlando solo di se stessi, per parafrasare il passo appena citato, è in realtà un'anticipazione di ciò a cui questo metodo dovrebbe ricondurci, tramite appunto un'analisi profonda di quanto contenuto nella nostra coscienza. Un'analisi, si badi, che pur fondandosi su un ripiegamento in se stessi al fine di trovare ciò che più propriamente si dovrà poi ancora dimostrare – la nostra stessa essenza –, richiede un elevato sforzo di astrazione e di obbiettività nei confronti dei contenuti così rinvenuti. Questi contenuti, da non confondere con i fatti contingenti che affollano la nostra mente, contengono le tracce, se ben analizzati, di quella *storia ideale* che ognuno di noi ha alle spalle e che ha dovuto compiere nella sua origine primordiale per costituirsi in quanto autocoscienza, cosicché il percorso indicato dall'intera *Wissenschaftshlehre* si configura appunto come un esperimento per ripercorrere mentalmente, e in modo per così dire artificioso come non può che essere la ricostruzione *a posteriori* della filosofia, quelle tappe stesse. Ma l'ingresso in questa dimensione, al fine *poi* di poterne ripercorrere i momenti, esige un iniziale sforzo teoreticamente molto impegnativo: l'impegno è definito dal fatto che a divenire oggetto della nostra osservazione non è più un oggetto statico o uno stato di cose inerte, ma propriamente *un'attività*, l'attività del nostro pensiero stesso che, pensandosi, si pensa come appunto pensante e cioè *agente*. Nel rivolgersi a se stessa l'intelligenza fa un'interessante constatazione: in essa, dice Fichte, c'è – «mi esprimo icasticamente – una doppia serie, dell'essere e del vedere, del reale e dell'ideale, e nell'inseparabilità di questa doppia serie consiste la sua essenza (che è sintetica); alla cosa invece pertiene solo un'unica serie, quella del reale (un mero essere posto)»<sup>253</sup>. L'eco kantiana della sintesi come natura precipua dell'intelligenza è forte. Il senso di questa natura, del

---

<sup>252</sup> J. G. Fichte, *Prima introduzione*, cit., p. 355, GA I, 4, p. 186.

<sup>253</sup> Ivi, p. 366, GA I, 4, p. 196.

resto, portata alle sue estreme conseguenze, di fatto congloba agli occhi di Fichte i due momenti che la vedono costituirsi. La mancata analisi del *come* di questa sintesi avrebbe portato allora Kant a non tirare le conseguenze di quanto era già nel suo sistema, di quello insomma che questa sintesi – e la sua proclamata apriorità – comporta. E, cioè, l'idea di stare in qualche modo *prima* dell'eterogeneità che è chiamata a ricomporre<sup>254</sup>. Così che mentre la sintesi per Kant è una sintesi che include in sé la recettività, l'essere dato del molteplice, come un momento anch'esso primo e non ulteriormente derivabile, in Fichte «pure la materia stessa della sensazione viene trascendentalmente prodotta. Questa produzione è *in concreto* l'opera dell'immaginazione produttiva [...]»<sup>255</sup>.

Che Kant stesso in realtà, pur non dicendolo espressamente debba aver pensato un tale sistema è per Fichte necessario. Infatti pur non avendo mai dedotto i passaggi concreti tramite cui, ad opera dell'immaginazione produttiva, si perviene all'oggettualità costituita, Kant non ha indicato d'altra parte il modo di spiegare altrimenti la materialità di tale oggettualità stessa. Insomma, il problema più urgente in Kant – se non esplicitamente affrontato pure però rimasto di fatto irrisolto – è quello per cui non si risponde alla domanda circa *la*

---

<sup>254</sup> Cfr. l'interessante analisi condotta da Giovanni Gentile sull'*apriorità* della sintesi e su quello che, chiaramente già in Kant, essa comporta: G. Gentile, *Sommario di Pedagogia come scienza filosofica*, vol. I, *Pedagogia generale* (1913<sup>1</sup>), quinta edizione riveduta, Sansoni, Firenze 1942., p. 76: «[...] questa immediata materia del nostro conoscere è, secondo Kant, mediata nel conoscere dall'attività originaria del soggetto (per intuizioni pure, categorie, idee), in guisa che la realtà del conoscere consista in una sintesi a priori. Sintesi di elementi sensitivi od empirici e di forma impressa in loro dall'attività originaria del soggetto: sintesi, oltre la quale non può l'analisi spingersi per fissare la materia da un lato, e dall'altro la forma, quasi due coefficienti separati, a cui l'incontro e la fusione nell'atto del conoscere sia accidentale. Dunque, sintesi a priori. E l'*apriorità della sintesi importa che l'atto del conoscere sia principio, non risultato della dualità dei termini concorrenti nella sintesi*. Principio e radice; alla quale pertanto occorrerà guardare se altri voglia rendersi conto del reale fondamento di quanto, oggetto della nostra esperienza, si concepisce volgarmente, e si concepì da tutta l'antica filosofia, reale in sé, e come tale fondamento del conoscere. *Il conoscere diventa esso, per la sintesi a priori, fondamento di ogni realtà*» (corsivo mio).

<sup>255</sup> W. Metz, *Kategoriendeduktion und Produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*, cit., p. 46 (traduzione mia): «[...] selbst noch der Stoff der Empfindung transzendental produziert wird. Diese Produktion ist in concreto das Werk der von Fichte konzipierten produktiven Einbildungskraft».

*provenienza di queste impressioni sensibili* forniteci da spazio e tempo. In questo Fichte coglie un punto debole e fondamentale all'interno del criticismo kantiano. «Fino a quando Kant non spiegherà espressamente con queste stesse parole che *egli deduce la sensazione da un'impressione della cosa in sé*, oppure, per servirmi della sua terminologia, che *la sensazione in filosofia va spiegata in base a un oggetto trascendentale in sé, presente fuori di noi*, fino ad allora io non crederò a ciò che quegli interpreti ci riferiscono di Kant. Se tuttavia egli fornisse questa spiegazione, io riterrò la *Critica della ragion pura* opera del più stupefacente caso piuttosto che non di una mente»<sup>256</sup>. Il processo che permette di procedere oltre per addentrarsi nel sistema stesso, d'altra parte, si diceva prendere avvio – almeno nella considerazione del problema che Fichte fa a partire dagli anni '96-'97 –<sup>257</sup> da un procedimento metodologico molto particolare, che invita ognuno di coloro che è nella buona fede a volerlo intraprendere, a guardare in se stesso. «Il primo postulato è: pensati, costruisci il concetto di te stesso e considera come lo fai»<sup>258</sup>. Fondamentale in ciò è la connotazione dell'atto tramite cui dobbiamo volgerci ad una tale impresa, come un atto di astrazione libero che si rivolge solo al sé: infatti «[...] si deve agire davvero liberamente e quindi prescindere dall'oggetto e prestare attenzione solo a sé. [...] questa coscienza non può essere mostrata a nessuno; ciascuno deve produrla in se stesso mediante libertà»<sup>259</sup>. È tramite la riuscita di un tale ripiegamento su se stessi che si è indotti a fare una scoperta particolare circa la natura della propria autocoscienza, precedentemente concepita, nei termini classici, come un che di statico. L'intelligenza infatti, dice Fichte, è «per l'idealismo un *agire* e assolutamente nient'altro; non dev'essere chiamata un *qualcosa di attivo*, perché con questa espressione sarebbe indicato qualcosa di

---

<sup>256</sup> J. G. Fichte, *Seconda Introduzione*, cit., p. 412, GA I, 4, p. 239.

<sup>257</sup> Il nuovo metodo a cui si è già accennato consisterebbe tra l'altro in un procedere che non parta più dai principi e dalle condizioni per dirigersi verso il condizionato ma, al contrario, che vada dal condizionato su via verso il principio.

<sup>258</sup> Ivi, p. 387, GA I, 4, p. 213.

<sup>259</sup> J. G. Fichte, *Prima introduzione*, cit., pp. 360-361, GA I, 4, p. 191.



consistente al quale appartiene l'attività»<sup>260</sup>. La contrapposizione tra il nostro preciso modo di essere e quello del reale, dal quale ci distinguiamo – pena altrimenti il considerarsi alla stessa stregua delle cose –, è infatti da intendere proprio secondo questi termini rappresentati dall'agire che si determina da sé, dinamico e libero, da una parte, e dall'essere, statico e inerte, su cui governa la legge della causalità e dell'azione reciproca dall'altra<sup>261</sup>. Se noi, ripiegandoci su noi stessi, sentiamo – *intuiamo* sarà presto la parola dell'azione rivelatrice – la profonda differenza che ci divide con la materia, possiamo allora giungere all'*intuizione* fondamentale della nostra natura. «Che cosa sia l'agire, si può solo intuire, non è possibile svilupparlo da concetti e comunicarlo con concetti; tuttavia ciò che sta in questa intuizione viene compreso mediante l'opposizione al mero *essere*. Agire non è essere ed essere non è agire, e non c'è un'altra determinazione a opera del mero concetto: per l'autentica essenza si deve usare l'intuizione»<sup>262</sup>. È chiaro, d'altra parte, che l'essenza dell'uomo così rinvenuta nei termini di un'attività, non è però da intendere nel senso di un'attività brutta e cieca, che agisca in mancanza di qualunque strutturazione, ma è piuttosto da comprendere come un'attività *intelligente*, che opera cioè *secondo leggi* che ne strutturano dunque il comportamento. «Perciò è al contempo reso comprensibile anche il sentimento della necessità che accompagna le rappresentazioni

---

<sup>260</sup> Ivi, p. 369, GA I, 4, p. 200.

<sup>261</sup> Cfr. ivi, p. 362, GA I, 4, p. 192: «Egli [il dogmatico] nega del tutto l'autonomia dell'io su cui l'idealista costruisce e ne fa semplicemente un prodotto della cosa, un accidente del mondo; il dogmatico coerente è necessariamente anche materialista. Egli potrebbe essere contraddetto solo in base al postulato della libertà e della autonomia dell'io: ma questo è proprio ciò che nega». E ancora, ivi, p. 363, GA I, 4, p. 193: «Il contrasto fra l'idealista e il dogmatico sta esattamente in ciò, se l'autonomia della cosa debba essere sacrificata all'autonomia dell'io oppure al contrario all'autonomia della cosa debba essere sacrificata quella dell'io. Che cos'è allora che spinge un uomo razionale a dichiararsi per uno dei due sistemi?». È nota anche questa idea fichtiana per la quale la scelta verrà operata nell'uomo a seconda del tipo di interesse che avrà: «Sarà quindi determinato dall'arbitrio e, poiché la decisione dell'arbitrio deve pure avere un fondamento, dalla *disposizione* e dall'*interesse*. La ragione ultima della diversità dell'idealista e del dogmatico è perciò la diversità del loro interesse. [...] Quale filosofia si scelga, dipende dunque da che uomo si è, perché un sistema filosofico non è una morta suppellettile che possiamo deporre o prendere a nostro piacimento, ma è animata dall'anima dell'uomo che la possiede» (ivi, pp. 364-365, GA I, 4, p. 194-195).

<sup>262</sup> J. G. Fichte, *Seconda Introduzione*, cit., p. 390, GA I, 4, p. 215.

determinate: l'intelligenza non sente un'impressione dall'esterno, ma sente in quell'agire i limiti della sua propria essenza»<sup>263</sup>. Viene al momento interpretato così, senza scendere nei macchinosi dispositivi che poi vi si staglieranno dettagliatamente dietro, quel sentimento di costrizione che credevamo essere motivato dalla presenza di qualcosa fuori di noi che senza il nostro intervento modificasse la nostra recettività, e che invece viene visto dipendere dalla strutturazione stessa *dell'Io* e del suo caratterizzarsi come attività. È l'*Io* la parola che Fichte ha scelto e ritenuto opportuna per incarnare l'idea di questo principio assoluto in cui dietro gioca l'unità trascendentale<sup>264</sup>. Rispetto al suo antecedente kantiano, secondo Fichte, «la domanda (solo storica) è questa: *Kant* ha davvero fondato l'esperienza, secondo il suo contenuto empirico, con *qualcosa di diverso dall'Io?*»<sup>265</sup>. È all'*Io* stesso che, ci dice Fichte, si deve guardare per giustificare il sistema delle rappresentazioni accompagnate da necessità – l'esperienza – e darne un fondamento in grado di rendere conto dei suoi meccanismi e dei suoi modi di funzionamento, senza d'altra parte andare molto al di là della lettera kantiana che pure, tanto nella prima quanto nella seconda edizione, aveva tratto già le sue radicali conseguenze circa la possibilità di funzionamento della natura e delle sue leggi a partire dall'appercezione o dall'immaginazione trascendentale. «Perciò [già] in *Kant* troviamo interamente determinato il concetto dell'*Io puro*, proprio come la dottrina della scienza lo stabilisce. E in quale relazione *Kant* pensa, nelle parole citate [dal paragrafo 16 dell'*Analitica*], questo *Io puro* con ogni coscienza?

---

<sup>263</sup> J. G. Fichte, *Prima introduzione*, cit., p. 370, GA I, 4, p. 200.

<sup>264</sup> Sull'adeguatezza o meno di questa denominazione come indicante il vero senso del principio fichtiano cfr. per esempio M. Ivaldo, *Introduzione a R. Lauth, Il pensiero trascendentale della libertà. Interpretazioni di Fichte*, cit., p. 27: «L'«unità trascendentale» è stata designata nella maniera più felice da Fichte nella fase tarda del suo cammino filosofico con il termine *Bilden* (figurare). Lauth sottolinea che il termine *Bilden* esprime in maniera più fedele e riuscita l'essenza dell'unità trascendentale di quanto possa il termine «io» (*Ich*) delle prime esposizioni della dottrina della scienza, in particolare del suo *Fondamento* del 1794-95, che è passibile di fraintendimenti nel senso di un idealismo soggettivo o semplicemente teoretico, o addirittura di un idealismo assoluto». Sul corretto e profondo senso in cui sarebbe da intendere la soggettività trascendentale in ogni idealismo, cfr. *infra*, capitolo V della seconda parte.

<sup>265</sup> J. G. Fichte, *Seconda introduzione*, cit., p. 407, GA I, 4, p. 234.

Come *condizionante questa stessa*. Col che in Kant la possibilità di ogni coscienza sarebbe condizionata dalla possibilità dell'Io o della pura autocoscienza, proprio come nella dottrina della scienza. Il condizionante è presupposto nel pensiero al condizionato; esattamente questo significa perciò il rapporto indicato: secondo Kant dovrebbe allora avviarsi una deduzione sistematica dell'intera coscienza o, il che è lo stesso, un sistema della filosofia a partire dall'Io puro, proprio come fa la dottrina della scienza, e Kant stesso avrebbe di conseguenza fornito l'idea di una tale scienza»<sup>266</sup>. Così facendo è possibile rispondere a quelle questioni cui il sistema kantiano, pur avendole poste correttamente, non aveva però potuto dare una soluzione, collocandole solo come limiti del sistema al di là dei quali non poter procedere oltre. Era proprio la mancanza di un principio, del resto, che la filosofia di quei tempi avvertiva e che mosse anche alcuni dei più celebri tentativi filosofici all'indomani della critica kantiana in direzione di un tale ritrovamento<sup>267</sup>.

Una volta pervenuti al riconoscimento che le leggi strutturanti la realtà altro non sono che riflessi delle leggi secondo le quali l'intelligenza si trova ad agire, due sono i modi in cui è possibile che il filosofo critico proceda: «O deduce quel sistema dei necessari modi di agire, e insieme con esso le rappresentazioni oggettive che da esso effettivamente sorgono, dai principi dell'intelligenza e lascia così sorgere gradualmente sotto gli occhi del lettore o dell'ascoltatore l'intero ambito delle nostre rappresentazioni; oppure coglie queste leggi così come sono già immediatamente applicate agli oggetti, e perciò al loro grado più basso (in questo grado esse si chiamano categorie), qualunque sia il luogo da dove sorgono, e afferma che gli oggetti sono determinati e ordinati da esse»<sup>268</sup>. Mentre è evidente che il primo procedimento si rivela essere più completo perché, puntando proprio alla spiegazione della genesi, ci permette di avere il *sorgere graduale sotto gli occhi dell'intero ambito delle*

---

<sup>266</sup> Ivi, pp. 403-404, GA I, 4, p. 229.

<sup>267</sup> Uno degli esempi più celebri è rappresentato dalla filosofia di Reinhold e dall'enunciazione del suo *principio di coscienza*.

<sup>268</sup> J. G. Fichte, *Prima introduzione*, cit., p. 371, GA I, 4, p. 201.

*nostre rappresentazioni* e cioè, più propriamente l'intero ambito della nostra esperienza, il secondo si presenta essere incompleto o parziale perché cogliendo quelle leggi come già applicate agli oggetti – si badi, in questo grado esse si chiamano categorie! – non ci permette di accedere a quella dimensione privilegiata che sola ci fornisce una spiegazione esauriente del sistema della conoscenza e con esso della realtà. Ricapitolando il diverso modo di operare di quello che si identifica essere il filosofo trascendentale di stampo kantiano rispetto a quello fichtiano di primo tipo:

In particolare in questo [secondo] procedimento non si analizza come l'oggetto stesso sorga; perciò, se anche concedessimo al critico i suoi indimostrati postulati, con essi non si chiarirebbe nient'altro che le *caratteristiche* e i *rapporti* della cosa: ad es. che essa è nello spazio, che si manifesta nel tempo, che i suoi accidenti devono essere riferiti a qualcosa di sostanziale e così via. Ma da dove allora sorge ciò che possiede queste relazioni e queste caratteristiche, da dove la materia che in queste forme è accolta? In questa materia si rifugge il dogmatismo e voi non avete fatto altro che aggravare il male. Lo sappiamo bene, la cosa sorge in ogni caso da un agire secondo queste leggi, la cosa non è nient'altro se non *tutte queste relazioni unite dall'immaginazione* e tutte queste relazioni messe insieme sono la cosa; l'oggetto è in ogni caso la sintesi originaria di tutti quei concetti. Forma e materia non sono elementi separati; l'intera formalità è la materia e solo nell'analisi noi otteniamo forme singole. Ma il critico, secondo il metodo che ha adottato, può soltanto affermare tutto ciò ed è per altro un mistero da dove egli lo sappia, se lo sa.<sup>269</sup>

Si ripete qui la sostanziale differenza di metodo evidenziata già nel capitolo precedente. In questa ricerca del *come*, nell'intento di dare un fondamento a quanto era rimasto solamente postulabile ma non dimostrato, e che si raccoglie, come ho cercato di fare vedere, attraverso il confronto delle due deduzioni attorno al nucleo problematico del ruolo trascendentale dell'immaginazione, essa di nuovo riveste un ruolo decisivo nel processo di costituzione della realtà, in modo ancora più radicale – perché questa volta

---

<sup>269</sup> Ivi, p. 372, GA I, 4, p. 202.

davvero consapevole – di quanto non avesse già fatto nella fondazione kantiana. «Tutta la realtà, secondo ciò che insegna la *Grundlage*, è, *per noi*, un prodotto dell'immaginazione, che produce in vista della coscienza, quindi inconsciamente. L'immaginazione non produce un mondo di illusioni, ma il solo mondo reale per noi uomini»<sup>270</sup>.

L'accesso a questa nuova dimensione, più originaria e fondamentale, che sola ci permette di sondare il terreno su cui si regge il nostro sistema dell'esperienza e di adempiere dunque al compito della *Dottrina della scienza*, è dovuto d'altra parte a quell'atto di osservazione e ripiegamento su se stessi che ha preso le forme di un'*intuizione*. Un'intuizione che non essendo rivolta verso l'esterno ma solo nel profondo della nostra interiorità non può che venir definita come una *intuizione intellettuale* e che si connota ulteriormente per essere un'assoluta spontaneità, non determinata da null'altro che non sia dettato dalla sua stessa natura intelligente. La polemica rispetto al suo antecedente kantiano non poteva che riesplodere acutamente. Infatti «[...] è innegabile, e sta chiaramente sotto gli occhi di tutti i lettori degli scritti kantiani, che Kant non si è dichiarato contrario a nulla in modo così deciso, si potrebbe dire sprezzante, come all'affermazione di una facoltà dell'intuizione intellettuale. [...] C'è bisogno di un'ulteriore testimonianza che una filosofia costruita proprio su ciò che la filosofia kantiana rifiuta con decisione sia l'esatto contrario del sistema kantiano, e precisamente quel sistema inaudito e insensato di cui Kant parla in quello scritto?»<sup>271</sup>. La pretesa di Fichte di porsi come prosecutore fedele, l'unico tra tutti i suoi seguaci ad avere compreso rettamente lo *spirito*<sup>272</sup> dell'immensa rivoluzione di Kant<sup>273</sup>, trova qui di nuovo un punto di riflessione

---

<sup>270</sup> P. Salvucci, *Grandi interpreti*, cit., pp. 64-65.

<sup>271</sup> J. G. Fichte, *Seconda Introduzione*, cit., pp. 398-399, GA I, 4, p. 224. Fichte qui si riferisce allo scritto kantiano *Di un tono di distinzione assunto di recente in filosofia*, uscito nella *Berlinische Monatsschrift*, raccolto in I. Kant, *Questioni di confine*, a cura di F. Desideri, Marietti, Genova 1990. Cfr. *infra*, capitolo II della parte II.

<sup>272</sup> Sulla nota la distinzione fichtiana tra lo *spirito* e la *lettera* di una filosofia ci si è già brevemente soffermati, cfr. *infra*, nota 16, p. 9.

<sup>273</sup> Cfr. J. G. Fichte, *Seconda Introduzione*, cit., p. 396, GA I, 4, pp. 221-222: la *dottrina della scienza* «coincide interamente con la dottrina kantiana e non è altro che quella kantiana,

su cui fermarsi per poter giustificare appieno il suo procedere. La possibilità o meno di un'intuizione intellettuale si rivela essere del resto un tassello decisivo per la comprensione non solo del rapporto di Fichte con il suo maestro, ma, soprattutto, di quel quadro complessivo in cui proprio l'immaginazione stessa trova un suo significato radicale.

---

rettamente intesa. [...] Tutti coloro che passano per conoscitori della filosofia kantiana e che in quest'ambito hanno messo voce, amici quanto nemici della dottrina della scienza, assicurano unanimemente il contrario e, *seguendo il loro consiglio*, lo assicura lo stesso Kant, il quale senza dubbio dev'essersi compreso al meglio».

## 2. *Immaginazione e finitezza* della conoscenza umana: sulla possibilità di un' *intuizione intellettuale* tra Kant e Fichte.

Quello dell'intuizione intellettuale è in effetti, almeno *in apparenza*<sup>274</sup>, un tema decisivo per svelare un punto importante della relazione che intercorre tra Kant e Fichte, soprattutto proprio in merito alla questione dell'immaginazione. In Kant, è oltremodo noto, la possibilità di una tale intuizione viene categoricamente rifiutata e questa è una posizione irrinunciabile nel suo sistema, qualcosa che segue automaticamente, per così dire, con il resto dell'impostazione critica, col che non si potrebbe rinunciare ad essa senza rinunciare pure all'intero sistema nel suo insieme. L'impostazione kantiana, lo si è detto più volte, si sviluppa a partire da un rovesciamento attuato proprio dalla mossa trascendentale, di cui si è parlato fin dall'inizio, del tradizionale modo di intendere i rapporti tra il soggetto e le cose, in modo che ora «l'oggetto sia posto e determinato in virtù della facoltà del conoscere e non la facoltà del conoscere in virtù dell'oggetto»<sup>275</sup>. Con tale riconoscimento è stato allora possibile stabilire, *prima* dell'esperienza, qualcosa che potesse essere *a priori* sempre valida, perché propria del modo immutabile e sempre uguale col quale l'oggetto viene percepito, a prescindere dunque dalle circostanze empiriche in cui questo avviene. «Questa completa soluzione del problema di Hume [...], salva dunque ai concetti puri dell'intelletto la loro origine *a priori* e alle leggi universali della natura la loro validità come leggi dell'intelletto»<sup>276</sup>, in modo da non dover più sottostare all'incertezza che solo ci può fornire l'osservazione

---

<sup>274</sup> *In apparenza* perché, come si vedrà in questo capitolo, l'utilizzo dell'intuizione intellettuale ha in Kant e Fichte due significati molto diversi.

<sup>275</sup> J. G. Fichte, *Prima Introduzione*, cit., p. 353, GA I, 4, pp. 184-185.

<sup>276</sup> I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, cit., p. 137-139, KGS 4, p. 313.

empirica, in balia come essa è di conclusioni fondate solo sull'induzione. Per salvare così la legittimità del discorso scientifico e dare finalmente anche alla metafisica la dignità di una scienza – che non si occuperebbe più di un materiale discutibile e preso sott'assedio dalle scuole perché sempre confutabile o non verificabile –, la rivoluzione copernicana paga un prezzo non indifferente: la necessità di spaccare in due il regno della realtà, tra l'esperienza conoscitiva a noi possibile, il mondo dei fenomeni, e ciò che ne rimane fuori, il mondo dei noumeni dei quali non possiamo dir nulla a nessun titolo<sup>277</sup>. Cosicché, «tutti i concetti, e con essi tutti i principi, per quanto siano possibili a priori, pure si riferiscono a intuizioni empiriche»<sup>278</sup>, «in modo da limitarne l'uso soltanto all'esperienza, perché la loro possibilità ha il suo fondamento soltanto nella relazione dell'intelletto con l'esperienza, ma *non così che essi traggan la propria origine dall'esperienza ma che l'esperienza la tragga da essi*; connessione del tutto rovesciata che Hume non si lasciò mai venire in mente»<sup>279</sup>. Non solo, il riconoscimento di tale apporto del soggetto conoscente su cui si fondava la rivoluzione copernicana, porta con sé anche ad una divisione della conoscenza in due fonti, senso e intelletto, presupposto fondamentale affinché la stessa rivoluzione possa funzionare alla stregua di un *rovesciamento* e non di un puro fare onticamente creatore, per il quale la facoltà di conoscere avrebbe da *porre* – nel senso a questo punto del creare – l'oggetto in tutto e per tutto. E dunque, stabilito che nell'esperienza c'è qualcosa di apposto da noi, pure però ci deve essere qualcosa che ci vien fornito dall'esterno e questo deve essere possibile tramite quel canale particolare

---

<sup>277</sup> Cfr. R. Lauth, *Il pensiero trascendentale della libertà. Interpretazioni di Fichte*, cit., pp. 200-201: «Un principio fondamentale della filosofia trascendentale afferma che sulla cosa in sé non si può dire dogmaticamente né qualcosa di positivo né di negativo. Noi abbiamo sempre solo a che fare con il fenomeno, e questa è per sé l'unica realtà. Nessuno di noi ha un accesso dietro il sipario, così da poter paragonare la sua rappresentazione immediatamente alla cosa in se stessa. La natura che è nostra è sempre soltanto il prodotto della nostra elaborazione induttiva dei dati dell'esperienza. Come tale prodotto essa gioca un ruolo determinante nella realtà della manifestazione totale, ma sempre solo come un tale prodotto, non come natura in sé».

<sup>278</sup> CRP, p. 201 (B 298, A 239, p. 270).

<sup>279</sup> I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, cit., p. 139, KGS 4, p. 313.



rappresentato dalla *sensibilità*, che, se è sempre *nostro*, risulta pure dedito alla recezione del *dato*, della materia sensibile rispetto alla quale siamo meramente *passivi*. La divisione di senso e intelletto secondo questo nuovo criterio si è già vista essere una fondamentale innovazione kantiana rispetto ai suoi predecessori<sup>280</sup>, e *nuova* doveva essere perciò anche la risoluzione delle difficoltà che da essa derivavano. È proprio su questa eterogeneità trascendentale – in base cioè alla loro origine – delle fonti in cui si è ripartita così la conoscenza, che si fonda anche la diversità delle loro funzioni, essendo una adibita alla ricettività tramite cui il sensibile ci viene dato, e l'altra dedita invece alla spontaneità, tramite cui il materiale viene poi riordinato. Su questo sfondo la difficoltà che però veniva a delinarsi, di stampo nuovo rispetto alla tradizione che non aveva conosciuto tale impostazione, era quello di *riunire in uno* gli apporti conoscitivi forniti dalle due *diverse* fonti, problema che si è già visto essere alla base della stessa deduzione trascendentale e che viene sostanzialmente risolto con la manovra della *sintesi a priori*. È nella sintesi, una *sintesi originaria*, che si concretizza infatti la spontaneità che connota il nostro intelletto, il quale però ha bisogno di una materia da rielaborare e, appunto, sintetizzare. «Il nostro intelletto, che non è tetico-creativo ma solo sintetico-produttivo, racchiude perciò in sé la recettività. [...] La coscienza trascendentale produce unità sintetica solo in considerazione del dato, dove essa è allo stesso modo recettiva. Essa è solo produttiva nella recezione e riceve solo nella produzione. [...] La mutua compenetrazione di spontaneità e recettività è *in concreto* immaginazione produttiva»<sup>281</sup>. Questa elaborata dinamica fatta di forti rimandi fra di loro delle facoltà conoscitive, dinamica alla quale qui ci si è

---

<sup>280</sup> Cfr. *infra*, capitolo II della prima parte.

<sup>281</sup> W. Metz, *Kategorienduktion und Produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*, cit., p. 44 (traduzione mia): «Unser Verstand, der nicht thetisch-schöpferisch, sondern nur synthetisch-produktiv ist, schließt demnach die Rezeptivität ein. [...] Das transzendente Bewusstsein produziert synthetische Einheit nur in Ansehung des Gegebenen, wo es ebenso rezeptiv ist. Es ist nur produktiv in der Rezeption und rezipiert allein in der Produktion. [...] Die wechselseitige Durchdringung von Spontaneität und Rezeptivität ist *in concreto* produktive Einbildungskraft».

già ampiamente dedicati, prende senso, d'altra parte, solo a partire da una determinata circostanza che connota *di fatto* la nostra esistenza di esseri finiti, quella per la quale il nostro intelletto è fatto proprio così e non altrimenti. Quella del nostro intelletto infatti è una funzione di portare ad unità un molteplice che non può, in quanto molteplice, produrre da sé e che si limita per l'appunto a sintetizzare, dopo averlo ottenuto per altra via ricettiva. *Questo* significa per l'intelletto *pensare*<sup>282</sup> – si ricordi su questo il fondamentale scarto guadagnato rispetto al *conoscere*<sup>283</sup> –, così come per il senso l'intuire non indica «se non il modo in cui siamo modificati dagli oggetti»: «queste due facoltà o capacità non possono scambiarsi le loro funzioni. L'intelletto non può intuire nulla, né i sensi nulla pensare. La conoscenza non può scaturire se non dalla loro unione»<sup>284</sup>. Di contro, «un intelletto, nel quale ogni molteplicità fosse data immediatamente dall'autocoscienza, intuirebbe, ma il nostro intelletto può solamente pensare, e deve cercare nei sensi l'intuizione»<sup>285</sup>. Quella dinamica che ha visto l'affacciarsi dell'*oggetto* – in realtà, *prima* che possa venir compiutamente definito tale – secondo un processo distensivo e temporale all'interno del quale gli aspetti del dato ci si danno secondo sfaccettature e lati

---

<sup>282</sup> Sulla finitezza che connota il nostro pensare nella dinamica kantiana cfr. M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., pp. 32-33: «Il conoscere divino è quel modo di rappresentazione che crea, intuendolo, l'ente intuibile come tale [B 139, 145]. E poiché lo intuisce in modo immediato e totale, con subitanea e assoluta trasparenza, non ha bisogno del pensiero. Il pensiero come tale è quindi già il sigillo della finitezza».

<sup>283</sup> Cfr. CRP, p.118 (B 147, p.145): «Pensare un oggetto e conoscere un oggetto non è dunque la stessa cosa. La conoscenza comprende due punti: in primo luogo, un concetto per cui in generale un oggetto è pensato (categoria), e, in secondo luogo, l'intuizione, onde esso è dato; giacché, se al concetto non potesse essere data un'intuizione corrispondente, esso, per la forma, sarebbe un pensiero, ma senza alcun oggetto, e per mezzo di esso non sarebbe punto possibile la conoscenza di una qualsiasi cosa».

<sup>284</sup> CRP, p. 78 (B 75-76, A 51, p. 98).

<sup>285</sup> CRP, p. 112 (B 135, p. 138). La stessa questione è trattata da Kant nei *Prolegomeni* nei seguenti termini: «[...] ma io non ho concetto di un intelletto se non come il mio, cioè tale che devono essergli date dai sensi delle intuizioni, e la cui occupazione sta nell'assoggettarle alle regole dell'unità di coscienza. [...] E quando separo l'intelletto dalla sensibilità per avere un intelletto puro, non rimane altro che la pura forma del pensiero senza intuizione; e con essa sola io non posso conoscere nulla di determinato e quindi non posso conoscere un oggetto. Dovrei alla fine pensare un altro intelletto che intuisse gli oggetti, ma di cui io non ho il minimo concetto, giacché l'intelletto umano è discorsivo e può conoscere soltanto mediante concetti universali» (cfr., I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, p. 235, KGS 4, p. 355).

molteplici, uno dopo l'altro, è il riverbero della circostanza per la quale appunto noi esseri umani disponiamo di un'intuizione meramente *sensibile* e non intellettuale. La questione viene bene messa a punto da Kant già alla fine dell'*Estetica trascendentale* in cui si legge perché la nostra intuizione è sempre sensibile, e cioè:

[...] perché non è originaria, ossia non è tale che già con essa sia data l'esistenza dell'oggetto della intuizione (e quale, per quanto noi arriviamo a intendere, può appartenere soltanto all'essere supremo), ma è dipendente dall'esistenza dell'oggetto; ed è perciò possibile solo ad un patto: che la facoltà rappresentativa del soggetto sia modificata da esso. Non è pur necessario che noi limitiamo il modo di intuire nello spazio e nel tempo alla sensibilità dell'uomo: può darsi che ogni essere pensante finito debba trovarsi nelle identiche condizioni dell'uomo (sebbene non possiamo decider nulla di questo); ma non per questa sua universale validità tal modo d'intuire cesserebbe di appartenere alla sensibilità, appunto perché è derivato (*intuitus derivativus*), e non originario (*intuitus originarius*), e quindi non è un'intuizione intellettuale, come quella che, per la ragione addotta, par convenire soltanto all'Ente primo, ma non mai ad un essere che è dipendente, e rispetto alla sua esistenza, e rispetto alla sua intuizione.<sup>286</sup>

Il nostro modo d'intuire – tipico, si badi, della *sensibilità* e non semplicemente *dell'uomo*<sup>287</sup> – viene detto da Kant essere derivato (*abgeleitet*),

---

<sup>286</sup> CRP, pp. 74-75 (B 72, p. 95).

<sup>287</sup> Questo lo si specifica soprattutto, di nuovo, rispetto a tante critiche di stampo psicologista rivolte a Kant sin dalla sua primissima ricezione. Un esempio celebre della trattazione di questo aspetto nel XX secolo è data dalla riformulazione del problema trascendentale dato dalla fenomenologia di Husserl. In particolare sulle accuse di quest'ultimo ad un tipo di *apriori* concepito *antropologicamente* e definito *halb mythisch* cfr. *Husserliana* VII, p. 235; su questo cfr. per esempio Iso Kern, *Husserl und Kant, eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, cit., e ancora Massimo Barale, *Postfazione a "Kant e l'idea della filosofia trascendentale"*. Per una lettura di Husserl e di Kant in E. Husserl, *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1990. Cfr. anche A. Massolo, *Fichte e la filosofia*, cit., p. 6: «il discorso kantiano non è mai di un intelletto in generale, ma dell'intelletto umano. Ed è da questo fatto che l'analitica non soltanto riceve il suo senso ma la sua stessa possibilità». Cfr. I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, cit., pp. 223-225, KGS 4, p. 351: «Ma d'altra parte sarebbe una ancor maggiore absurdità il non ammettere affatto delle cose in sé o il voler spacciare la nostra esperienza per l'unico modo possibile di conoscere le cose, quindi la nostra intuizione nello spazio e nel tempo per la sola intuizione possibile e il nostro intelletto discorsivo per il prototipo di ogni intelletto

proprio perché è dipendente nel suo riferirsi intenzionalmente all'oggetto dall'esistenza dell'oggetto stesso, che appunto non viene creato nel momento in cui viene da noi intenzionato, ma, solo ricevuto, e proprio tramite un venir da esso per così dire "affettati" (*affiziert*). Contrariamente ad un intelletto *originarius* noi dall'oggetto dobbiamo dunque venir modificati, attestando così una certa passività che connota l'intero processo conoscitivo, il quale a ben vedere, così predisposto, prende piede proprio a partire da una strutturale *finitezza* dell'essere umano.

Ma questo principio non è valido per ogni possibile intelletto in generale, bensì solo per quello, dalla cui appercezione pura, nella rappresentazione "Io sono", nulla ancora è dato di molteplice. Quell'intelletto, invece, dalla cui autocoscienza fosse dato insieme il molteplice dell'intuizione, un intelletto, per la cui rappresentazione già esistessero insieme gli oggetti della rappresentazione stessa, non avrebbe bisogno di *quel particolare atto di sintesi del molteplice nell'unità della coscienza*, del quale ha bisogno l'intelletto umano, che *pensa semplicemente* e non intuisce. Ma è inevitabile il primo principio per l'intelletto umano, di guisa che esso non può farsi nemmeno la più piccola idea di un altro possibile intelletto, che o intuisse da sé senz'altro, o possedesse a fondamento una intuizione sensibile, ma di diversa natura di quella che è nello spazio e nel tempo.<sup>288</sup>

È evidente dunque come tutta la trama che permea il sistema kantiano si basi proprio su questa eterogeneità di senso e intelletto – e sulla loro corrispettiva partizione di funzioni – come su di un presupposto ineliminabile, senza il quale l'intero procedere kantiano – la deduzione delle categorie, il fare dell'immaginazione, lo schematismo, per citare i punti più cruciali di tutto l'impianto – non avrebbe più senso. «Se volessi infatti immaginare un intelletto, che esso stesso intuisse (qualcosa come intelletto divino, che non si rappresenterebbe oggetti dati, ma per la cui rappresentazione gli oggetti

---

possibile, e il volere quindi far ritenere condizioni universali delle cose in sé quelli che sono soltanto principi della possibilità dell'esperienza».

<sup>288</sup> CRP, p. 114 (B 138-139, p. 140).

sarebbero immediatamente dati o prodotti), le categorie, rispetto a una conoscenza siffatta, non avrebbero punto significato» e questo infatti, come già ribadito più volte, perché «esse sono regole soltanto per un intelletto, di cui tutto il potere consista nel *pensare*, cioè nell'atto di ricondurre a unità dell'appercezione la sintesi del molteplice, datogli per altra via nell'intuizione; per un intelletto, il quale perciò nulla conosca da sé, ma soltanto *unifichi e ordini* la materia del conoscere, l'intuizione, che deve essergli data dall'oggetto»<sup>289</sup>.

È proprio su questa costellazione che si è visto incedere il fare dell'immaginazione come la funzione, appunto, addetta a *quel particolare atto di sintesi del molteplice nell'unità della coscienza, del quale ha bisogno l'intelletto umano, che pensa semplicemente e non intuisce*, perché è finito e dipendente da qualcosa che non ha creato lui<sup>290</sup>. Sul riconoscimento di questa fondamentale istanza della finitezza prende senso allora l'intera problematica kantiana e la sua risoluzione, cosicché dire *finitezza o intuizione sensibile o immaginazione*, sono modi diversi per richiamare alla luce un'unica circostanza, il modo tutto umano di accedere all'esperienza e di averne conoscenza. «Il pensiero umano si schematizza unicamente perché è capace della sola conoscenza finita, e per ciò non intuitiva, come quella di un intelletto divino, che non avrebbe bisogno della schematizzazione, perché non condizionata dall'intuizione sensibile»<sup>291</sup>.

---

<sup>289</sup> CRP, pp. 117-118, corsivo mio (B 145, pp. 144-145). Cfr. P. Salvucci, *Grandi interpreti*, cit., p. 155: «Problematica è, d'altronde, la stessa esistenza di un intelletto che “non discorsivamente, mediante categorie, ma intuitivamente, con una intuizione non sensibile, giunga a conoscere il proprio oggetto inteso come qualcosa della cui possibilità non possiamo costruirci la benché minima rappresentazione” (A 256). L'intelletto umano non è una facoltà in grado di intuire, esso conosce mediante concetti, la sua è una conoscenza “discorsiva” (A 68)».

<sup>290</sup> Cfr. M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 37: «Ciò che la conoscenza finita può render manifesto è dunque, in sostanza, l'ente che si mostra, quello che appare, il fenomeno [*Erscheinung*]. [...] Solo la conoscenza finita è assegnata all'ente che già è. La conoscenza infinita, viceversa, non si trova mai di fronte, come oggetto, alcun ente, sul quale debba regolarsi. [...] Il conoscere infinito è un intuire che, come tale, fa sorgere l'ente stesso».

<sup>291</sup> P. Salvucci, *L'uomo di Kant*, cit., p. 99.

Ripetendo brevemente la dinamica che si è già vista<sup>292</sup> a proposito dell'*esigenza* che ha chiamato in gioco l'immaginazione nel sistema kantiano, risulta ancora più evidente come l'immaginazione *non poteva che* essere un pilastro fondamentale dell'impostazione critico-trascendentale. Essa, si è visto, entra infatti in gioco a causa della strutturale costituzione della nostra sensibilità, in quanto noi non abbiamo la facoltà di intuire o conoscere un oggetto per intero, per così dire, *tutto in una volta sola* – come avverrebbe nell'ipotetica visione dell'essere supremo<sup>293</sup> – ma siamo invece indotti dalla limitatezza della nostra capacità intuitiva a un suo darsi sfaccettato e molteplice che si distende lungo un determinato decorso temporale. Dunque, così come predisposta dalla costituzione dei nostri apparati conoscitivi, la percezione a cui abbiamo accesso – e di cui l'immaginazione è infatti detta esserne un *ingrediente necessario* – non si configura come un atto istantaneo che nel momento in cui intuisce ci dà anche la cosa tutta al completo, quanto piuttosto come un processo costruttivo ed esteso. Una presa immediata e istantanea dell'oggetto così com'è ci risulta pertanto impossibile e necessario è piuttosto *fare il giro*<sup>294</sup> intorno ad esso, per raccoglierne tramite la funzione ritentiva e sintetizzante dell'immaginazione tutti gli aspetti. Prendendo in prestito la distinzione husserliana tra l'intuizione *in senso stretto*, qualificata come «il contenuto immanente e primario di un rappresentare istantaneo», e quella in senso *largo*, considerata invece «come il contenuto di un osservare unitario e continuato»<sup>295</sup>, può dirsi sicuramente che «di una cosa, anche quando la percepiamo, non abbiamo un'intuizione nel senso stretto della parola; non c'è

---

<sup>292</sup> Cfr. *infra* capitolo II e III della prima parte.

<sup>293</sup> Rispetto all'intrinseco essere *prospettico* della percezione *in generale* è invece nota la posizione di Husserl, per la quale nemmeno Dio potrebbe sottrarvisi. Cfr. T. Piazza, *Esperienza e sintesi passiva: La costituzione percettiva nella filosofia di Edmund Husserl*, ed. Guerini e associati, Milano 2001, p. 10: «La prospettività insita nella percezione è a tal punto ad essa connaturata che nemmeno Dio, per Husserl, potrebbe percepire un oggetto nella totalità dei possibili modi in cui esso si dà allo sguardo percettivo. [...] L'oggetto si costituisce infatti come polo unitario, come sintesi dei suoi modi di datità, come integrazione dei molteplici aspetti che di esso si danno nel flusso costante dell'esperienza».

<sup>294</sup> Cfr. J. P. Sartre, *L'immaginario*, a cura di R. Kirchmayr, Einaudi, Torino 2007, pp. 16-17.

<sup>295</sup> E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, cit., p. 168.

alcun atto istantaneo che raccolga in sé in un complesso come realmente presenti, che insieme osservi e apprenda, le molteplici parti, caratteri costitutivi e connessioni di cui essa consiste»<sup>296</sup>, per cui «la peculiarità della percezione è che l'oggetto appare sempre e solo in una serie di profili, di proiezioni»<sup>297</sup> di cui esso è la sintesi.

A questa situazione di fatto, qui ora brevemente richiamata, Kant non può rinunciare. Il nostro intelletto rimane un intelletto che conosce per concetti, in modo *discorsivo* e non intuitivo<sup>298</sup>. Rispetto allora ad una certa interpretazione dell'intuizione intellettuale che a quei tempi andava invece prendendo piede in Germania, Kant non si stancò mai di pronunciarsi negativamente e noto è il piccolo scritto di carattere polemico, *Di un tono di distinzione assunto di recente in filosofia*, in cui Kant prende esplicitamente posizione contro tale posizione e che senz'altro è da ritenere rivolto anche a Fichte. «L'intelletto discorsivo, mediante quella prima forma di conoscenza [mediante concetti]», dice Kant in questo scritto, «deve infatti impiegare molto lavoro per la scomposizione e ricomposizione dei suoi concetti in base a principi e deve salire faticosamente molti gradini per far progressi nella conoscenza; un'intuizione intellettuale, invece, afferrerebbe l'oggetto immediatamente e tutto in una volta (*unmittelbar und auf einmal*)»<sup>299</sup>, per concludere categoricamente che «il nostro intelletto [...] non è una facoltà dell'intuizione, ma solo una facoltà discorsiva o del pensare»<sup>300</sup>.

---

<sup>296</sup> Ivi, p. 170. Cfr. anche *ibidem*: «La presunta intuizione istantanea dell'oggetto, così come di fatto è, si riduce quindi a un processo intuitivo nel quale ci assicuriamo dei diversi lati, parti, relazioni [delle cose]» e poche pagine dopo si afferma esplicitamente come questo *processo intuitivo è un processo temporale* (ivi, p. 174).

<sup>297</sup> J. P. Sartre, *L'immaginario*, cit., pp. 15-16.

<sup>298</sup> Cfr. CRP, p. 89 (B 93, A 68, p. 109): «Perciò la conoscenza propria di ogni intelletto, almeno dell'intelletto umano, è una conoscenza per concetti: non intuitiva, ma discorsiva».

<sup>299</sup> I. Kant, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, KGS 8, p. 389, traduzione italiana: *Di un tono di distinzione assunto di recente in filosofia* in *Questioni di confine*, cit., p. 54. Come si accennava in una nota precedente, questo saggio apparve nel maggio del '96 nella "Berlinische Monatsschrift" per esprimere posizione contro certo atteggiamento mistico ed iniziatico in filosofia (che a quei tempi si stava diffondendo) e contro la possibilità di un'intuizione intellettuale che superasse la discorsività dell'intelletto umano.

<sup>300</sup> Ivi, p. 55, KGS, 8, p. 389.

Ma detto tutto questo, «per il suo stesso fondarsi sulla intuizione intellettuale [...] sembra che Fichte respinga l'istituzione kantiana proprio là, dove essa si dimostra tenacemente ancorata: nel riconoscimento che l'intuizione umana, nelle forme del tempo e dello spazio, è inevitabilmente sensibile, per cui l'uomo è strutturalmente incapace di intuizione intellettuale. *Come può, allora, pretendere la dottrina della scienza di porsi come quella filosofia che realizza la coerenza stessa della fondazione kantiana?*»<sup>301</sup>. Se si è visto che in Kant a questa istanza della finitezza non si può assolutamente rinunciare se non a patto di rinunciare all'intero sistema nel suo insieme – e all'immaginazione stessa come ancella fedele a servizio della dinamica conoscitiva come li istituita<sup>302</sup> –, sembra di primo acchito effettivamente un assurdo l'insistere fichtiano di una fedeltà e stretta coerenza del suo sistema a quello kantiano, visto che piuttosto sembra smontarne il presupposto fondamentale<sup>303</sup>. Tra l'altro, si è visto chiaramente, proprio il ruolo dell'immaginazione stessa prende in Kant senso e forma a partire dalla tesi per cui noi disponiamo di un'intuizione sensibile e non intellettuale, come se, teoricamente parlando, sembra che dove non c'è creazione ontologica ci *deve* essere immaginazione e dove invece questa creazione viene in qualche modo ammessa, questa facoltà risulta *superflua*. L'idea, insomma, di assegnare in uno stesso sistema un ruolo centrale tanto all'intuizione intellettuale quanto all'immaginazione sembra insensata, dato che nell'ottica kantiana le due funzioni si escludono a vicenda.

---

<sup>301</sup> P. Salvucci, *Grandi interpreti*, cit., p. 32 (corsivo mio).

<sup>302</sup> Cfr. P. Salvucci, *L'uomo di Kant*, cit., p. 128: «È vero che nei testi kantiani che abbiamo ampiamente analizzati, l'immaginazione è produttiva, ma devo ricordare ancora che ciò accade in un senso diverso da quello che acquisterà poi nell'ulteriore idealismo (sebbene si possa sostenere che questo ha colto e sviluppato l'aspetto più originario dell'immaginazione kantiana), perché l'immaginazione in Kant non è onticamente creatrice?».

<sup>303</sup> Cfr. P. Salvucci, *Grandi interpreti*, cit., p. 30: «La intuizione intellettuale, a differenza della conoscenza discorsiva, che sorge nella dualità del soggettivo e dell'oggettivo, proprio perché non nasce da una dualità, è un comprendersi assoluto, una integrale coincidenza del soggettivo e dell'oggettivo, del concetto e dell'esistenza (la eterogeneità kantiana di concetto e di intuizione è superata)». E ancora *ivi*, p. 33: «Questa appassionata negazione kantiana della intuizione intellettuale deve essere considerata alla luce della fedeltà, che caratterizza l'intero speculativo kantiano, alla struttura finita della conoscenza umana, incapace di produrre, nel conoscere, le cose».



Anche qui può essere illuminante un suggerimento di Salvucci: «Potrebbe, però, darsi che l'identità terminologica nasconda una differenza radicale di significati, potrebbe, cioè, darsi che Kant escluda l'intuizione intellettuale, perché attribuisce ad essa un significato particolare, nettamente diverso, per tanto, da quello che ad essa attribuisce Fichte»<sup>304</sup>, tanto da rappresentare, in realtà ad uno sguardo più profondo, un *falso* problema.

In realtà va proprio in questa direzione la tesi interpretativa e auto-interpretativa dello stesso Fichte. Le polemiche ridestate dall'uso fichtiano – se non della concettualità quantomeno della terminologia kantiana – in merito alla possibilità di un'intuizione intellettuale non erano di certo immotivate se pure unite alla pretesa della sua filosofia di rappresentare l'inveramento del kantismo e di essere l'unica in grado di averne compreso lo spirito. È finalmente nel 1797 che Fichte affida allora alla cosiddetta *Seconda Introduzione* un chiarimento del suo rapporto con Kant, nel quale il tema dell'intuizione intellettuale viene ampiamente trattato e dal quale emergono considerazioni fondamentali ed estremamente rivelatrici in proposito. Si è già visto nel precedente capitolo come nella nuova esposizione della dottrina della scienza – quella definita appunto *nova methodo* perché vuole accedere al sistema secondo un procedimento nuovo – si approdi e ci si serva di una mossa particolare che Fichte non esita a definire come proprio una *intuizione intellettuale*. Nel ripiegamento in se stessi sul quale Fichte ci prega di concentrarci per un primo accesso alla dimensione così offertasi – che poi è più propriamente la dimensione della filosofia stessa – ciò che si rivela cruciale nel nostro autopensarci è l'essere di un'*attività*, che contrariamente alla trattazione tradizionale dell'autocoscienza, connoterebbe *in primis* il nostro animo. Questa rivelazione possiamo farla solo tramite un atto *intuitivo*, e non tramite una riflessione per concetti, che ripiegandosi in sé trova quell'attività stessa come la *più intima essenza* del nostro essere.

---

<sup>304</sup> Ivi, p. 32.

Chiamo intuizione intellettuale questo intuire se stesso attribuito al filosofo nel compimento dell'atto da cui sorge per lui l'Io. Essa è la coscienza immediata che io agisco e di che cosa io agisco, è ciò grazie a cui io so qualcosa, perché sono io a farlo. Non si può dimostrare mediante concetti che una tale facoltà dell'intuizione intellettuale si dia, né sviluppare da concetti che cosa essa sia. Ciascuno deve trovarla immediatamente in se stesso, oppure non imparerà mai a conoscerla. L'esigenza che si debba dimostrare ciò mediante il ragionamento è ancora più strana dell'esigenza di un nato cieco che volesse che gli fosse spiegato che cosa sono i colori senza bisogno di vederli. È tuttavia possibile dimostrare a ognuno, nella sua esperienza da lui stesso riconosciuta come sua, che questa intuizione intellettuale è presente in ogni momento della sua coscienza. Io non posso fare neanche un passo, muovere una mano o un piede, senza l'intuizione intellettuale della mia autocoscienza in queste azioni; solo attraverso questa intuizione so che io agisco, solo attraverso questa distinguo il mio agire e in esso me stesso dagli oggetti incontrati nell'agire. Ciascuno che si attribuisca un'attività si richiama a questa intuizione. In essa è la sorgente della vita e senza di essa è la morte.<sup>305</sup>

L'impossibilità di *accedere* – e non soltanto *spiegare* – ad un tale fenomeno tramite concetti è ovvia perché dietro questa intuizione intellettuale, come si è letto, sta proprio per così dire la *scintilla* che a partire dal sorgere della nostra autocoscienza sta sempre in noi, ci tiene vigili, presenti a noi nel senso proprio dell'essere *con-scienti*, e che, non abbandonandoci mai a meno letteralmente di morire, accompagna e sottostà ad ogni possibile nostro pensare<sup>306</sup>. D'altra parte è evidente che nella nostra vita normale – non dunque quella della riflessione filosofica che ci porta, tramite astrazione, alla possibilità di isolare elementi che di per sé sono uniti – tale intuizione intellettuale è sempre rivolta ad un'oggettualità di cui veniamo in contatto tramite intuizione

---

<sup>305</sup> J. G. Fichte, *Seconda introduzione*, cit., p. 391, GA I, 4, p. 217.

<sup>306</sup> Cfr. C. Cesa, *Fichte e il primo idealismo*, Firenze, Sansoni 1975, pp. 9-10: «“Che forse a questo pensare non debba essere sottesa un'intuizione, anche se meramente intellettuale?” – proprio quel tipo d'intuizione, cioè, che Kant riconosceva possibile per Dio, ma del tutto inconcepibile per l'uomo. Fichte, per altro, non riteneva di essere infedele allo spirito del criticismo, in quanto per lui “intuizione intellettuale” non significava contemplazione di una verità non verificabile con le leggi dell'intelletto, ma piuttosto un sperimentare interiore (H. Heimsoeth ha parlato di *Erleben*) il quale, non avendo altro oggetto che se stesso, cioè l'io intuente, e non essendo determinato che da se stesso, sia la prova della spontaneità come forma di ogni attività della coscienza».

sensibile e che quindi l'intuizione intellettuale risulta di fatto sempre connessa a quell'altra. «Io non posso scoprirmi agente senza scoprire un oggetto su cui agisco, in un'intuizione sensibile che è compresa, senza delineare un quadro (*Bild*) di ciò che io intendo produrre»<sup>307</sup>. Per dichiararci come coloro i quali davvero stanno agli effetti delle loro azioni come coloro che pure ne sono i fautori, noi *dobbiamo*<sup>308</sup> ammettere l'esistenza di questa intuizione intellettuale che è propriamente ciò che agisce dietro di esse; se ci considerassimo altrimenti, come meramente passivi in mezzo alla realtà in cui ci muoviamo, saremmo solo come «il palcoscenico immobile su cui si avvicendano rappresentazioni dopo rappresentazioni, ma non il principio attivo che le produce»<sup>309</sup>. Ma è evidente che se noi rinunciassimo a questo sarebbe lo stesso che rinunciare a noi stessi perché si deve pur ammettere che tra tutte le cose alle quali noi ci possiamo volgere consapevolmente ce ne è una che è, per così dire, speciale: «si tratta [...] di una coscienza particolare e certo immediata, dunque di un'intuizione, e perciò non di un'intuizione sensibile, che mira a una consistenza materiale, ma di un'intuizione della pura attività, che non è statica, ma dinamica, che non è essere, ma vivere. Così il filosofo trova quest'intuizione intellettuale come un fatto della coscienza (per lui è un fatto, per l'Io originario è un atto), non immediatamente, come fatto isolato della sua coscienza, ma in quanto egli distingue ciò che nella coscienza comune si presenta unito e scompone l'intero nei suoi componenti»<sup>310</sup>. Di contro a questo nuovo modo di intendere tale intuizione intellettuale che rimane in sintonia con l'istanza della finitezza di cui tanto si è parlato, è chiaro allora che l'intuizione intellettuale come intesa da Kant è pure per la dottrina della scienza «una non-

---

<sup>307</sup> J. G. Fichte, *Seconda introduzione*, cit., p. 392, GA I, 4, p. 217.

<sup>308</sup> Cfr. *ibidem*, GA I, 4, p. 218: «La deduzione con la quale il filosofo perviene a quest'affermazione dell'intuizione intellettuale è la seguente: io mi prefiggo di pensare questa o quella determinata cosa e il pensiero richiesto segue; io mi prefiggo di fare questa o quella determinata cosa e ne segue la rappresentazione che ciò accade. Questo è un fatto della coscienza».

<sup>309</sup> Ivi, p. 393, GA I, 4, p. 218.

<sup>310</sup> *Ibidem*, GA I, 4, pp. 218-219.

cosa [*Unding*] che ci svanisce tra le mani se la vogliamo pensare e che in generale non è degna di nessun nome. L'intuizione intellettuale di cui parla la dottrina della scienza non mira a un essere, ma a un agire, e in Kant non è designata (tranne che, se si vuole, con l'espressione *appercezione pura*)»<sup>311</sup>. In realtà Fichte è convinto che anche nel sistema kantiano ci sia un altro luogo in cui, in *questo* nuovo senso, si sarebbe dovuto ricorrere espressamente all'intuizione intellettuale, e questo inserisce il discorso fichtiano in una nuova dimensione prettamente *pratica* che si rivelerà profondamente innovativa. Infatti, dice Fichte,

Non si è affatto consapevoli, secondo Kant, dell'imperativo categorico? Che cos'è allora quest'ultimo per una coscienza? Kant ha dimenticato di porsi questa domanda perché non si è mai occupato del fondamento *dell'intera* filosofia, ma nella *Critica della ragion pura* solo di quella teoretica, nella quale l'imperativo categorico non poteva comparire, e nella *Critica della ragion pratica* solo di quella pratica, nella quale si trattava solo del contenuto e la questione sulla natura della coscienza non poteva sorgere. Questa coscienza è senza dubbio immediata, ma non sensibile, perciò è proprio quello che io chiamo intuizione intellettuale e, se non c'è nessun autore classico in filosofia, la chiamo così con lo stesso diritto con cui Kant chiama in tal modo qualcos'altro che non è nulla; con lo stesso diritto chiedo che ci si renda edotti del significato della mia denominazione prima di giudicare il mio sistema.<sup>312</sup>

Non ci si poteva in effetti non aspettare che la connotazione di questa

---

<sup>311</sup> Ivi, p. 399, GA I, 4, p. 225. Cfr. P. Salvucci, *Grandi interpreti*, cit., pp. 33-34: «L'intuizione intellettuale, che il teorico della W.L. pone a fondamento della sua e di ogni filosofia, non può essere, allora, quella stessa intuizione come capacità di conoscere immediatamente (di creare, quindi) un essere, contro cui Kant ha con tanta energia polemizzato, se Fichte non vuole smarrire il riconoscimento della finitezza della coscienza umana. La verità è che Fichte per intuizione intellettuale intende qualcosa, un tipo, cioè, di intuizione intellettuale, che Kant stesso deve avere utilizzato senza averne coscienza e che, nella istituzione kantiana, è indicata come una terminologia diversa. Kant non ha esplicitamente rinviato al tipo di intuizione intellettuale che Fichte pone a fondamento della W.L., ma il risultato di essa è reperibile nella sua filosofia». E poco dopo: «Ora, Fichte riconosce che non si può non convenire con Kant sulla necessità di bandire una intuizione intellettuale che coincida con la produzione stessa della cosa in sé a mezzo del solo pensiero. [...] L'intuizione intellettuale, nella figura in cui Kant la respinge – come diretta intuizione (produzione) della realtà mediante il solo pensiero – è indubbiamente un assurdo» (*ibidem*).

<sup>312</sup> J. G. Fichte, *Seconda Introduzione*, cit., pp. 399-400, GA I, 4, 225.

intuizione nei termini di un'*attività* non avesse dei significativi esiti ulteriori, del tutto inediti rispetto a qualunque altra impostazione precedente. Questo essere continuamente presente a se stessi, inteso come il principio agente delle nostre azioni oltre che dei nostri pensieri, prende concretamente le forme di una *spontaneità* che, per essere davvero questo principio agente e attivo delle nostre azioni, non può che connotarsi come libera, perché se fosse causata ci rischiaccerebbe nel mondo delle cose dalle quali noi però ci sentiamo fortemente distanti. È nel precedente kantiano della *legge morale* che possiamo ritrovare la forma concreta di questa intuizione, in quanto in essa l'io è caratterizzato come un agente autonomo.

Nella coscienza di questa legge, che senza dubbio è una coscienza non tratta da qualche cos'altro, ma immediata, è fondata l'intuizione della spontaneità e della libertà; io sono dato a me da me stesso come un qualcosa che in certo modo dev'essere attivo, perciò sono dato a me da me stesso come un qualcosa di attivo in generale; io ho la vita in me stesso e la colgo da me. Solo attraverso questo medio della legge morale mi accorgo *di me* e perciò mi accorgo di me necessariamente come un essere spontaneo: e sorge così in me la componente, interamente diversa, dell'attività reale di me stesso in una coscienza che altrimenti sarebbe solo la coscienza di una sequenza di mie rappresentazioni. L'intuizione intellettuale è l'unico punto saldo per tutta la filosofia. A partire da essa, ma anche solo a partire da essa, si può spiegare tutto ciò che compare nella coscienza.<sup>313</sup>

L'intuizione intellettuale è *l'unico punto saldo di tutta la filosofia* perché è l'unico che non possiamo mettere in discussione senza mettere in discussione noi stessi e la nostra vita intera. Essa è l'inizio di tutto, a partire solo dal quale è possibile procedere oltre *a spiegare tutto ciò che compare nella coscienza*. L'autonomia che dentro di noi sentiamo connotare ogni atto col quale liberamente ci decidiamo è il modo proprio di essere di questo nostro agire. Quest'ultimo si staglia nel mondo distinguendosi da ciò che ha il proprio

---

<sup>313</sup> Ivi, p. 394, GA I, 4, p. 219.

principio, *eteronomamente*, in qualcos'altro, e ciò che invece, noi stessi, ha il principio di sé in se stesso, nella libertà di definirsi – *determinarsi* si dirà a breve – secondo un progetto proprio. Il mondo, come il palcoscenico – esso sì – delle nostre azioni, può divenire finalmente, all'indomani di Kant<sup>314</sup>, di nuovo *uno*. «Il concetto dell'agire, che diviene possibile solo grazie a quest'intuizione intellettuale dell'Io autonomo, è l'unico che unisce i due mondi che per noi esistono, il sensibile e l'intelligibile. Ciò che sta contro il mio agire – a esso devo opporre qualcosa perché sono finito – è il mondo sensibile, quello che deve sorgere mediante il mio agire è il mondo intelligibile»<sup>315</sup>. Il mondo della libertà, finalmente, risulta accessibile.

---

<sup>314</sup> Riferimento alla nota problematica della spaccatura tra mondo sensibile e mondo intelligibile in seguito alla strutturazione della realtà posta a livello trascendentale da Kant, che aveva riservato al primo la legge della causalità come legge immutabile alla quale, proprio in base al suo stesso impianto gnoseologico, non ci si poteva sottrarre, e la libertà all'altro.

<sup>315</sup> *Ibidem*, GA I, 4, p. 219.

3. L'Io come *agire*: la *volontà* alla base della nuova costituzione della coscienza e l'*unione* di ragione pratica e ragione teoretica.

La spaccatura tra mondo sensibile e mondo intellegibile che all'indomani dell'impostazione critica della conoscenza gravava sulla filosofia come un peso oneroso da dover riequilibrare, viene da Fichte assunta, coerentemente al suo progetto di sistemazione del kantismo, e risanata all'interno della nuova strutturazione del reale che il suo paradigma andava elaborando. Il capovolgimento filosofico operato, quello per il quale il punto di partenza della filosofia è inteso ora non più come un fatto ma come un *atto* (*Tathandlung*) – quello proprio dell'intuizione intellettuale –, non può essere indifferente per il prosieguo della ricerca filosofica stessa, perché, come dice Fichte, «non è [...] così insignificante, come a qualcuno pare, se la filosofia parte da un fatto o da un atto [*Thathandlung*] [...]. Se essa parte dal fatto, allora si colloca nel mondo dell'essere e della finitezza e le diviene difficile trovare in base a ciò una via per l'infinito e il sovrasensibile; se parte dall'atto, allora si situa proprio sul punto che congiunge i due mondi e dal quale essi si possono abbracciare con un solo sguardo»<sup>316</sup>. Questo proprio perché il mondo da cui si origina l'azione è il mondo interiore dell'autodeterminazione in cui l'esserci (nel senso proprio del *Dasein*) non si muove come cosa tra le cose ma fende per così dire l'ambito del reale tramite la sua attività agente, plasmandolo secondo le esigenze e i bisogni della sua sfera personale. Il mondo sensibile, come quello intellegibile, si investe ora di luce nuova.

La fondazione del realismo della coscienza comune, che il teorico della dottrina della scienza si sente chiamato a realizzare, prende così le forme di un compito trascendentale impegnato a rivedere l'intero processo di formazione

---

<sup>316</sup> J. G. Fichte, *Seconda Introduzione*, cit., pp. 395-396, GA I, 4, p. 221.

delle nostre rappresentazioni, al fine proprio di giustificare, *diversamente*, il loro sorgere, e di giustificare in tal modo anche la credenza in una realtà indipendente degli oggetti, i quali, secondo il realismo comune, darebbero proprio origine a quelle rappresentazioni stesse. L'impianto tradizionale lascia il posto ad un inedito ed innovativo paradigma che prende le mosse proprio dalla nuova configurazione che investe già, e per primo, il principio fichtiano, il quale nella sua formulazione originaria<sup>317</sup> assume significativamente le sembianze di un *porre* (*Setzen*). Infatti, si è già detto: «L'intelligenza è per l'idealismo un *agire* e assolutamente nient'altro; non dev'essere chiamata un *qualcosa di attivo*, perché con questa espressione sarebbe indicato qualcosa di consistente al quale appartiene l'attività. [...] Ora, dall'agire di questa intelligenza devono dedursi rappresentazioni *determinate*, quelle di un mondo, di un mondo che sussiste senza il nostro intervento, materiale, situato nello spazio e così via, le quali rappresentazioni compaiono nella coscienza, come tutti sanno [...]. La presupposizione dell'idealismo sarà perciò questa: l'intelligenza agisce»<sup>318</sup>. La prima grande novità, rivoluzionaria rispetto alla tradizione precedente, è il concepire allora ogni esserci come *attività*, invece che nei termini della tradizionale *sostanza*. L'istanza rappresentata dal *porre* espresso dal primo principio, in cui ora viene a consistere l'intima costituzione del nostro animo, appare già nelle *Meditazioni personali* nell'originale formula *pono me existentem, ergo existo*<sup>319</sup>, in diretta polemica con il *cogito* cartesiano e con l'idea, tipica dell'intero pensiero occidentale<sup>320</sup>, di un atteggiamento passivo dell'animo nel suo contemplare e, più propriamente, *pensare*. Eppure,

---

<sup>317</sup> Quella cioè espressa sistematicamente nella *Grundlage* del 1794. Questa per quanto potesse risultare schematica, oscura e arida, come lo stesso Fichte fu costretto a riconoscere più volte, si mantiene però coerente al suo intento originario, quello cioè di stabilire le *fondamenta* del sistema (la *Grundlage* appunto) e non il sistema stesso.

<sup>318</sup> J. G. Fichte, *Prima Introduzione*, cit., pp. 369-370, GA I, 4, p. 200.

<sup>319</sup> J. G. Fichte, *Eigne Meditationen über [Reinholds] ElementarPhilosophie*, GA II, 3, p. 91.

<sup>320</sup> Cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, edizione il Mulino, Bologna 2005, p. 87: «[...] l'idea che la contemplazione sia la condizione spirituale più elevata è antica quanto la filosofia occidentale. [...] In altri termini, il pensare mira alla contemplazione e si compie in essa, e la contemplazione non costituisce una verità, ma una passività; è il luogo in cui l'attività della mente perviene alla quiete».



«già dalla filosofia immediatamente successiva alla dottrina della scienza non è stato compreso il porre, pur sviluppato fino a questo punto. Infatti, partendo da questa concezione fondamentale si è di nuovo oggettivato il porre e pertanto si è nuovamente rinunciato su un piano superiore alla trascendentalità, indulgendo con ciò a un realismo superiore. È invece proprio del pensiero genuinamente trascendentale di non dimenticare in alcun momento la costituzione nel sapere. Altrimenti si può chiamare il principio supremo “io”, “spirito”, o come si vuole: esso rimane pur sempre un qualcosa che è divenuto un essere oggettivo»<sup>321</sup>, ipostatizzando nuovamente la dinamicità che invece connota questo nuovo principio.

Si è già visto che il punto fondamentale da cui partire, «l'unico punto saldo per tutta la filosofia»<sup>322</sup>, è rappresentato ora da quell'intuizione intellettuale che riveste un ruolo strategico anche per la comprensione del sistema, tanto da coincidere in realtà persino con la stessa possibilità metodologica di accedervi. È infatti solo a partire dalla riscoperta di questa intima natura del sé che è possibile procedere all'intendimento del nuovo paradigma fichtiano del reale stesso, e, pertanto, senza l'attuazione e concreta realizzazione in se stessi di questa intuizione intellettuale – che, lo si ricorda, non può essere spiegata con parole ma che deve essere *vissuta (erlebt)* in prima persona, proprio come anche dovrebbe fare un nato cieco rispetto ai colori per capire veramente di cosa si tratta<sup>323</sup> – non sarebbe nemmeno possibile porsi sul livello stesso dal quale solo si può procedere alla deduzione di tutto il resto, il livello proprio della coscienza filosofica (di contro a quello in cui si situa invece la coscienza comune). E proprio l'antecedente di tale intuizione intellettuale, ci suggerisce Fichte, era invero già presente nel sistema kantiano, non solo nel senso – seppur fondamentale, però anche più superficiale – dell'appercezione pura che sotto le

---

<sup>321</sup> R. Lauth, *Il pensiero trascendentale della libertà. Interpretazioni di Fichte*, cit., pp. 61-62.

<sup>322</sup> J. G. Fichte, *Seconda Introduzione*, cit., p. 394, GA I, 4, p. 219.

<sup>323</sup> Cfr. *ivi*, p. 391, GA I, 4, p. 217: «L'esigenza che si debba dimostrare ciò mediante il ragionamento è ancora più strana dell'esigenza di un nato cieco che volesse che gli fosse spiegato che cosa sono i colori senza bisogno di vederli».

forme dell' *Io penso* «deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni»<sup>324</sup>, configurandosi così come il fulcro decisivo intorno al quale qualunque cosa deve poter girare per fare parte della vita della coscienza, ma anche nel senso più radicale ed *inedito* della coscienza che, secondo quel sistema, solo potevamo avere dell'imperativo categorico<sup>325</sup>. Infatti anche in Kant «la legge morale è [...] una legge della causalità mediante la libertà»<sup>326</sup>, ed è facile prevedere come questa *causalità per libertà*, di cui noi non siamo consapevoli mediante ragionamento ma che riscopriamo immediatamente in noi stessi se solo per così dire ci ascoltiamo e osserviamo, si configurerà alla stregua di una *determinazione intelligente* ad opera del soggetto; una determinazione cioè, che non procede a casaccio e semplicemente come le pare, ma proprio *secondo leggi*, dando così a quella libertà interiore, se compresa correttamente<sup>327</sup>, – libertà in cui si è vista riscoprirsi la nostra intima essenza – la forma di una autodeterminazione (*Selbstbestimmung*). La peculiarità del nostro modo di essere umani su cui Fichte ci invita a porre l'attenzione – sin già con la sua esortazione a ripiegarci in noi stessi, *a costruire il concetto di noi stessi e vedere come lo facciamo*<sup>328</sup> – è in realtà una peculiarità evidente se anche solo ci si fermasse un attimo a riflettere su una banalissima differenza che intercorre tra noi e qualunque altro oggetto sulla faccia della terra, come può essere questo bicchiere che ho qui ora di fronte a me, o questo libro o questa penna: mentre questi stanno gli uni accanto agli altri, immobili e inerti, senza avere la possibilità di un principio di movimento in loro stessi, al

<sup>324</sup> CPR, p. 110 (B 131, p. 136).

<sup>325</sup> Cfr. *infra*, capitolo II della seconda parte.

<sup>326</sup> I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS 5, p. 82, traduzione italiana: *Critica della ragion pratica*, a cura di F. Capra, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 103.

<sup>327</sup> Cfr. R. Lauth, *Il pensiero trascendentale della libertà. Interpretazioni di Fichte*, cit., p. 59: «Ora come può la dottrina della scienza porre in essere questo suo proprio principio sistematico [della libertà] del tutto peculiare? Dico “del tutto peculiare” perché dopo Fichte esso non è stato più raggiunto, e in verità di regola non è neppure stato compreso».

<sup>328</sup> Cfr. J. G. Fichte, *Seconda Introduzione*, cit., p. 387, GA I, 4, p. 213: «La prima questione sarebbe dunque questa: come l' *Io* è per se stesso? Il primo postulato è: pensati, costruisci il concetto di te stesso e considera come lo fai». La stessa formulazione è presente nella *WL nova methodo*, cit., p. 36, GA IV, 2, p. 348: «pensa te stesso, e fa attenzione come lo fai. Troverai che con la tua attività ritorni su te stesso e determini nella tua attività te stesso».

contrario in noi sentiamo forte un principio dell'agire, la possibilità di un movimento che, se solo lo *vogliamo*, ci porterà in una direzione piuttosto che in un'altra<sup>329</sup>. A ben pensarci, è proprio in questo che non possiamo non fare consistere primieramente la nostra essenza, nel nostro modo spontaneo di deciderci all'azione, secondo una determinazione che liberamente daremo a noi stessi, fosse pure quella semplicemente banale di alzarsi da questa scrivania e di andare in salotto<sup>330</sup>. Il riconoscimento di questo carattere originario dell'essenza umana e di tale suo principio dell'*agire razionale* – guidato cioè da un concetto di *fine* e non in modo puramente casuale – che ci contraddistingue e con il quale ci differenziamo dalle cose non può che portare con sé anche delle altre determinazioni fondamentali e cariche di significato per il nostro modo di stagliarci nel mondo ritagliandoci in esso uno spazio preciso. «L'io è determinabile all'infinito, l'oggetto, poiché è tale, è determinato una volta per sempre. L'io è ciò che è nell'*agire*, l'oggetto è ciò che è nell'*essere*. L'io è incessantemente nel divenire, in lui non c'è nulla di permanente; l'oggetto è

---

<sup>329</sup> Cfr. nel *Sistema di Etica* i passi che Fichte dedica alla definizione di cosa voglia dire l'*attività* in generale, «[...] qualcosa che non può essere dimostrato a chi non lo trovi nell'intuizione di se stesso. [...] questa agilità interna non può essere assolutamente ascritta all'oggettivo come tale; quest'ultimo si limita solamente a sussistere, ad essere e a restare quale è. L'agilità interna appartiene solo al soggettivo, all'intelligenza come tale» (J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, GA I, 5, pp. 26-27, traduzione italiana: *Sistema di Etica secondo i principi della dottrina della scienza* (d'ora in poi *Sistema di Etica*), a cura di E. Peroli, Bompiani, Milano 2008, pp. 19-21). Rispetto a questo cfr. *infra*, capitolo IV e V della seconda parte.

<sup>330</sup> Sarebbe interessante un'analisi del rapporto che si costituisce tra "l'essere *in seguito* ad un agire" e viceversa, "l'agire *a seguito* dell'essere" che connota in modo fondamentale l'esistenza dell'essere umano. Noi *siamo* quello che *facciamo*, il nostro modo di venire inquadrati nel mondo, di prendervi posto come *quella* determinata persona e non un'altra, deriva sicuramente dalle azioni con le quali in esso ci siamo distinti – *determinati* – ma, viceversa, noi anche *facciamo* quello che *siamo*, nel senso che è a seconda del nostro modo di essere che *anche* faremo determinate cose piuttosto che altre. Credo che nel dipanare in parte questa affascinante aporia dello spirito umano Fichte dia un grande contributo, con la propria impostazione, anche alla comprensione della sua *genesis*. Sulla rilevanza della volontà in questo meccanismo stesso cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, cit., pp. 309-310: «[...] la volizione è la capacità interiore grazie alla quale gli uomini decidono "chi" saranno, con quali fattezze desiderano mostrarsi nel mondo delle apparenze. In altre parole, la volontà, che ha a che fare non con oggetti, ma con progetti, crea in un certo senso la *persona* che può essere biasimata o lodata, comunque ritenuta responsabile non delle sue azioni soltanto, ma di tutto il suo "Essere", del suo *carattere*».

come è per sempre, esso è ciò che era e ciò che sarà»<sup>331</sup>. La considerazione della pasta di cui siamo fatti, una natura che non è data una volta per tutte ma il cui profilarsi è il risultato sempre *in fieri* di determinazioni continue che diamo a noi stessi, è la base ulteriore per un sovvertimento significativo dei rapporti in cui tradizionalmente si è vista ripartire la relazione tra il soggetto e il mondo delle cose. È infatti su questo presupposto, già kantiano, che sarà possibile pervenire anche a quel rivolgimento degli storici rapporti tra ragione pratica e ragione teoretica, su cui pure si basava la partizione classica tra la stessa filosofia pratica e quella teoretica. Il punto problematico era già ben chiaro anche a Kant: «la differenza tra le leggi di una natura a cui la volontà è soggetta, e quelle di una natura che è soggetta a una volontà (rispetto alla relazione di questa volontà con le sue azioni libere), consiste in ciò che in quella gli oggetti devono essere cause delle rappresentazioni che determinano la volontà, in questa invece la volontà deve essere causa degli oggetti, sicché la causalità di essa ha il suo motivo determinante soltanto nella facoltà razionale pura, la quale perciò può anche essere chiamata una ragione pura pratica»<sup>332</sup>. Ma la lacuna scorta da Fichte in questa impostazione, per lui in realtà errata perché poggiata per così dire sulla testa piuttosto che sui piedi, è proprio l'impossibilità di spiegare correttamente il fondamento delle rappresentazioni – quel fondamento delle rappresentazioni *accompagnate dal sentimento di necessità* in cui si è visto consistere l'*esperienza* stessa<sup>333</sup> – con il rischio di rimanere vittima del fatalismo, che rinnegherebbe alla base l'essenza in cui

---

<sup>331</sup> J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, in GA I, 3, pp. 313-460 per la prima parte e GA I, 4, pp. 5-165 per la seconda parte; traduzione italiana: *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza* (d'ora in poi *Fondamento del diritto naturale*), Laterza, Roma-Bari 1994, p. 26, GA I, 3, p. 338. Interessante a questo proposito anche quest'altro passaggio: «In breve, tutti gli animali sono completi, e portati a termine, l'uomo è soltanto accennato, ed abbozzato. [...] Ogni animale è ciò che è, solo l'uomo, in origine, non è proprio nulla. Ciò che deve essere lo deve diventare, e dato che deve certo essere un essere per sé, lo deve diventare mediante se stesso. La natura ha completato tutte le proprie opere, solo dall'uomo essa ha ritratto la mano, e proprio in questo modo lo ha consegnato a se stesso. La plasmabilità, come tale, è il carattere dell'umanità» (ivi, p. 71, GA I, 3, p. 379).

<sup>332</sup> I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., pp. 95-97, KGS 5, p. 77.

<sup>333</sup> Cfr. *infra*, capitolo I della prima parte.

invece si è visto consistere l'essere umano, fatto di volontà liberamente determinante. Ecco che il piano pratico si compone indissolubilmente con quello teoretico tanto da permeare la struttura stessa<sup>334</sup>. «Di qui la subordinazione della teoria al pratico risulta nel modo più luminoso [...]. Il fatalismo, che si fonda sulla dipendenza del nostro agire e volere dal sistema delle nostre rappresentazioni, è distrutto alla radice, poiché qui si mostra che a sua volta il sistema delle nostre rappresentazioni dipende dal nostro impulso e dalla nostra volontà: e questo è poi anche l'unico modo per confutare recisamente il fatalismo»<sup>335</sup>. Il passaggio alla parte pratica della filosofia è un passaggio obbligato che prende piuttosto le sembianze di un *riconoscimento*. A venir riconosciuto è cioè il fatto che, contrariamente a quanto creduto da tutta la tradizione precedente, «la facoltà pratica è la radice più intima dell'Io, su di essa si appoggia tutto il resto, e tutto è ad essa collegato»<sup>336</sup> e non, come si è sempre ritenuto, viceversa. Il problema di giustificare il realismo della coscienza comune, di dare una spiegazione alla credenza di un fondamento oggettivo delle nostre rappresentazioni, non può essere risolto nella parte teoretica della filosofia, perché questa stessa si svilupperà piuttosto a partire proprio dal presupposto di un'esistenza delle cose senza il nostro intervento, che se nella teoretica è inteso appunto come presupposto, nella pratica viene invece risolto e giustificato. «Fichte, il filosofo trascendentale, accede alla pratica per raggiungere quel fondamento oggettivo della rappresentazione che la *riflessione* sul sapere (Kant) non era riuscita a scoprire, per la ragione che quel fondamento non era contenuto nel sapere»<sup>337</sup>. In realtà è coerente con l'impostazione di

---

<sup>334</sup> Cfr. J. G. Fichte, *WL nova methodo*, cit., p. 31, GA IV, 2, p. 17. A questo proposito è interessante notare come l'autore del manoscritto che ci è pervenuto ponga l'attenzione sul fatto che in queste lezioni non c'è la solita divisione di filosofia teoretica e pratica ma si parla «della filosofia in generale, unificando insieme teoretica e pratica». La soppressione della divisione tra parte teoretica e parte pratica, così come l'ammissione di una totale compenetrazione delle due (piuttosto che una subordinazione dell'una all'altra), è proprio un tratto caratteristico di questa nuova esposizione nei confronti della *Grundlage* del 1794.

<sup>335</sup> J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 579, GA I, 2, p. 424.

<sup>336</sup> J. G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale*, cit., p. 20, GA I, 3, p. 332.

<sup>337</sup> P. Salvucci, *Grandi interpreti*, cit., p. 24. Quanto aggiunge Salvucci subito dopo, e che

Kant, e con la sua rinuncia, parziale o totale, ad affrontare l'aspetto genetico, che la critica ricerchi «soltanto, se e come la ragion pura può essere pratica, cioè determinante immediatamente la volontà»<sup>338</sup>. Ma una ricerca germinale lo avrebbe invece portato a scoprire come la ragion pura è, *propriamente*, pratica e cioè liberamente determinante. In realtà non si tratta nemmeno di un primato esclusivo che sovrasta l'altra faccia dell'intera medaglia in cui si è scoperto consistere l'essenza umana nel suo svilupparsi duale in volontà e conoscenza. Il rapporto tra volere e rappresentare è piuttosto un rapporto bilaterale: «Volere e rappresentare stanno quindi in costante, necessaria azione reciproca, e nessuno dei due è possibile senza che ci sia al tempo stesso l'altro»<sup>339</sup>. D'altra parte, mentre che il volere sia condizionato da un rappresentare è ammesso da tutti in quanto è evidente che si deve potere rappresentare ciò che si vuole per potervi tendere, che ogni rappresentare sia condizionato da un volere non era ancora stato riconosciuto; eppure è solo dall'unione di questi due caratteri che si può rendere conto della complessità che connota la nostra essenza umana, la quale sempre, sin dal suo originarsi, è un intreccio scambievolmente di essi, così che sia impossibile stabilire un vero e proprio primato esclusivo. «La mera intelligenza non fa nessun essere razionale, perché da sola essa non è possibile, né lo fa la mera facoltà pratica, perché neanche essa da sola è possibile; entrambe unite, invece, lo rendono compiuto, e ne fanno un intero. [...] Solamente grazie a quest'azione reciproca tra intuire e volere dell'Io diventa possibile l'Io stesso e tutto ciò che è per l'Io (per la ragione), vale a dire tutto ciò che in generale è»<sup>340</sup>. Il primato della dimensione pratica scaturisce però dal fatto che questa condizione di intima compenetrazione e reciproco rinvio fra intelligenza e

---

riportiamo in questa nota a seguire, sembra in verità superfluo in quanto non ha più molto senso una partizione dell'interesse filosofico stesso in speculativo e/o pratico visto che i due ambiti risultano in Fichte veramente del tutto fusi in uno. Cfr. *ibidem*: «L'interesse fichtiano resta, però, pur sempre speculativo, perché la parte pratica della W.L. (1794) mostra che è nella *praticità* dell'Io il fondamento dell'esistenza del Non-Io che limita l'attività della coscienza teoretica, finita (dell'Io teoretico)».

<sup>338</sup> I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 99, KGS 5, p. 79.

<sup>339</sup> J. G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale*, cit., p. 21, GA I, 3, p. 333.

<sup>340</sup> *Ibidem*.

azione, fra rappresentazione e volontà resta invisibile da un'ottica meramente teoretica e non si lascia cogliere che nell'ottica della libertà e dell'azione. Se tradizionalmente, dunque, lo scenario prediletto della filosofia occidentale era stato quello che prendeva corpo dalla divisione *di fatto* della realtà in mondo delle cose e soggetto che a quelle si affaccia cercando di stabilire poi le modalità di interazione tra i due fronti, la nuova impostazione fichtiana della questione, scavando oltre quella apparente prima divisione, cerca le fonti che hanno dato origine a quella divisione stessa. Quello scenario prediletto si scopre così essere *secondo* e in un certo senso derivato, e non più il vero punto di partenza. Questa scoperta, d'altra parte, metodologicamente consentita dall'analisi genetica, deriva dal riconoscimento di una natura dell'uomo più profonda di quella che non era stata prima intravista, scoperta che aveva fatto rintracciare in un tessuto prettamente *pratico* e *volitivo* il nostro modo primo di essere al mondo. La questione allora che si pone in primo luogo è cosa voglia dire esattamente che la volontà, e con essa la libertà che deve connotarla affinché quella possa dirsi propriamente tale, costituisce l'essere dell'uomo. Già in Kant era stato necessario ammettere, in modo più stringente che nella tradizione<sup>341</sup>, due legislazioni cui si farebbe capo a seconda che ci si rivolga al mondo fenomenico, kantianamente frutto della schematizzazione del reale ad opera delle nostre categorie e dunque sottomesso alla legge di causalità che trascendentalmente lo condiziona in quanto ne sta propriamente alla base, o al mondo intellegibile, il nostro mondo interiore, in cui a guidarci è invece la nostra spontanea determinazione secondo fini che ci siamo liberamente dati. Ma la ricerca genetica che nel suo risalire gradualmente dal condizionato, dal risultato, muove sempre più verso le condizioni di possibilità di questo stesso portando così alla riscoperta più intima dei livelli che via via costituiscono la

---

<sup>341</sup> Una dimostrazione bellissima della presenza nella filosofia antica di questa forte differenza ci è fornita per esempio già dal *Fedone* di Platone, quando viene discussa l'ipotesi della fuga di Socrate, di certo non impedita o motivata esclusivamente dal potere o meno dell'insieme meccanico dei suoi muscoli, delle sue articolazioni eccetera di portarlo fuori di prigione. Cfr. Platone, *Fedone*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000.

nostra propria natura, conduce anche alla messa in luce di un'unità originaria dell'essenza umana che solo *dopo* verrà a dividersi, ed essendo questa divisione stessa condizione del sorgere della nostra coscienza non è a sua volta oggetto di coscienza, perché vi sta per così dire *alle spalle*, rendendola propriamente possibile. È in tal modo che l'idealismo si rivela essere di più ampio respiro, per così dire, del mero realismo della coscienza comune, perché lungi dal rinnegare quest'ultimo ne spiega piuttosto, *geneticamente*, proprio l'origine *ricomprendendolo* al suo interno. «L'idealismo disturba così poco la credenza dell'uomo reale nella realtà delle cose fuori di noi che esso piuttosto la consolida contro ogni dubbio della speculazione errata, mettendo in evidenza il punto di vista da cui trae origine (cioè la credenza nella realtà delle cose) e le ragioni per cui essa sorge necessariamente in lui»<sup>342</sup>. Se in tal modo il punto estremo al quale Kant nella sua speculazione teoretica si era spinto nella sua versione definitiva del 1787 era quello della *sintesi a priori*, ora in Fichte questo principio stesso viene ricondotto ad un antecedente ancora più originario, che svela la praticità di cui quello stesso principio teoretico era già intriso. Infatti «La sintesi è riportata all'attività dell'io; e perciò il concetto dell'agire (*Handeln*) dell'intelligenza prende il posto del concetto di sintesi a priori. Ed anche questo concetto dell'agire come costitutivo dell'io, il Fichte prende da Kant, in quanto questi, per quanto dica inconoscibile l'io in sé, pure per spiegare l'eticità, gli dà come caratteristica la libertà, intesa come attività e indipendenza da motivi fenomenici»<sup>343</sup>. Qui l'idea fichtiana dei molteplici risultati corretti a cui Kant sarebbe pervenuto senza darvi però un loro concatenamento e fondamento compiuto trova nuovamente conferma. È sempre Kant infatti a fornire le determinazioni fondamentali del sistema, solo che queste vengono colte da lui sempre e soltanto a partire da un loro essere per così dire *esito* da cui non si intende risalire fino alle fonti. E proprio sul tema

---

<sup>342</sup> J. G. Fichte, *WL nova methodo*, cit., p. 41, GA IV, 2, p. 27.

<sup>343</sup> P. Carabellese, *Il problema della filosofia da Kant a Fichte (1781-1801)*, Trimarchi, Palermo 1929, pp. 219-220.



della libertà è da rinvenire non a caso pure il primo incontro che Fichte fece con il suo maestro, il quale gli dischiuse le porte di un mondo per lui fino ad allora ritenuto inaccessibile<sup>344</sup>. «Questa è la ragione per cui la lettura di Kant fu per Fichte l'esperienza più importante della sua vita, tanto da assumere l'aspetto commosso e drammatico d'una conversione»<sup>345</sup>. Con queste parole in effetti piene di trasporto descrive Fichte il suo incontro con la filosofia kantiana: «Sto vivendo i giorni più felici che mi ricordi d'aver vissuto [...]. Mi sono immerso nella filosofia, cioè nella filosofia di Kant. Vi ho trovato la medicina alla vera radice dei miei disagi, e per di più gioia a non finire [...]. Il rivolgimento che questa filosofia ha operato in me è enorme. Le debbo, in special modo, il fatto che ora credo fermamente nella libertà dell'uomo»<sup>346</sup>, fino a ritenerla essere l'intima radice dell'io. La libertà smette così di essere un postulato della filosofia pratica per venir invece a fare parte attiva e costituente della nostra concreta realtà umana. Che proprio essa rappresenti per così dire il *principium individuationis* del nostro esistere lo si è già detto essere in realtà il frutto di una – se si vuole banale – auto osservazione del sé in cui rivolgendoci intimamente a noi stessi non possiamo che percepire in noi una profonda differenza con tutto ciò che ci circonda, secondo un sentimento intimo di libertà rispetto alle cose della realtà, invischiata al contrario di inerzia e causalità esterna, riconoscendo così nella libertà stessa un fatto e un presupposto dal quale partire per le ulteriori deduzioni del sistema. Il riconoscimento di ciò, che fa tutt'uno con il

---

<sup>344</sup> Sulla concezione piuttosto deterministica del primo Fichte cfr. per esempio, C. Cesa, *Introduzione a Fichte*, ed. Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 3-8, anche L. Pareyson, *Fichte*, Mursia, Milano 2011, pp. 73-76. Sull'importanza che il tema della libertà riveste all'interno del sistema fichtiano cfr. la celebre affermazione di Fichte in una lettera a Reinhold dell'8 gennaio 1800 e ora contenuta in GA III, 4, p. 182 nella quale si afferma: «Da cima a fondo, il mio sistema è unicamente un'analisi del concetto di libertà e in esso non si può contraddirlo».

<sup>345</sup> L. Pareyson, *Fichte*, cit., p. 75.

<sup>346</sup> J. G. Fichte, *Fichtes Briefwechsel*, hrsg. H. Schulz, Lipsia, Haessel, 1930, 2 voll., I, pp. 142-143 (traduzione che ne dà Pareyson nel suo *Fichte*, cit., p. 75), e ancora cfr. *ivi*, pp. 123-124: «Dopo che ho letto la Critica della ragion pratica mi sembra di vivere in un nuovo mondo. Essa demolisce affermazioni che credevo inconfutabili, dimostra tesi che credevo indimostrabili, come il concetto di libertà assoluta, di dovere, eccetera, il che mi rende più contento» (traduzione di Pareyson tratta dal suo *Fichte*, cit., p. 76). Sul fatto che il primo incontro di Fichte con la filosofia kantiana sia avvenuto sul campo pratico piuttosto che teoretico cfr. per esempio L. Pareyson, *Fichte*, cit., in particolare p. 76 e seguenti.

riconoscimento dell'intuizione intellettuale quale strumento di accesso privilegiato alla filosofia e al mondo che essa ci dischiude, è in qualche modo dunque il punto di partenza dell'idealismo esposto dalla *Wissenschaftslehre* ed è qualcosa che per l'idealista non si può dimostrare altrimenti: «La coscienza della libertà è per lui il principio primo ed immediato da cui procede. La sua filosofia si chiama quindi trascendentale, perché mostra come sia possibile procedere da se stesso, dalla pro[pria] coscienza e dall'esperienza, ed ammettere qualche cosa di corrispondente alle sue rappresentazioni»<sup>347</sup>. Di contro al procedere del dogmatico che attaccato al suo *essere* prova a dedurre tutto da questo rendendo in tal modo la nostra essenza dipendente da qualcosa che la precede e la determina, l'idealista trascendentale salva tale dimensione della libertà cara all'uomo, dimensione che, sola, lo preserva pure dal determinismo. «L'*essere* non è un concetto immediato primo, come si è ammesso sinora nella filosofia, ma l'attività è la prima ed immediata, ed essa non può venire spiegata. L'*essere* invece si può dedurlo. L'essere è un concetto negativo: poiché nega qualche cosa d'attivo, posto fuori dell'essere. [...] L'essere nega dunque anche *ciò che è*, il divenire: dovrebbe cessare d'essere per divenire. Essere è la caratteristica dunque del non-io. Si potrebbe caratterizzare il dogmatismo così: esso procede dall'essere. L'essere è per lui la cosa prima ed immediata, perché si inizi il suo sistema»<sup>348</sup>. Di contro, il recupero fichtiano della libertà è qualcosa che non vuole essere artificioso ma che, come già si diceva, sgorga dalla natura dei fatti stessi, da un procedere analitico per gradi che ponendo noi stessi come oggetto di osservazione riporta alla luce la materia di cui siamo realmente fatti. «L'io agisce qui in modo assoluto: è un atto di libertà fondato su se stesso, è un iniziare *assoluto*, un *produrre* un atto *nuovo*, un fare dal nulla. Si può quindi chiamare questa attività un'attività reale, perché produce, fa da sé»<sup>349</sup>. Nella

---

<sup>347</sup> J. G. Fichte, *WL nova methodo*, cit., p. 37, GA IV, 2, p. 22.

<sup>348</sup> Ivi, p. 51, GA, IV, 2, pp. 38-39.

<sup>349</sup> Ivi, pp. 55-56, GA, IV, 2, p. 44.

ricostruzione genetica ideale che si può ipotizzare del sorgere di una coscienza è proprio il momento del *volere* che si riscopre come il criterio fondamentale per segnare la “presa di consapevolezza” del nucleo germinale in cui in una remota origine abbiamo preso forma. «Si pensi ad una creatura al primo istante [*Man denke sich ein Kind in dem ersten Moment*]; quando giunge a chiara coscienza di se stessa? Tale momento è questo: si trova come volente. [...] Ad ogni nostro pensiero è congiunto un concetto di fine per un futuro momento: la nostra coscienza non ha perciò né inizio né fine. Non è nessun tempo: poiché tutto quello che è nel tempo, ha un inizio ed un termine. [...] L’inizio della coscienza, a cui tutto è unito a motivo dell’*analisi*, è il volere: io mi trovo unicamente come volere»<sup>350</sup>. Si è ora nuovamente intravisto come il concetto di fine, strutturale come si diceva alla possibilità di un agire che sia davvero libero e intelligente, e cioè dunque non dominato dal caso ma retto da una forza che liberamente e però anche consapevolmente determina le sue azioni, risulti fondamentale nella costellazione in cui si è capovolta la storica relazione delle parti della ragione tra loro. «Non v’è dunque libertà senza intelligenza, cioè senza qualche cosa che ha un concetto, una coscienza della sua attività. Attribuire coscienza o attribuire libertà è la stessa e medesima cosa»<sup>351</sup>. Una ragione pura pratica che esplica la sua potenza nel determinare la volontà è una ragione che liberamente, e non meccanicamente, deve porre – *setzen* – degli scopi. Nell’azione si concreta fenomenicamente la natura noumenica del nostro essere ma per preservare la purezza del discorso trascendentale e del livello, esso pure trascendentale, su cui ora ci muoviamo – non si dimentichi infatti che si tratta di una ragione *pura* pratica – è necessario che la determinazione e posizione di questi fini di cui qui si parla sia una determinazione *a priori*<sup>352</sup>, che non abbia nulla a che fare con gli scopi cui quotidianamente siamo abituati. Non si dimentichi d’altra parte pure che ci si trova in questo momento della

---

<sup>350</sup> Ivi, p. 183, GA IV, 2, p. 189.

<sup>351</sup> Ivi, p. 59, GA IV, p. 48.

<sup>352</sup> Sull’esatto modo di intendere questa dinamica piuttosto inedita si veda il capitolo successivo.

trattazione in un punto cruciale da cui prenderà *poi* origine ogni divisione, per cui al momento, propriamente parlando, non c'è divisione o molteplicità di sorta: da qui, anche, la profonda difficoltà nel seguire il ragionamento fichtiano, così astratto e inedito. Questa posizione strategica in cui si colloca qui la ricerca è consentita ancora una volta dal fatto che la retrocessione genetica ci permette di collocarci su un punto particolare, guadagnato in seguito alla messa in luce della vera natura del nostro essere. Kant «[...] afferma che non vi è nessun ponte tra il mondo intelligibile ed il mondo dei fenomeni. Questo accade perché egli vede l'io solo parzialmente, semplicemente come ciò che unisce il molteplice: non lo considera anche come produttore. [...] La Teoria della Scienza getta questo ponte con lieve fatica. Considera il mondo intelligibile come condizione del mondo dei fenomeni. Questo ultimo viene fondato sul primo: e il mondo intelligibile si fonda sull'io, e l'io su se stesso. [...] Mediante il volere ed il pensare del volere l'io produce qualche cosa di nuovo. Il concetto del volere è dunque quello su cui si fonda tutto ciò che sta nel puro pensiero, tutto il mondo spirituale»<sup>353</sup>. Questo intreccio delle componenti pratico-volitivo e teoretico-cognitive è un intreccio anch'esso originario, rispetto al quale non è possibile stabilire una vera e propria precedenza o priorità dell'un aspetto rispetto all'altro. Anche qui Fichte fa un passo avanti rispetto a Kant e matura molto presto la convinzione «che una condizione fondamentale di possibilità di ogni atto pur elementare dello spirito, insomma anche della semplice intuizione di oggetti, non presuppone come aveva mostrato Kant solo prestazioni di sintesi dell'intelletto puro, ma ha anche prima di tutto come condizione un volere

---

<sup>353</sup> Ivi, p. 118, GA IV, 2, p. 115. È anche qui evidente l'importanza che la terza critica kantiana riveste nell'impianto di Fichte, specialmente in merito al problema tematicamente posto in essa dell'unità di mondo intelligibile e mondo sensibile e di come due legislazioni totalmente indipendenti l'una dall'altra possano accordarsi. Rispetto a questo cfr. per esempio L. Pareyson, *Fichte*, cit., pp. 77-78. Cfr. anche quanto Fichte stesso nella Prefazione al suo scritto programmatico *Sul concetto* dice: «Fino a ora l'autore è intimamente convinto che nessun intelletto umano possa spingersi oltre ai confini all'interno dei quali si è posto lo stesso Kant, in particolare nella sua *Critica del Giudizio*, confini che tuttavia egli non ha mai determinato per noi né ha indicato come i confini ultimi del sapere finito. Egli sa di non poter dire nulla su cui Kant, in modo diretto o indiretto, chiaramente od oscuramente, non si sia già espresso» (J. G. Fichte, *Sul concetto*, cit., p. 83, GA I, 2, p. 110).

dell'intuire, l'essere rivolto all'oggetto, dunque l'intenzione dell'intuire»<sup>354</sup>. Se così la radice più intima dell'uomo è stata scoperta risiedere nel volere<sup>355</sup>, «la pura volontà (*reiner Wille*) è perciò il fondamento per spiegare la nostra coscienza (*Erklärungsgrund unserer Bewußtseins*)»<sup>356</sup>, in quanto proprio prima del sorgere di ogni coscienza possibile e affinché questa possa propriamente sorgere, è la volontà stessa a determinare questa trama originaria. «Il volere è così la cosa suprema ed originaria: se io non mi penso come volente, non esiste nulla»<sup>357</sup>. La praticità che permea in tal modo la struttura del sistema è congenita al suo principio primo, l'Io inteso appunto come volontà agente e libera, ed è per questo da riferire all'impianto *nel suo insieme*: un disegno che si staglia così, nel panorama filosofico di fine Settecento, in modo del tutto inedito rispetto alla tradizione. «Fichte definì già molto presto in modo proprio il rapporto tra la filosofia teoretica e quella pratica. Così recitava l'annuncio delle sue lezioni per il primo semestre estivo a Jena nel 1794: “1) *Sulla filosofia teoretica*; 2) *Filosofia pratica generale*”; qui aggiunta è l'osservazione: “Nota bene, *generale*, perché nel mio sistema la filosofia pratica diventa qualcosa di molto diverso da quello che era finora”»<sup>358</sup>. Nella *filosofia pratica generale* non

---

<sup>354</sup> V. Waibel, *Philosophie als System. Vergleichende Überlegungen zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794/95 und zur Wissenschaftslehre nova methodo*, contenuto in *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 52, 1998, pp. 557-585, p. 577 (traduzione mia): «dass eine grundlegende Ermöglichungsbedingung jeder noch so elementaren Handlung des Geistes, also auch der bloßen Anschauung von Gegenständen, nicht bloß, wie Kant gezeigt hatte, Synthesisleistungen des reinen Verstandes voraussetzt, sondern allererst ein Wollen des Anschauens, das Gerichtetsein auf den Gegenstand, also die Intention des Anschauens zur Bedingung hat».

<sup>355</sup> Cfr. J. G. Fichte, *WL nova methodo*, cit., p. 146, GA IV, 2, p. 148: «Sono solo un essere che vuole per tutta l'eternità. Questo puro volere è il mio essere, ed il mio essere è il mio volere: entrambi sono una cosa sola e sono esaurienti. Non si può aggiungere nulla di più. Ciò l'abbiamo chiamata la *realtà* (la radice) originaria dell'io». Cfr. pure ivi p. 152, GA IV, 2, p. 153: «Il volere puro è da considerare come la natura di me stesso, come il mio stato complessivo. Io voglio, quindi io sono un volente».

<sup>356</sup> Ivi, p. 143, GA IV, 2, p. 145.

<sup>357</sup> Ivi, p. 118, GA IV, 2, p. 115.

<sup>358</sup> V. Waibel, *Philosophie als System. Vergleichende Überlegungen zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794/95 und zur Wissenschaftslehre nova methodo*, cit., p. 573 (traduzione mia): «Fichte bestimmte das Verhältnis von theoretischer und praktischer Philosophie schon sehr früh auf eigentümliche Weise. So lautet die Ankündigung seiner Vorlesungsveranstaltungen für das erste Jenaer Sommersemester 1794: „1.) *Über theoretische*

si tratta più di una teoria dell'azione<sup>359</sup>, intesa come *una* attitudine o una possibilità tra le altre nelle quali l'uomo si manifesta, ma della messa in luce di una dimensione agente originaria della costituzione stessa del nostro animo, la quale costituzione non viene più tracciata sulla base di un paradigma teoretico-contemplativo che la ipostatizzerebbe come *data* una volta per tutte, ma sulla base di un carattere nuovo e carico di dinamismo e innovazione<sup>360</sup>. È più che altro alla definizione kantiana, ai tempi anch'essa inedita, per la quale «*pratico* è tutto ciò che è possibile mediante la libertà»<sup>361</sup>, che ci si può riallacciare per intendere il nuovo senso in cui Fichte adopera qui questa espressione. Ed essendo appunto *pratica* la stoffa di cui siamo sin dall'origine costituiti, nel senso proprio in cui si è visto che il nostro prendere inizio coincide propriamente con un agire libero intelligente tramite il quale ci stagliamo nel mondo, può dirsi che la filosofia pratica corrisponde con la filosofia *überhaupt*, se per filosofia si intende in senso lato la trattazione dei caratteri con i quali l'essere umano intesse le sue relazioni, conoscitive e non solo, con il mondo. Da qui derivano importanti conseguenze. «L'idealista trascendentale abbraccia allo stesso tempo l'attività pratica e quella teoretica, come attività in generale, ed in questo modo, dato che non c'è alcuna passività nell'Io, né ce ne può essere, egli giunge necessariamente al risultato che l'intero sistema degli oggetti per l'Io deve essere prodotto dall'Io stesso. Ma proprio perché abbraccia l'attività pratica insieme con quella teoretica, l'idealista trascendentale può, a suo tempo, anche dividerle, e mostrare il punto di vista su cui deve necessariamente stare il comune intelletto umano. L'idealista dogmatico

---

*Philosophie 2.) allgemeine praktische Philosophie*”; hinzugesetzt ist die Bemerkung: “NB. *Allgemeine*, weil in meinem System, die praktische Philosophie ganz etwas anders wird, als sie bisher war“» (riferimento di Fichte da GA III 2, 92).

<sup>359</sup> Mi riferisco alla celebre divisione aristotelica del VI libro della *Metafisica* tra scienze teoretiche, pratiche e poietiche, sulla cui scia, riverberatasi lungo tutto il corso filosofico tradizionale, si inserisce anche Wolff.

<sup>360</sup> Cfr. per esempio R. Lauth, *Il pensiero trascendentale della libertà. Interpretazioni di Fichte*, cit., p. 96: «In una concezione statica e non dialettica, come quella rappresentata dalla vecchia metafisica, è indubbio che la vita venga permanentemente bloccata. In essa la potenza dinamica e produttiva dell'umanità resta nella non libertà».

<sup>361</sup> CRP, p. 493 (B 828, A 800, p. 673).

esclude del tutto dalle sue ricerche l'attività pratica, guarda soltanto all'attività teoretica e vuole fondarla mediante se stessa, ed allora è naturale che ne debba fare qualcosa di incondizionato»<sup>362</sup>. Si rende così anche evidente lo scarto guadagnato dal nuovo taglio fichtiano rispetto all'idealismo tradizionale, che comporta invece una irriducibile contrapposizione, da un'ottica meramente ed egualmente "teoretica", al punto di vista *realista* del "comune intelletto umano".

Vale la pena di riepilogare il percorso fatto fin qui. Nella retrocessione che si opera con il metodo genetico, andando sempre più indietro nel compito, che ci si assegna, di dedurre il sistema dell'esperienza e con esso la possibilità della conoscenza – che dalle rappresentazioni *accompagnate dal sentimento di necessità* è appunto composta – ci si è imbattuti in una struttura che ha rivelato delle profonde novità non solo nel modo di intendere l'io per sé, ma anche nel modo di intendere il suo rapporto con il mondo. L'opposizione fra dimensione pratica e dimensione teoretica non si giustifica allora se non per il fatto che nell'agire, che si è scoperto costituire l'essenza dell'uomo, vigono però comunque delle *leggi*. Ciò ingenera una certa sensazione di costrizione, suscitata dalla presenza di una struttura che pur essendo propria del soggetto agente, pure lo pone in una situazione paradossale di vincolo e di dipendenza rispetto a se stesso. «Ciò che sorge in un agire *necessario* – in cui però l'io, per la ragione addotta<sup>363</sup>, non diviene cosciente del proprio agire – appare esso stesso, come necessario, e ciò significa che l'io, nella rappresentazione di esso, si sente costretto. Allora si dice che l'oggetto ha *realtà*. Il criterio di ogni realtà è il sentimento di dover rappresentare qualcosa *così* come esso viene rappresentato»<sup>364</sup>. Questo sentimento di costrizione è alla base della convinzione di un *essere* delle cose anche senza il nostro intervento, che a sua volta è alla base della visione, erronea, portata avanti dal dogmatismo secondo

---

<sup>362</sup> J. G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale*, cit., p. 26, GA I, 3, pp. 337-338.

<sup>363</sup> Quella per la quale essendo condizione del sorgere della coscienza non può essere a sua volta oggetto della coscienza stessa.

<sup>364</sup> J. G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale*, cit., pp. 4-5, GA I, 3, pp. 314-315.

cui l'essere stesso avrebbe una consistenza indipendente. Questa circostanza, a sua volta, porterebbe alla conseguenza, fatale per la nostra libertà, di un necessario adeguamento della nostra facoltà conoscitiva alle cose piuttosto che del tanto acclamato capovolgimento copernicano, il quale portato alle sue estreme conseguenze invertirebbe i rapporti stessi tra volontà e rappresentazioni. Non è possibile insomma rinunciare a nessuno degli anelli di questa elaborata trama intessuta senza rinunciare al sistema stesso nel suo complesso. È dunque a quello specifico tratto rappresentato dal *sentimento* che occorre ora, nella logica dell'argomentazione fichtiana, rivolgere l'attenzione, dal momento che esso costruisce un punto di passaggio ma anche di "resistenza" cruciale per una piena realizzazione del rovesciamento dei rapporti tradizionali tra teoretico e pratico.



#### 4. Il corpo e il sentimento originario. La base sensibile dell'autocoscienza e la costituzione *pratica* della realtà.

L'unione di ragione teoretica e ragione pratica o, meglio, la constatazione di un'intrinseca praticità della ragione nel suo primissimo originarsi e svilupparsi fino a ragione teoretica<sup>365</sup>, porta con sé ulteriori conseguenze che all'interno del sistema fichtiano si vanno coerentemente a strutturare in un impianto che, come si è più volte accennato, si rivela fortemente innovativo rispetto all'impostazione tradizionale della questione. Un tassello importante è a riguardo rappresentato dall'utilizzazione del tema del *Gefühl*, *sentimento*, nel compito, già richiamato, di dar ragione del realismo della coscienza comune in un percorso che, lungi dal confutarlo, salvi in un'evidenza delle cose esterne a noi e la libertà che ci connota intrinsecamente. A prima vista si tratta, secondo una delle sue connotazioni più immediate, di un determinato *sentimento di necessità* che, come veniva in chiaro alla fine del precedente capitolo<sup>366</sup>, sarebbe presente in alcune delle nostre rappresentazioni, quelle in cui appunto noi non ci sentiamo liberi di modificare a nostro piacere il contenuto della rappresentazione in atto, ma in essa percepiamo piuttosto una necessità che ci si impone senza il nostro intervento. *A prima vista*, si diceva, perché ad un'analisi più approfondita di questo fenomeno il *Gefühl* si rivelerà essere la base stessa da cui prenderà avvio ogni coscienza, facendo di questa il suo sostrato primigenio. «La coscienza, che qui compare, è necessariamente un

---

<sup>365</sup> La tesi fichtiana, che rovescia i tradizionali rapporti di ragione pratica e ragione teoretica, investe come si diceva il senso del "pratico" di una luce profondamente diversa rispetto all'antecedente tradizionale segnato soprattutto dalla partizione canonica di Aristotele. Di alcuni suoi aspetti, oggetto di specifico approfondimento nel presente capitolo, sembra conservarsi l'eco in quella ormai classica tematizzazione della *fatticità* (*Faktizität*) su cui fa leva la decostruzione del primato della teoria operata da Heidegger all'inizio del XX secolo.

<sup>366</sup> Cfr. *infra*, capitolo III della seconda parte.

sentire. V'è determinatezza, eppure nessuna intuizione, perché non v'è ancora un io ed un non-io [...]. Che cosa è dunque questa determinatezza e la coscienza che ne deriva, la quale dev'essere posta e non è alcuna realtà? Risposta. Semplice *affezione*, puro stato: un tale porre è un sentire»<sup>367</sup>. In questo primo momento è proprio il carattere della necessità suddetta, dice Fichte, quello in cui vien fatto risiedere il segno distintivo della *realtà*. «Il criterio di ogni realtà è il sentimento di dover rappresentare qualcosa *così* come esso viene rappresentato»<sup>368</sup>. È proprio nel nuovo modo di definire la costituzione della nostra essenza che è ora possibile rintracciare i punti di riferimento fondamentali per spiegare il sorgere delle rappresentazioni e degli oggetti che ne starebbero alla base. Si è già visto che la parte teoretica della filosofia si sviluppa a partire da una contrapposizione tra il polo soggettivo e quello oggettivo che nella *Grundlage* del 1794 prende in particolare le forme della proposizione «*l'io pone se stesso come limitato dal non-io*»<sup>369</sup>, ricavata scomponendo il terzo dei principi posti alla base del sistema, principi la cui formulazione Fichte teneva ancora nel 1794 a separare dal resto dell'esposizione. Questa contrapposizione tra il soggettivo e l'oggettivo si rivela però non essere originaria: la sua ricomposizione non può trovare una spiegazione esauriente nella filosofia teoretica perché quest'ultima si origina piuttosto proprio da quella, trovandosela per così dire alle spalle, e può fornirne per questo solo una spiegazione di tipo secondario. Il passaggio alla parte pratica della filosofia si configura così di nuovo all'insegna del riconoscimento che il compito della filosofia teoretica – consistente di fondo nella spiegazione della rappresentazione – non può essere assolto pienamente se non ricorrendo alla parte pratica che di quella spiega l'effettiva origine.

Qui occorre fare un passo indietro che rimetta nuovamente in gioco i termini con cui ora con Fichte si è connotata la nostra essenza, termini risultati

<sup>367</sup> J. G. Fichte, *WL nova methodo*, cit., pp. 72-73, GA IV, 2, p. 63.

<sup>368</sup> J. G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale*, cit., p. 5, GA I, 3, p. 315.

<sup>369</sup> J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 215, GA I, 2, p. 285 e in generale la *Parte seconda* riguardante il *Fondamento del sapere teoretico*.

fondamentali per l'intendimento del nuovo modo di considerare la ragione e la sua maniera di intessere relazioni con il mondo. La sua componente fondamentale è, a dire il vero, l'unica cosa sulla quale Fichte ci chiede indulgenza rispetto all'ammissione all'interno del sistema di un postulato, difficilmente spiegabile oltre, secondo il quale ognuno di noi *deve* ammettere di essere *cosciente*, con le conseguenze che questa ammissione porta con sé. «Non v'è dunque nulla di postulato arbitrariamente nel nostro sistema, se non che io devo essere cosciente di me stesso»<sup>370</sup>. Il significato autentico che l'*essere cosciente* assume, lo si è visto, richiede d'altra parte un ulteriore sforzo da parte del soggetto che si accinge a filosofare e che vuole entrare nella *Wissenschaftslehre*, quello cioè che tramite un ripiegamento intimo in se stessi porta alla constatazione della differenza fondamentale che ci distingue dalle cose del mondo circostante e che assume le sembianze di un'*attività*, in cui prende corpo concretamente il significato di quell'essere coscienti di cui si diceva. «La filosofia trascendentale non muove come il dogmatismo da un essere, ma da un agire spirituale in cui una conoscenza della ragione da se stessa si attua nell'intuizione intellettuale. Questo agire non lo si può fraintendere in modo realistico come un semplice essere positivo, ma si attua essenzialmente nell'assolvimento di un compito e come tale soltanto in un autocostruirsi come essere. [...] La filosofia trascendentale avendo come principio, al posto dell'essere concluso, questa azione e vita spirituale riflessiva, è una filosofia della libertà»<sup>371</sup>. L'intuizione intellettuale, tramite la quale accediamo come si è visto<sup>372</sup> alla vera dimensione della nostra natura e intuiamo per l'appunto noi stessi, è come il rispecchiarsi del sé in sé, il cogliersi – *intuirsi* – nella nostra natura più intima, e in tale riverbero della nostra immagine stessa quello che si ritrova, l'oggetto immediato di tale intuizione, è appunto il principio primissimo di qualunque attività, principio tramite cui di

---

<sup>370</sup> J. G. Fichte, *WL nova methodo*, cit., p. 66, GA IV, 2, p. 56.

<sup>371</sup> R. Lauth, *Il pensiero trascendentale della libertà. Interpretazioni di Fichte*, cit., p. 301-302.

<sup>372</sup> Cfr. *infra* capitolo II e III della seconda parte.

fatto ci distinguiamo dalla realtà che ci sta attorno. Per questo «l'intuizione intellettuale di cui parla la dottrina della scienza non mira a un essere, ma a un agire, e in Kant non è designata (tranne che, se si vuole, con l'espressione *appercezione pura*)»<sup>373</sup>, perché ciò che essa coglie, la nostra intima essenza, è propriamente attività e nient'altro che attività. Il prendere forma di quest'ultima, nella quale si concreta appunto il nucleo intimo della nostra natura, ha in sé d'altra parte degli stadi che ne scandiscono per così dire la struttura. Sempre coerentemente con la metodologia fornita dall'impostazione genetica, è dall'analisi e dalla scomposizione di questo nucleo che è possibile risalire a degli elementi fondamentali che aiuteranno a dipanare il modo concreto in cui si svolge la dinamica – che solo dopo diverrà una dinamica *conoscitiva* – della nostra *egoità (Ichheit)*<sup>374</sup>. In questo punto della ricerca non è

---

<sup>373</sup> J. G. Fichte, *Seconda Introduzione*, cit., p. 399, GA I, 4, p. 225. In realtà, come si è già visto, Fichte prosegue citando un altro punto in cui anche in Kant sarebbe posta in gioco, senza che però si giunga alla sua esplicita formulazione, quella forma di intuizione intellettuale intrinsecamente legata all'agire, che è al cuore del suo sistema: «ma anche nel sistema kantiano si può indicare precisamente il luogo in cui si sarebbe dovuto parlare di essa. Non si è affatto consapevoli, secondo Kant, dell'imperativo categorico? Che cos'è allora quest'ultimo per una coscienza? Kant ha dimenticato di porsi questa domanda perché non si è mai occupato del fondamento *dell'intera* filosofia, ma nella *Critica della ragion pura* solo di quella teoretica, nella quale l'imperativo categorico non poteva comparire, e nella *Critica della ragion pratica* solo di quella pratica, nella quale si trattava solo del contenuto e la questione sulla natura della coscienza non poteva sorgere. Questa coscienza è senza dubbio immediata, ma non sensibile, perciò è proprio quello che io chiamo intuizione intellettuale e, se non c'è nessun autore classico in filosofia, la chiamo così con lo stesso diritto con cui Kant chiama in tal modo qualcos'altro che non è nulla; con lo stesso diritto chiedo che ci si renda edotti del significato della mia denominazione prima di giudicare il mio sistema» (cfr. *ivi* pp. 399-400, GA I, 4, p. 225).

<sup>374</sup> *Ichheit* è il termine che Fichte spesso utilizza per designare la *soggetto-oggettività*, la vera e propria *soggettività trascendentale* che nel suo nucleo più intimo è *insieme* soggetto e oggetto. Questo in un duplice senso: in primo luogo in un senso per così dire “anteriore” secondo il quale ciò sarebbe lo stato in cui si trova la coscienza *prima* di divenire propriamente tale, secondo una indistinzione complessa dei due termini che bipolarmente la costituiscono (nella sua articolazione intenzionale di essere *sempre* riferita ad un polo oggettivo); in secondo luogo, invece, nel senso proprio maturo del modo concreto in cui l'autocoscienza si snoda secondo un'inscindibilità – questa volta però *articolata* – dei suoi momenti, quelli strutturali del soggetto e dell'oggetto, intesi come facce di per sé unilaterali di un'unica realtà che è appunto la *soggetto-oggettività* (rispetto a questo cfr. *infra*, V capitolo della II parte). Interessanti indicazioni a proposito si trovano per esempio nell'interpretazione *attualistica* di Giovanni Gentile, che fornisce preziosi cenni sul corretto modo di intendere l'autentica *soggettività assoluta*, oggetto di fraintendimenti cruciali già da parte degli interpreti contemporanei a Fichte, tra cui la più nota quella hegeliana di essere una filosofia *della riflessione* intesa come mero

ancora lecito parlare di tale attività, in noi riscoperta, come di un qualcosa di soggettivo e intelligente contrapposto ad un mondo oggettivo ed inerte, perché qui si è ancora impegnati in primo luogo proprio a rendere possibile una qualunque distinzione pensabile, che al momento ancora non c'è e che attende di essere attuata. In questo contesto è necessario piuttosto fare un passo indietro e soffermarsi su un tale terreno ancora indistinto, operazione rispetto alla quale fondamentale risulta essere la rivalutazione fichtiana delle componenti sensibili della nostra natura, che, contrariamente al mancato riconoscimento di Kant<sup>375</sup> e

---

momento *soggettivo*: «L'unità [...] da cui bisogna rifarsi e non prescindere mai, non esclude, anzi include la dualità: dualità non intesa essa stessa astrattamente, ma concepita nella dialettica della sua vita concreta. [...] L'oggetto immediatamente è, verso il soggetto a cui è oggetto, opposto, e nient'altro che opposto. [...] Ma se questa posizione esclude affatto l'oggetto dalla sfera del soggetto, essa, in quanto immediata, non è posizione di pensiero, perché pensiero è la negazione d'ogni immediatezza. E quindi la posizione dell'oggetto di contro al soggetto è un'opposizione reale nel pensiero in quanto esce dalla propria immediatezza, ed è essa stessa contenuto di pensiero, atto di coscienza. Cioè l'opposizione è reale nel pensiero in quanto coscienza dell'opposizione. [...] Ora, questa coscienza importa che, oltre il soggetto che si oppone all'oggetto e a cui è opposto l'oggetto, c'è un soggetto, a cui è presente sì l'oggetto e sì il soggetto nella loro opposizione: un soggetto, nel quale quell'opposizione vien meno» (Cfr. G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1923, vol. I, pp. 147-148). Ancora, la vera soggettività «[...] non è qualcosa che stia già in sé e per sé, indipendentemente dalla molteplicità del mondo degli oggetti, in cui si manifesta la potenza creatrice dell'attività pensante. Questo è il bersaglio preferito dei censori implacabili del soggettivismo attualista, che addebitano a questa maniera di idealismo la pazzia pretesa di collocarsi dinanzi al binomio soggetto-oggetto e di sopprimerne il secondo termine per intestarsi a ricavarlo poi dal primo. *Un tale soggettivismo è assurdo anche per l'attualista*. [...] L'attualista vuole il binomio soggetto-oggetto nella loro assoluta opposizione; ma perché questa opposizione ci sia sul serio e non a parole, vuole, oltre l'opposizione, l'unità dei due termini. Egli infatti ha osservato che senza l'unità ci potrebbero essere in due sedi separate, e ciascuno per sé, entrambi i termini, ma *privi d'ogni relazione dell'uno con l'altro* [...]. Dunque, binomio sì, ma con la sua base necessaria e imprescindibile, nella monade assoluta. [...] né illusionismo, né soggettivismo, ove per soggetto s'intenda un soggetto che sia uno dei due termini in cui il pensiero si polarizza: laddove il vero soggettivismo è l'affermazione dell'immanenza di una soggettività superiore ad ogni soggetto e ad ogni oggetto dell'esperienza: *soggettività trascendentale*, in quanto condizione e principio di ogni dualizzarsi del pensiero nella esperienza. *Il vero soggettivismo è soggettivismo trascendentale*. Rispetto a tale soggettività superiore, ha ragione tanto il soggettivismo contrapposto all'oggettivismo, quanto ha ragione questo contrapposto a quello: infatti tanto l'uno quanto l'altro s'appigliano astrattamente ad un termine solo della sintesi, in cui il soggetto profondo si dualizza eternamente, e dimezzano entrambi la concreta struttura, in cui, secondo l'idealista, il mondo si realizza» (Cfr. G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, Treves-Treccani-Tumminelli, Milano-Roma 1933, ristampata da Sansoni, Firenze 1981, pp. 261-263).

<sup>375</sup> Questa rivalutazione delle componenti sensibili della nostra natura è qualcosa che ha avuto poi forti conseguenze nel modo fichtiano di concepire una filosofia pratica in senso stretto, intesa come una teoria del dovere e dell'azione, come un'etica. Cfr. per esempio il saggio

in sintonia d'altra parte con la sua impostazione metodologica, fornisce delle indicazioni essenziali per spiegare il sorgere stesso della coscienza e del pensiero, segnando così un abbandono dell'indistinzione con cui si è connotato il primo momento e inaugurando invece l'ingresso nell'articolata *soggetto-oggettività*<sup>376</sup>.

La praticità che permea la ragione alla sua origine si irradia sulla realtà stessa ed essa, insieme con le sue componenti, gli oggetti, prende luce proprio da questa circostanza. «Quell'esigenza che tutto debba concordare con l'io, che ogni realtà debba essere in tutto e per tutto posta dall'io, è l'esigenza di ciò che si chiama, e a buon diritto, ragione pratica. Sinora una tale facoltà pratica della ragione era stata postulata ma non dimostrata. Era pertanto giustissima la richiesta, di tanto in tanto avanzata ai filosofi, di provare *che* la ragione è pratica. – Ora, una tale dimostrazione deve essere condotta in modo che soddisfi anche la ragione teoretica e non è lecito respingerla semplicemente per decreto. Ciò non è possibile se non mostrando che la ragione stessa non può essere teoretica se non è pratica; che nessun'intelligenza è possibile nell'uomo se in lui non v'è una facoltà pratica; che su quest'ultima si fonda la possibilità di ogni rappresentazione. E ciò ha appena avuto luogo, nel momento in cui è stato dimostrato che senza uno sforzo (*Streben*) non è generalmente possibile

---

introduttivo di Enrico Peroli *Libertà nel mondo. Struttura e temi del "Sistema di etica" di J. G. Fichte*, in J. G. Fichte, *Sistema di Etica*, cit., p. XXXII: «Le novità introdotte in questa seconda parte del *Sistema di etica* concernono anzitutto una rivalutazione della dimensione sensibile dell'essere umano come componente imprescindibile dell'agire morale, rivalutazione che Fichte ritiene indispensabile per l'elaborazione di un'etica concreta che eviti il pericolo del formalismo caratteristico della morale kantiana. [...] Il limite della morale kantiana, infatti, è stato, secondo Fichte, quello di aver considerato solo la parte pura dell'essere razionale finito, di aver separato la ragione dalla vita sensibile, da quel complesso di desideri, di sentimenti e di inclinazioni che provengono all'uomo dalla sua natura empirica e che lo caratterizzano in quanto parte del mondo sensibile». E ancora: «Se la libertà morale deve invece dar vita ad un'"azione positiva", se deve poter trovare nel mondo il luogo della sua concreta attuazione, se deve essere "il fondamento di un'azione reale e non di una semplice astensione" (I, 5, 139), è allora necessario per Fichte limitare l'atteggiamento negativo mostrato da Kant nei confronti della natura sensibile dell'uomo, per riconoscere ad essa un ruolo positivo nella dinamica dell'agire morale. [...] considerare l'uomo nella interezza della sua natura, come corpo oltre che come intelligenza, come unione inscindibile di razionalità e di sensibilità» (ivi, p. XXXIII).

<sup>376</sup> In una *soggetto-oggettività* articolata consiste appunto il secondo senso dell'*Ichheit* di cui si è parlato nella nota 374 di pagina 146.

un oggetto»<sup>377</sup>. È proprio per spiegare la possibilità della rappresentazione in generale – il nucleo della conoscenza *tout court*, l'elemento base su cui poggia la vita della ragione teoretica – che, come si diceva, è necessario volgersi alla parte pratica della filosofia, perché è proprio tramite essa che viene mostrata la scissione originaria, condizione imprescindibile affinché possa verificarsi qualunque ricongiunzione successiva in cui di fondo consiste la conoscenza stessa. La questione del come sia possibile la rappresentazione può essere in effetti riformulata anche così: «Com'è mai possibile che qualcosa di oggettivo diventi qualcosa di soggettivo, che un essere per sé diventi un essere rappresentato – mi si permetta di affrontare da questo lato più familiare il problema di ogni filosofia»<sup>378</sup>. E continua significativamente Fichte, penetrando a fondo nel cuore della questione: «[...] nessuno lo spiegherà mai, a meno di non trovare un punto nel quale l'oggettivo ed il soggettivo non siano affatto separati, ma formino una completa unità. Il nostro sistema stabilisce esattamente un tale punto e da esso prende le mosse. Questo punto è l'egoità, l'intelligenza, la ragione – o come lo si voglia chiamare»<sup>379</sup>. E, come già si accennava, questo punto di assoluta identità dei due poli non può essere in quanto tale – nella sua *attualità* – oggetto di coscienza a sua volta, non lo si può rinvenire nel nostro ambito vigile cosciente, perché al contrario è proprio la condizione del sorgere di ogni coscienza. Infatti, «Non appena nasce una coscienza reale, sia pure solo la coscienza di noi stessi, si verifica subito la separazione. [...] *Sui vari aspetti di questa separazione del soggettivo e dell'oggettivo e, inversamente, sui vari aspetti della loro unificazione poggia l'intero meccanismo della coscienza*»<sup>380</sup>. Rispetto a questa separazione, che è poi quella che si concretizzerà anche tra il *sapere* e l'*essere*<sup>381</sup>, sono tanti gli

---

<sup>377</sup> J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., pp. 511-513, GA I, 2, p. 399.

<sup>378</sup> J. G. Fichte, *Sistema di etica*, cit., p. 3, GA I, 5, p. 21.

<sup>379</sup> *Ibidem.*

<sup>380</sup> *Ibidem.*

<sup>381</sup> Cfr. *ivi*, pp. 11-13, GA I, 5, p. 24.

elementi importanti che entrano in gioco e che aiutano a gettar luce sulla costituzione originariamente oscura<sup>382</sup> dell'essere razionale. Quella separazione primordiale può essere infatti rappresentata anche secondo altre formulazioni, a seconda del livello di sviluppo in cui ci si trova, quali quelle dei binomi attività/resistenza, libertà/coazione, forza agente di contro a mera oggettività, detta anche quest'ultima, più propriamente, *materia (Stoff)*<sup>383</sup>. «E così si sarebbe risposto alla domanda, a cui finora non aveva risposto ancora nessun filosofo, cioè: donde viene la materia o il *materiale* del sentire? Risposta: dall'intuizione. Ma questa presuppone proprio la materia. Sentire è *affezione* di noi stessi, si agisce su qualche cosa, cioè sul nostro *agire*, ma il nostro *agire* per noi non è senza limitatezza, e la limitatezza a sua volta non è senza un *agire*. Di questo nostro agire e di questa limitatezza è costituito ogni sensibile, ogni sentire»<sup>384</sup>. Il reale sostrato dell'attività incessante in cui si esplicherà la volontà, riscoperta essere il carattere della nostra natura, prende ancor prima le sembianze di un *impulso (Trieb)*. Conformemente alla nuova impostazione fichtiana che come si è visto segna una profonda differenza tra la costituzione,

---

<sup>382</sup> Rispetto a questa metafora della luce/oscurità cfr. l'immagine tratteggiata da Fichte stesso, che non può non far pensare alla nota immagine vichiana, contenuto in *Sul concetto*, cit., pp. 117-118, GA I, 2, p. 143: «Lo spirito umano compie innumerevoli tentativi, perviene attraverso un cieco brancolare al tramonto e da questo passa quindi al chiaro giorno. All'inizio esso viene condotto da oscuri sentimenti [...]; e noi non avremmo ancor oggi nessun chiaro concetto e saremmo ancora e sempre la zolla di terra strappata dal suolo se non avessimo iniziato a sentire oscuramente quanto più tardi avremmo conosciuto con chiarezza. E così è anche la storia della filosofia». Il celebre passo di Vico che viene in mente suona, com'è noto, così: «Gli uomini prima sentono senza avvertire; dappoi avvertono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura» (Gian Battista Vico, *La scienza nuova*, III edizione 1744, contenuta in *Opere*, edizione critica a cura di F. Nicolini, Laterza, 8 voll., Bari 1914-1941, n. 218). Rispetto a questa ricostruzione propria anche dell'attualismo di Gentile cfr. G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 105: «A principio si sentirà semplicemente, senza sentire nulla di determinato: [...] tutto dapprima raccolto e come fuso in un punto indiscernibile, oscuro, su cui il pensiero a grado a grado dovrà portare la luce delle sue distinzioni».

<sup>383</sup> Cfr. J. G. Fichte, *Sistema di etica*, cit., p. 17, GA I, 5, pp. 25-26: «Questa resistenza viene rappresentata come il contrario dell'attività, e quindi come qualcosa che sussiste solamente, che ci sta di fronte quieto e morto, qualcosa che semplicemente è, ma che non *agisce* in alcun modo, che tende solamente a sussistere e, pertanto, a restare, con un certo grado di forza, ciò che è, qualcosa che resiste sul suo terreno all'azione esercitata dalla libertà, ma che non è mai in grado di attaccare quest'ultima nell'ambito che le è proprio: in breve, come *mera oggettività*. Una cosa di questo genere si chiama, col suo proprio nome, *materia*».

<sup>384</sup> J. G. Fichte, *WL nova methodo*, cit., p. 147, GA IV, 2, pp. 148-149.



fissa e immobile, delle cose materiali della natura, connotate dal carattere dell'*essere*<sup>385</sup>, di contro a quella dinamica e attiva degli esseri razionali, connotati invece dal carattere del *divenire*, il senso di questo impulso primigenio non ha niente a che vedere – o quantomeno non vi si identifica *tout court*<sup>386</sup> – con un mero meccanismo istintuale, *cieco* da una parte perché privo di qualunque consapevolezza, e *prevedibile* dall'altra perché inquadrato in un automatismo sempre uguale che non lascia spazio alla novità. «Se si conosce in modo completo la natura della cosa e la legge secondo la quale essa si regola, si può predire per tutta l'eternità come essa si manifesterà. Ciò che avverrà nell'io, a partire dal momento in cui è diventato un io e finché rimane effettivamente un io, non è invece determinato in precedenza ed è assolutamente indeterminabile. Non vi è nessuna legge secondo la quale vengano compiuti dei liberi atti di autodeterminazione e che permetta di prevederli, perché tali atti dipendono dalla determinazione dell'intelligenza, e l'intelligenza, in quanto tale, è assolutamente libera, è mera e pura attività»<sup>387</sup>. Il presupposto che, come si è

---

<sup>385</sup> Rispetto all'origine di tale carattere dell'essere cfr. J. G. Fichte, *WL nova methodo*, cit., p. 83, GA IV, 2, p. 75: «Poiché l'io nel suo tendere verso tale o tal altro sentire è limitato e non può sentire senza intuizione, ma non si pone come intuente (cioè l'intuizione non è riferita all'io, non diviene cosciente della sua attività, ma si perde nel suo oggetto, o, come Kant dice, l'intuizione è cieca), l'io è costretto a porre qualche cosa di immediato, di opposto, di indipendente, un non-io non riferito all'io, a cui spetta la caratteristica dell'*essere*».

<sup>386</sup> Questo lo si specifica perché Fichte pone in effetti molte differenze all'interno dell'impulso in generale: l'impulso naturale, l'impulso alla formazione, l'impulso all'autoconservazione, l'impulso puro ecc. Rispetto alla dimensione dell'impulso in generale e alla sua relazione con la libertà cfr. J. G. Fichte, *Sistema di etica*, cit., p. 257, GA I, 5, p. 113: «La libertà è *direttamente opposta* al meccanismo della natura, e non viene in alcun modo determinata da esso. Se si parla tuttavia di un impulso *naturale*, è allora necessario conservare il carattere della natura in generale, quello cioè del meccanismo, accanto al carattere dell'impulso, ed è quindi necessario che questi due caratteri vengano congiunti sinteticamente; in questo modo, otteniamo un termine medio tra la natura, intesa come mero meccanismo (o anche concetto di causalità), e la libertà, intesa come ciò che si oppone direttamente ad ogni meccanismo (o anche concetto di sostanzialità), un termine di cui noi abbiamo certamente il più grande bisogno per spiegare la causalità della libertà nella natura. [...] In questo modo, la necessità e l'autonomia sono unite insieme, e noi non abbiamo più il semplice filo lineare della causalità, ma il circolo conchiuso dell'azione reciproca».

<sup>387</sup> J. G. Fichte, *Sistema di etica*, cit., p. 299, GA I, 5, p. 128. Cfr. anche ivi, p. 79, GA I, 5, pp. 49-50: «La natura della cosa è la sua fissa sussistenza, il suo essere priva di movimento interno, quieta e morta, ed è questo quello che tu poni necessariamente quando poni una cosa e una natura di una cosa, poiché porre questo significa precisamente pensare una cosa. Ora, insieme a questa sussistenza immutabile e in quiete della cosa tu hai già colto il fatto, insito in essa come

già ribadito, Fichte ci invita ad assumere prende in effetti le forme di un postulato che non può essere messo ulteriormente in discussione, come se tramite la nostra esplorazione genetica arrivassimo davvero ai confini invalicabili dell'io. «L'essere razionale, *considerato come tale*, è, in modo assoluto, autonomo, immediato, il fondamento di se stesso. Originariamente, ossia senza un intervento da parte sua, l'essere razionale non è assolutamente nulla: ciò che esso deve *diventare* è necessario che lo diventi facendosi tale da se stesso, con il suo proprio agire (*durch sein eigenes Thun*). Questa proposizione non si dimostra e non è suscettibile di alcuna dimostrazione. Ad ogni essere razionale si richiede semplicemente che egli trovi se stesso in questo modo e si accetti come tale»<sup>388</sup>. L'affermazione di questo carattere assolutamente autofondantesi dell'io non esclude d'altra parte che questa autogenesi si sviluppi a partire da una stoffa diversa da quella della pura razionalità in cui poi si esplicherà propriamente. Ad una considerazione più attenta, infatti, l'attività risulta prendere le mosse da qualcosa di ancora più anteriore ed originario, che costituisce di fatto la base sensibile del nostro essere sulla quale si eserciterà *poi*<sup>389</sup> l'agire che andrà sempre più determinandosi. «La costituzione oggettiva di un io non è in alcun modo un essere o un sussistere, perché ciò trasformerebbe l'io nel suo opposto, nella cosa. La sua essenza è attività assoluta e nient'altro che attività; ma l'attività, presa oggettivamente, è *impulso*»<sup>390</sup>. Quest'impulso che struttura l'attività in un suo stadio primordiale, nel quale essa non si è ancora elevata ad attività *intelligente*, è, a sua volta, oggetto di un *sentimento* nel quale l'egoità, in questo suo momento ancora immaturo e pre-articolato, esplica la sua originaria essenza: in questo

---

se fosse predestinato, che ad una certa condizione seguirà un certo mutamento, perché, come tu stesso hai detto, sin dall'inizio hai pensato qualcosa di *fisso* e d'*immutabile*».

<sup>388</sup> Ivi, p. 113, GA I, 5, p. 62.

<sup>389</sup> Si stia attenti a non considerare i vari passaggi nei quali si staglia l'evolversi dell'autocoscienza, dal suo nucleo istintivo primigenio, in senso banalmente cronologico. Mentre infatti l'esposizione tipica del nostro pensiero discorsivo e finito ci costringe ad una scansione di questi momenti che sembra quasi cronologica è evidente che le cose non sono intese da Fichte in questo modo.

<sup>390</sup> Ivi, p. 233, GA I, 5, p. 105.

sentimento l'io è, certamente, in qualche modo già *presente a se stesso*, seppur ancora non come cosciente, quanto piuttosto a modo di un' *autoaffezione*. «Il sentire è qualche cosa di questo genere. È determinatezza di tutto l'io. Oltre esso non si può andare. Non v'è nessuna possibile azione dell'io oltre esso; perché cioè l'intero io è qui limitato, la sua attività ideale e reale, e tutto in esso è vincolato: ossia originariamente è limitato»<sup>391</sup>. E ancora, «[...] il modo in cui sono limitato io non posso assolutamente intuirlo intellettualmente da me stesso, ma posso solamente *sentirlo* nell'esperienza sensibile»<sup>392</sup>. In generale,

[...] una mera *determinatezza (Bestimmtheit)* dell'intelligenza, senza alcun intervento della sua libertà e della sua attività spontanea, si chiama un *sentimento* [...]. – Una cosa è qualcosa, e con ciò finisce la sua determinatezza. L'io, invece, non è mai qualcosa che semplicemente è; esso non è nulla di cui non sappia; il suo essere si rapporta immediatamente e necessariamente alla sua coscienza. Questa semplice determinazione, che si trova nell'essere e nell'egoità, si chiama sentimento (*Gefühl*). Se, dunque, l'io è posto originariamente con un impulso, come sua determinazione oggettiva, allora esso è posto necessariamente anche con un sentimento di questo impulso. Ed in questo modo otterremmo una coscienza necessaria ed immediata alla quale potremmo ricollegare la serie di funzioni proprie del resto della coscienza. Tutto il resto della coscienza, la riflessione, l'intuizione, la comprensione concettuale, presuppone un'applicazione della libertà e questa, a sua volta, presuppone molte altre cose. *Senziante* invece lo sono per il semplice fatto che *io sono*.<sup>393</sup>

Come si è visto, il modo di prendere forma dell'egoità, originariamente indistinta, si evolve per mezzo di specificazioni via via ulteriori che definiranno sempre meglio il suo nucleo primigenio, secondo un processo continuo – di *determinazione* – in cui consiste, come si è già detto, la sua essenza, in un evolversi dinamico che segna uno scarto profondo rispetto all'essere delle cose determinate invece una volta per tutte. Questa base pulsionale e sensibile è rivelativa però di una dimensione in cui il futuro io, contrariamente a quanto ci

---

<sup>391</sup> J. G. Fichte, *WL nova methodo*, cit., p. 73, GA IV, 2, p. 64.

<sup>392</sup> J. G. Fichte, *Sistema di etica*, cit., p. 201, GA I, 5, p. 94.

<sup>393</sup> Ivi, p. 235, GA I, 5, pp. 105-106.

si potrebbe immaginare stando alle continue affermazioni circa la sua attività assoluta, si sente in qualche modo *limitato* e *costretto*<sup>394</sup>, come racchiuso tra confini che, di contro alla sua interna forza prorompente, lo restringono, denotando in esso una certa passività. Essendo però già qui pura attività, nel suo estendersi e nel suo tentativo continuo di propagarsi secondo una tendenza all'infinito in tutte le direzioni a lui possibili, questo *Streben* in cui si concreta la nostra originaria attività si scontra – *Anstoß* era com'è noto proprio il termine usato da Fichte nella *Grundlage*<sup>395</sup> – con qualcosa che gli oppone una *resistenza* e che lo rende in qualche modo passivo. *In qualche modo* perché, si badi, passivo sempre in relazione ad una sua precedente attività che ha dato luogo a questa passività stessa e che quindi si configura di nuovo quale principio originario di tutto lo svolgersi dell'io. È questo scontro che darà spazio al prendere forma di un'opposizione in cui si condenserà la distanza, ora articolata, tra io e non-io, la loro scissione, a partire dalla quale soltanto potrà prendere luce la coscienza vera e propria e i suoi modi di rapportarsi all'oggetto così configuratosi<sup>396</sup>. La consistenza pratica della vita della ragione nel suo insieme viene di nuovo ribadita, dal suo costituirsi primordiale al suo esplicitarsi nella relazione conoscitiva. Quest'ultima non avrebbe infatti mai luogo se non a partire dall'esito di un dilagare, sotto forma come si è visto d'impulso, dell'impetuosa forza agente sotto le cui spoglie il nucleo indistinto dell'io si propaga alle sue origini, secondo uno sforzo che tende all'infinito e che in questo spazio si scontra con un ostacolo che ne impedisce l'immediato

---

<sup>394</sup> Cfr. *ivi*, p. 163, GA I, 5, p. 80: «Un sentimento è sempre l'espressione della nostra *limitatezza* (*Begrenztheit*)».

<sup>395</sup> Cfr. per esempio J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 395, GA I, 2, p. 355.

<sup>396</sup> Rispetto all'importanza del secondo principio enunciato nella *Grundlage* del 1794 (cfr. J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., pp. 161-169, GA I, 2, pp. 264-267) per il quale all'*Io* è opposto assolutamente un *Non-Io* cfr. A. Massolo, *Fichte e la filosofia*, cit., p. 38: «[...] il Non-Io fichtiano non è un concetto discorsivo, un concetto che si ricaverebbe per astrazione dall'oggetto empirico, ma è ciò che rende possibile l'oggetto *qua talis*, in quanto io non posso rappresentarmi un oggetto senza un atto di opposizione (*Gegensetzen*). La motivazione del secondo principio si trova nella finitezza della coscienza umana. Esso esprime proprio questa finitezza».

prosieguo. «In questo modo, viene affermato di 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. Se il non-io esercita un'azione su di noi, ciò avviene non nel nostro dominio, ma nel suo; il non-io agisce mediante una resistenza, la quale non esisterebbe se noi non avessimo dapprima esercitato un'azione su di esso»<sup>397</sup>. Lontano dunque dal montare un'impalcatura teoretica del tutto astratta dove un presunto Io, già pienamente formato e compiuto come solo *logos*, produrrebbe onticamente l'intera realtà, «[...] la pionieristica concezione di Fichte, secondo cui già nella teoria l'oggetto della conoscenza viene costruito con costitutivi pratici»<sup>398</sup>, assegna all'interno del sistema un posto essenziale alla dimensione *naturale*, *sensibile* e *pulsionale* dell'essere umano, conformemente al suo intimo assunto per il quale noi «non iniziamo la nostra vita con l'attività speculativa, ma la iniziamo proprio con la vita stessa»<sup>399</sup>.

[...] l'impulso ed il sentimento sono precisamente la manifestazione di ciò che è limitato e della limitatezza in noi; vi è pertanto un sistema originariamente determinato di impulsi e di sentimenti. – Ciò che è fissato e determinato indipendentemente dalla libertà si chiama, secondo quanto abbiamo detto sopra, *natura*. Quel sistema di impulsi e di sentimenti dev'essere pertanto pensato come *natura*; e poiché la coscienza di tale natura ci si impone inevitabilmente e la sostanza nella quale si trova questo sistema dev'essere ad un tempo quella stessa che pensa e che vuole liberamente e che noi poniamo come noi stessi, quel sistema di impulsi e di sentimenti dev'essere pensato come *nostra natura*.

---

<sup>397</sup> J. G. Fichte, *Sistema di etica*, cit., p. 207, GA I, 5, p. 95.

<sup>398</sup> R. Lauth, *Il pensiero trascendentale della libertà. Interpretazioni di Fichte*, cit., p. 164. Eppure, «La funzione dei momenti pratici come momenti costitutivi dell'oggetto teoretico, che Fichte ha scoperto e indicato per la prima volta, è stata completamente trascurata dai suoi contemporanei» (cfr. *ivi*, p. 163). Circostanza che invece avrebbe consentito una matura comprensione dell'idealismo fichtiano ed evitato molti dei fraintendimenti in senso falsamente idealistico-soggettivistico a cui sin da subito andò incontro la sua filosofia.

<sup>399</sup> J. G. Fichte, *Sistema di Etica*, cit., pp. 175-177, GA I, 5, p. 85.

Sotto un certo rispetto e senza pregiudizio dell'assolutezza della mia ragione e della mia libertà, io stesso sono *natura*, e questa mia natura è un *impulso*.<sup>400</sup>

Nel suo rispecchiarsi originario la ragione ritrova dunque in sé una base tutt'altro che astrattamente speculativa<sup>401</sup>. Questa situazione si riverbera su tutta la realtà a noi circostante e sulle cose che vi trovano luogo, le quali smettono di essere considerate come l'esito inerte di un ritrovamento passivo da parte del soggetto conoscente per entrare invece in un'interazione dinamica con quest'ultimo, che stabilisce le sue relazioni in funzione di un sistema – originariamente un *sistema di bisogni*<sup>402</sup> – che si rivelerà essere carico di implicazioni semantiche ed esistenziali<sup>403</sup>. «Al posto della presenzialità

---

<sup>400</sup> Ivi, p. 243, GA I, 5, p. 108.

<sup>401</sup> Cfr. ivi, p. 205, GA I, 5, p. 95: «La coscienza inizia con la percezione sensibile, e questa è completamente determinata; essa non inizia affatto con il pensiero astratto. La filosofia è diventata un tessuto di chimere proprio per il fatto che si è voluto far iniziare la coscienza con delle astrazioni, come fa appunto la filosofia, e si è scambiato ciò che dev'essere spiegato, la coscienza reale, con la sua spiegazione, con la filosofia».

<sup>402</sup> A proposito di questo significativo rovesciamento di prospettiva dei rapporti tra il teoretico e il pratico, rinvio a quanto si diceva nella nota 365 di questo capitolo (p. 143) rispetto alla posizione heideggeriana. L'idea che alla base del futuro e sofisticato sistema di rinvii e connessioni tra il soggetto e il suo mondo – all'insegna di un loro legame strutturale che la fenomenologia ha designato com'è noto con il termine di *intenzionalità* – possa esserci uno schietto sostrato composto dai bisogni, e quindi dalla manchevolezza dell'essere umano soprattutto a partire dalla sua base sensibile, sembra essere molto plausibile; con essa allora, anche la supposizione che «l'intenzionalità del bisogno [...] si trova alla base di ogni altra forma di intenzionalità. [...] Nulla illustra meglio il senso generale della “coscienza intenzionale” del rapporto che è immediatamente messo in atto dal bisogno. Il bisogno è per essenza *bisogno di qualche cosa*» (cfr. G. Piana, *I problemi della fenomenologia*, cit., p. 195). È in questo senso che il *corpo* può venir definito come *sistema di bisogni* (ivi, p. 193). Se la coscienza, a cui si è riconosciuta l'intenzionalità quale suo tratto costitutivo fondamentale, sorge in un essere strutturalmente mancante e incompleto che dunque per costituzione *deve* volgersi e tendere (si senta a ragione l'eco fichtiana) all'ambiente che lo circonda, allora «la praxis concreta del soddisfacimento, nella quale il corpo si mantiene in vita producendo e riproducendo se stesso, è la struttura intenzionale più semplice e primitiva alla quale va attribuita un'antiorità genetico-costitutiva rispetto ad ogni altra modalità della praxis» (ivi, p. 196) e, si aggiungerebbe qui, della teoresi. Cfr. anche Fichte, *WL nova methodo*, cit., p. 169, GA IV, 2, p. 173: «Ogni conoscenza è pratica, non solo nei rispetti dell'occasione o dal punto di vista dell'origine, ma anche nei riguardi dell'uso posteriore o dal punto di vista della relazione con l'agire posteriore».

<sup>403</sup> Cfr. R. Lauth, *Il pensiero trascendentale della libertà. Interpretazioni di Fichte*, cit., p. 197: «Un rilievo tecnico-pratico ha per noi la natura, compresa la natura della psiche, perché il fattuale viene da noi compreso sotto l'aspetto “del senso”». Rispetto al mutamento di prospettiva innescato dalla nuova impostazione fichtiana cfr. ancora ivi, pp. 79-80: «Con ciò il

immutabile subentra una realtà mutevole, al posto dell'effetto semplicemente reale l'effetto intenzionato, al posto dell'azione reciproca concepita in modo meramente aggiuntivo l'unità organica. Il reale è la trasformazione, continuamente effettuantesi mediante tali concezioni, del puramente fattuale, che urta contro di esso rendendolo possibile. Perciò la dialettica procede qui dall'opposizione fondamentale fra ciò che deve essere e ciò che soltanto è. L'inerte fatticità, che era il modo in cui la vecchia filosofia concepiva la realtà, ormai non funge che da momento-limite nel processo genetico»<sup>404</sup>. La ricostruzione della *nostra natura* nella sua originarietà, operata in base al metodo genetico-trascendentale di digressione dal costituito alla sua condizione di possibilità, approda così alla legittimazione filosofica della particolarissima dimensione rappresentata dal nostro *corpo*, che di quella è proprio l'espressione concreta<sup>405</sup>. «Ora, ciò che è nello spazio e lo riempie è la materia. Io, dunque, in

---

fondamentale atto costitutivo si rivelò non semplicemente teoretico, ma anche essenzialmente pratico. Infatti nella conoscenza che sembra avere un carattere puramente teoretico sono già all'opera una volontà e un'azione di realizzazione della verità, senza le quali quella conoscenza non sussisterebbe. [...] È falso concepire il reale come qualcosa che sussiste già tutto compiuto; esso deve essere visto come qualcosa che sorge solo nel processo di attuazione di se stesso. [...] La riflessione pone sé e il suo contenuto. Né quella né questo sussistono già bell'e compiuti. In questo modo il punto di vista trascendentale sostituisce quello dogmatico. Se negli ultimi due secoli l'umanità ha abbandonato una forma di esistenza statica, inserita in un presunto ordine immutabile, muovendo verso una nuova e superiore forma di esistenza, che, anziché data, è anzitutto da realizzare, ciò è dovuto, prima di ogni altra cosa, a questo rivoluzionario mutamento di prospettiva». Sul fatto che il reale riceve un'investitura dal movimento della nostra volontà in esso, cfr. sempre ivi, p. 200: «Il reale riceve un suo significato validativo determinato solo dalla intenzione morale fondante, cioè solo mediatamente. L'unica realtà, che in quanto è reale è immediatamente anche ideale (valoriale) e in quanto è ideale è anche reale, è la volontà. Alla natura è attribuito il suo significato soltanto a partire da qui. Lì la natura fattuale può essere trasformata nel compimento del volere, la pura realtà (*Realität*) viene innalzata alla "effettualità" (*Wirklichkeit*). Dove ciò non è possibile o non accade, essa rimane pura realtà, cui viene attribuito senso solo mediatamente e dal di fuori di essa».

<sup>404</sup> Ivi, p. 84. Cfr. pure ivi, p. 196: «La conseguenza – per quanto a chi non è filosofo possa suonare paradossale – è: la pura natura fattuale presa in se stessa non ha per noi alcun significato. [...] La regolarità e l'ordine dei fenomeni della natura ci rendono possibile, presupponendo che questo ordine continui a esistere anche in futuro, la realizzazione di *scopi*. [...] La natura si eleva dal puro fatto fino al praticamente dotato di valore o di disvalore».

<sup>405</sup> Cfr. J. G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale*, cit., p. 101, GA I, 3, p. 405: «La volontà della persona entra nell'ambito del mondo sensibile esclusivamente nella misura in cui è espressa nella determinazione del corpo. In questo ambito, si deve quindi considerare il corpo di un essere libero come lo stesso fondamento ultimo della sua determinazione, e l'essere libero, come fenomeno, è identico al suo corpo (quest'ultimo è rappresentante dell'io nel mondo

quanto prodotto della natura, sono materia, e, più precisamente, secondo quanto abbiamo detto in precedenza, una materia organizzata che costituisce un determinato tutto: il *mio corpo* (*mein Leib*). [...] e questo mio corpo è lo strumento immediato della mia volontà»<sup>406</sup>. È infatti tramite il nostro corpo che possiamo agire sulla realtà, che la nostra volontà può vedere esaudite e realizzate le sue esigenze e i suoi desideri. Di nuovo il punto di unione tra la natura, determinata per sé meccanicamente, e la sfera personale delle nostre volizioni che si concretano nel mondo sensibile in espressioni libere con le quali ci reputiamo i fautori delle azioni che compiamo nella realtà, è garantita dalla dimensione particolare dell'*attività*, in cui si esplica il nostro incidere nel mondo. «Io, il mio corpo, il mio spirito, tutto questo significano o dicono la stessa cosa. Io sono il mio corpo ed il mio spirito, tutto è una stessa e medesima cosa. Io sono il mio corpo, se io mi intuisco. Io sono spirito, se io mi penso. Ma io non posso essere una cosa senza l'altra: perciò me li attribuisco tutti e due. Solo da modi di vedere differenti vengono distinti tutti e due»<sup>407</sup>.

Il binomio inscindibile da cui siamo costituiti, composti come siamo da una natura sensibile e da una volontà libera, si struttura ancora oltre secondo un

---

sensibile e, se si guarda solo al mondo sensibile, è esso stesso l'io)». Rispetto al rapporto originario del nostro corpo con la natura cfr. G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 31-32: la natura «[...] prima di essere quella che noi schematizziamo nello spazio e nel tempo, e analizziamo in tutte le sue forme attraverso l'esperienza e la costruzione dell'intelletto, è quella natura profonda che incontriamo nel nostro corpo e attraverso il nostro corpo: non come quell'insieme di astrazioni, in cui per pensarla la scompone, sminuzza, polverizza e rende impalpabile il pensiero, sistemandola nell'astratto logo, ma quell'unità immoltiplicabile che è la sorgente inesauribile, infinita di ogni molteplice realtà che si spiega nello spazio e nel tempo. Essa è prima di tutto quel corpo che ognuno di noi nella sua coscienza di sé sente come l'oggetto primo e irriducibile della sua stessa coscienza: quel corpo per mezzo del quale sentiamo e veniamo ad accogliere nella coscienza ogni qualità delle cose esterne e ogni particolare che sia dato individuare nell'intero universo fisico. Il quale si avverte perché è in relazione col nostro corpo, che è oggetto immediato e diretto del nostro sentire». E ancora ivi, pp. 32-33: «Dire dunque "corpo" è dire tutto l'universo corporeo, in cui si nasce e si muore, da cui sorgono e in cui cadono tutti gl'individui particolari viventi. Ma che è questo corpo? Dove e come se ne ha il senso e si impara a conoscere? L'ho detto: al primo principio del nostro sentire, quando non sentiamo ancora nulla di particolare, ma sentiamo perché ci sentiamo: e siamo senso di noi stessi, quel medesimo che poi si svilupperà sempre più come coscienza di noi (autocoscienza). Lì, nel primo ed originario germe della nostra vita spirituale, c'è già un principio sentiente e qualche cosa che è sentito (e il corpo è appunto quel che è sentito)».

<sup>406</sup> J. G. Fichte, *Sistema di etica*, cit., p. 285, GA I, 5, p. 123.

<sup>407</sup> J. G. Fichte, *WL nova methodo*, cit., p. 154, GA IV, 2, p. 156.



movimento che prende le forme di un passaggio dalla *indeterminatezza* alla *determinazione*. Questa struttura accompagna l'intero svolgersi dell'io, sin dal suo primo momento costituito dalla base pulsionale. «L'impulso, dunque, è qualche cosa che né proviene dall'esterno, né va verso l'esterno; è una forza interna del sostrato rivolta a se stessa. *Autodeterminazione*, questo è il concetto per mezzo del quale è possibile pensare un impulso. La mia natura, pertanto, nella misura in cui deve consistere in un impulso, viene pensata come qualche cosa che determina se stessa mediante se stessa, perché è solo in questo modo che si può concepire un impulso. Ma che esista in generale un impulso, questo, dal punto di vista dell'intelletto comune, è semplicemente un fatto della coscienza, oltre il quale l'intelletto comune non va. È solo il filosofo trascendentale che va oltre questo fatto, per indicare quale sia il suo fondamento»<sup>408</sup>. Qui si impone nuovamente la distanza profonda che intercorre tra la natura da cui pur proveniamo e la ragione che siamo chiamati a realizzare. Entrambe si muovono e si sviluppano secondo la struttura del prendere forma di una determinazione a partire da un indeterminato, il quale distaccandosi dalla massa amorfa da cui proviene si *in-forma* in una nuova figura. Questo è l'ultimo punto in comune che il nostro fascio pulsionale, nervosamente propagantesi secondo uno sforzo estremo tendente sempre al di là dei confini incontrati<sup>409</sup>, ha con la natura oggettiva. Infatti è vero, «La natura *determina se stessa*», ma essa «[...] in quanto tale, non può determinarsi *mediante un*

---

<sup>408</sup> J. G. Fichte, *Sistema di etica*, cit., p. 247, GA I, 5, pp. 109-110.

<sup>409</sup> Questa istanza sarà com'è noto il cuore portante del romanticismo ottocentesco. Qui viene riconosciuto il legame inscindibile, in noi, di *finito* ed *infinito*, sempre tesi, come siamo, *oltre* la realizzazione dei fini che ci proponiamo nell'immediato e *oltre* la situazione nella quale ci troviamo *di fatto*. La nostra finitezza, che si esplica in tutti i campi in cui l'uomo possa mai dar luogo alla sua attività, dal teoretico al pratico, ci risulta tanto palese quanto altrettanto forte è in noi la presenza di un *certo* sentore dell'infinito. È rispetto ad esso che prende senso il nostro movimento – il nostro tentativo – di trascendimento continuo delle nostre possibilità, delle realtà di fatto in cui ci troviamo agenti. È nell'avere chiara coscienza dei nostri limiti, nello stare a cavallo tra la nostra determinazione naturale e la nostra possibilità esistenziale, nel volere che ci apre le porte delle ipotesi possibili, ciò tramite cui ci distinguiamo dal resto della natura. Contrariamente a certa storiografia questo senso della finitezza è riconosciuto in modo fortissimo dal sistema fichtiano, spesso erroneamente associato ad una pura affermazione di assolutezza della potenza umana.

*concetto*, come fa invece un essere libero. Dire che la natura determina se stessa significa dire che essa è determinata dalla sua essenza a determinarsi: “formaliter”, la natura è determinata a determinarsi in generale: essa non può mai essere indeterminata, come può benissimo esserlo, invece, un essere libero; “materialiter”, la natura è determinata a determinarsi *proprio in questo modo*, e non può invece scegliere, come l’essere libero, tra una certa determinazione ed il suo opposto»<sup>410</sup>. Ecco imporsi la differenza specifica di questo impulso nel suo maturare e giungere a realizzazione, con il che ci si avvicina al sorgere della coscienza. L’attività, scovata quale profonda natura del sé a termine dell’intimo ripiegamento su noi stessi, deve essere, per essere una vera e propria attività, connotata dal carattere della *libertà* che qui fa davvero tutt’uno con quello della *razionalità*. Se è vero che «[...] la visione della costituzione dell’oggetto della rappresentazione in base a momenti pratici è qualcosa di completamente nuovo»<sup>411</sup> e che in tal modo si è riconosciuto per la prima volta come «il processo conoscitivo non esisterebbe, in generale, se non si basasse su un impulso», è però anche vero che «noi vogliamo sapere come agiamo; anzi dobbiamo saperlo, altrimenti non agiamo»<sup>412</sup>. Piuttosto che agire, vien fatto di continuare, daremmo luogo ad un aggregato di movimenti *senza senso*. L’attività in cui si risveglia il sentimento, infatti, si distingue in quanto tale da un mero meccanismo poiché contrariamente a questo procede in modo libero e – condizione fondamentale! – *intelligente*, guidato cioè da un’idea, un piano, un *progetto*, che ne determina lo svolgimento *secondo un concetto*. «L’essere libero agisce come intelligenza, ossia agisce secondo un concetto dell’effetto progettato prima dell’effetto stesso»<sup>413</sup>, concetto che prende cioè le forme di un concetto di fine (*Zweckbegriff*) da cui la nostra attività viene retta. «Non c’è dubbio: una causa razionale, com’è certo che è tale, progetta il concetto di un prodotto che deve essere realizzato dalla sua attività, secondo il quale essa si

---

<sup>410</sup> J. G. Fichte, *Sistema di etica*, cit., p. 251, GA I, 5, p. 111.

<sup>411</sup> R. Lauth, *Il pensiero trascendentale della libertà. Interpretazioni di Fichte*, cit., p. 164.

<sup>412</sup> Ivi, p. 143.

<sup>413</sup> J. G. Fichte, *Sistema di etica*, cit., p. 151, GA I, 5, p. 75.

indirizza nell'agire ed al quale, in certo modo, essa guarda senza posa. Questo concetto si chiama concetto di fine»<sup>414</sup>. Tirando le somme di questi passaggi che vedono approdare adesso ad un importante risultato rispetto alla base sensibile da cui si è partiti:

Questo procedere della facoltà pratica, mediante cui il fondato diviene io, presuppone però il concetto di fine, che la facoltà pratica si deve progettare in anticipo, prima di passare all'attività reale. Così il soggetto della facoltà pratica diviene un potere di concetti. La sua prova sta nella spiegazione della libertà. Agisco liberamente, cioè progetto per me autoattivo un concetto della mia azione. Deve esservi quindi a fondamento, ogni volta, in ogni libera azione, il concetto di un fine, il prodotto di un x qualsiasi deve essere raggiunto dalla mia libera azione. Il mio io, come soggetto del mio potere pratico (in quanto da sé forma, inizia, agisce con coscienza), si deve quindi progettare in anticipo ogni volta il concetto di questo fine, deve avere quasi un modello, la cui realizzazione costituisce il fine dell'attività reale. Non v'è dunque libertà senza intelligenza, cioè senza qualche cosa che ha un concetto, una coscienza della sua attività. Attribuire coscienza o attribuire libertà è la stessa e medesima cosa.<sup>415</sup>

Così come la medesima cosa è anche il riscoprirsi, di nuovo, come *volente* in quanto la volontà è solo un altro nome per designare questa caratteristica di fondo dell'umanità, secondo la quale noi, in quanto liberi, ci determiniamo secondo un disegno da noi stessi intessuto in base ad un fine che ci proponiamo, a cui tendiamo e rispetto al quale mettiamo in moto il nostro processo di determinazione stesso, nella consapevolezza di poter sempre agire diversamente se solo lo volessimo. La natura non *vuole*, la natura tende o impone soltanto seguendo dei meccanismi di ripetizione con cui in eterno è determinata. All'organizzazione della natura appartiene certo anche la causa finale, che rispetto ad uno scopo adopera i mezzi atti a raggiungerlo, ma questo avviene in un modo meccanico e cieco, non consapevole e privo della

---

<sup>414</sup> J. G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale*, cit., p. 34, GA I, 3, p. 346.

<sup>415</sup> J. G. Fichte, *WL nova methodo*, cit., p. 59, GA IV, 2, p. 48.

possibilità di *scegliere* liberamente tra una molteplicità di vie, così come anche privo della possibilità di frenare e ritrarre l'impulso che automaticamente ci spinge verso una certa direzione. Nella capacità di porre una distanza – questa sì tutta propria del *logos* – rispetto all'oggetto dettato meccanicamente quale scopo finale di un'azione concreta risiede il nostro carattere peculiare<sup>416</sup>. ««La persona è libera» significa, per quanto si è detto: esclusivamente grazie al progetto di un concetto di fine, senza bisogno d'altro, la persona diventa causa di un oggetto esattamente corrispondente a questo concetto. Essa diventa causa solo ed esclusivamente mediante la propria volontà, come tale; progettare un concetto di fine significa, infatti, volere»<sup>417</sup>. In tal modo, «[...] la nostra libertà sarebbe essa stessa *un principio teoretico di determinazione del nostro mondo*»<sup>418</sup> in quanto componente essenziale nel processo di costituzione pratico della realtà.

Si faccia ora un breve passo indietro. Si è partiti da un'operazione di ritrovamento di se stessi che tanto per la metodologia quanto per l'esito dell'esperimento messo in atto sembra avvicinarsi di parecchio all'*epoché* fenomenologica husserliana: anche qui ciò a cui si perviene come all'unico resto di un totale processo di astrazione oltre il quale non è più possibile procedere, alla maniera appunto del *residuo fenomenologico*<sup>419</sup> di quella, è una

---

<sup>416</sup> Cfr. J. G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale*, cit., p. 36, GA I, 3, p. 348: «Il carattere peculiare dell'umanità, con cui soltanto ogni persona si conferma incontestabilmente come uomo, consiste solo nella libera azione reciproca attraverso concetti e secondo concetti, nel dare e nel ricevere conoscenze». Di questa circostanza potrebbero farsi tantissimi esempi tratti dalla nostra vita quotidiana. Uno un po' più estremo potrebbe essere forse quello per cui una persona costretta ad un totale digiuno per più giorni pur avendo finalmente, alla presenza del cibo, la possibilità di ingozzarsi *frena* il suo *istinto* ad agire in tal modo perché *sa* che questo potrebbe soltanto arrecargli dolore e nuocere nuovamente alla sua salute, reindirizzando la sua azione in modo più ragionato.

<sup>417</sup> J. G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale*, cit., p. 53, GA I, 3, p. 363.

<sup>418</sup> J. G. Fichte, *Sistema di etica*, cit., p. 153, GA I, 5, p. 77. Cfr. anche ivi, p. 155, GA I, 5, p. 77: «Per il fatto che io sono libero, io pongo gli oggetti del mio mondo come modificabili, mi attribuisco un corpo che viene messo in movimento semplicemente dalla mia attività e secondo il mio concetto, ammetto al di fuori di me degli esseri simili a me, ed altre cose di questo genere».

<sup>419</sup> Cfr. per esempio E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, cit., p. 68, pp.106-107.

coscienza riscoperta però all'insegna del carattere di un'attività libera. Quest'attività, *oggetto* di un ripiegamento su noi stessi, coincide in realtà con il *soggetto* stesso di questa osservazione che in tal modo rivela una struttura in un certo senso circolare. E questa struttura, ancora, lungi dall'identificarsi come una mera attività puramente razionale, sganciata da qualunque riferimento alla nostra dimensione sensibile, si è ritrovata a sua volta impregnata di una natura pulsionale la cui base primordiale è rappresentata dal sentimento: «l'intuizione intellettuale, da cui abbiamo preso le mosse, non è possibile senza un'intuizione sensibile, e quest'ultima non è possibile senza un sentimento: attribuirci l'affermazione opposta vorrebbe dire fraintenderci completamente ed addirittura capovolgere il senso e l'intento principale del nostro sistema. [...] Il punto di unione di questi due mondi [intellegibile e sensibile] risiede nel fatto che ciò che io sono nel mondo sensibile lo sono per me solo grazie ad un'attività spontanea assoluta conforme ad un concetto. La nostra esistenza nel mondo intellegibile è la legge morale [*das Sittengesetz*], la nostra esistenza nel mondo sensibile è l'azione reale [*die wirkliche That*]; il punto di unione tra le due è la libertà, in quanto facoltà assoluta di determinare la seconda mediante la prima»<sup>420</sup>. È da qui che ha preso forma il maturo costituirsi della ragione, da un unico nucleo che è e rimane sempre lo stesso, e a partire dal quale si sviluppa la diversa stratificazione delle sue determinazioni. «Il fondamento del rapporto tra questi predicati [dell'impulso, del sentimento, della libertà] è il seguente: sebbene una parte di ciò che appartiene a me debba essere possibile solo mediante la libertà ed un'altra parte debba essere indipendente dalla libertà, proprio come la libertà dev'essere indipendente da essa, la sostanza alla quale entrambe le parti appartengono non è tuttavia che una sola ed identica sostanza, e come una ed identica viene posta. Io che sento ed io che penso, io che sono

---

<sup>420</sup> J. G. Fichte, *Sistema di etica*, cit., p. 203, GA I, 5, p. 94.

spinto da un impulso ed io che mi decido con una volontà libera, sono sempre il medesimo io»<sup>421</sup>.

Ricapitolando i vari passaggi del processo che da quello stato indistinto e puramente soggettivo, rappresentato dal sentimento, perviene all'articolazione della soggetto-oggettività, si legge:

Abbiamo qui un risultato importante cioè: io = x, corpo, spirito e mondo sensibile sono del tutto la stessa e medesima cosa, solo vista da punti di vista differenti. Questo è lo spirito della Teoria della Scienza. Tutto si fonda sulla *duplicità* del modo di vedere la coscienza intera. La coscienza intera è una sintesi, qui v'è una realtà suprema soggettiva = x, ed una infima oggettività, la materia, ciò che occupa spazio. Tra questi due limiti della coscienza vi sono dei momenti di mezzo, che sono oggettivi in relazione alla realtà suprema, e soggettivi, rivolti alla materia, in relazione alla realtà infima. Tutto però è la stessa cosa, l'unico oggetto della coscienza sono sempre io stesso, e questo io si suddivide sempre più secondo le leggi della coscienza stessa. [...] *Io sono per me stesso inconcepibile*, soggetto oggetto. Non appena divengo concepibile a me stesso, cioè giungo a coscienza, mi distingo in soggetto ed oggetto, che nel mio io empirico si intuiscono però come unità. [...] Dunque il puro io, lo spirito, l'anima, il corpo e il mondo sono la stessa cosa, considerata da punti di vista differenti.<sup>422</sup>

È a un più chiaro intendimento della condizione originaria d'essere *per me stesso inconcepibile* che occorre ora puntare. È infatti a suo riguardo che l'immaginazione risulta investita di una funzione decisiva.

---

<sup>421</sup> Ivi, p. 239, GA I, 5, p. 107.

<sup>422</sup> J.G. Fichte, *WL nova methodo*, cit., pp. 217-218 (corsivo mio), GA IV, 2, p. 228.

## 5. L'origine del *pensiero* e la deduzione dell'*immaginazione*.

«La filosofia inizia con un impensabile, un inconcepibile, con la sintesi originaria dell'immaginazione, così come anche con un non intuibile, con il pensiero originario. Quindi il primo atto, con cui inizia la filosofia, non è da pensare e da intuire, poiché solo in quanto avviene la divisione di ciò che forma il primo atto si giunge a coscienza di qualche cosa. In breve, penso in modo reale, se io mi sento costretto e determinato: ma questa coazione deriva dal fatto che io stesso mi sono determinato. Se penso di far questo, questo determinare, penso in modo ideale: al primo pensiero, al reale, è collegato un sentire, ma non all'ultimo, a quello ideale»<sup>423</sup>. Seguendo il procedimento *genetico-trascendentale* si è finalmente giunti all'apice del sistema, al punto nevralgico a partire dal quale soltanto può avvenire la deduzione della vita dell'io nel suo complesso. Fedele alla sua impostazione secondo cui «noi non siamo legislatori dello spirito umano, ma i suoi storiografi; certo non cronisti ma storici pragmatici»<sup>424</sup>, Fichte ha condotto lo studioso della dottrina della scienza lungo i sentieri che l'io originario ha dovuto percorrere in un momento

---

<sup>423</sup> J. G. Fichte, *WL nova methodo*, cit., p. 225 (tr. it. parz. mod.), GA IV, 2, p. 236.

<sup>424</sup> J. G. Fichte, *Sul concetto*, cit., p. 121, GA I, 2, p. 147. Lo stesso pensiero già espresso nelle precedenti *Lezioni di Zurigo* – «Come filosofi non siamo i legislatori dello spirito umano, ma soltanto i suoi storici» (J. G. Fichte, *Züricher Vorlesungen über den Begriff der Wissenschaftslehre, Nachschrift Lavater*, in GA IV, 3, p. 38, traduzione italiana: *Lezioni di Zurigo*, a cura di M. Ivaldo, Guerini e Associati, Milano 1997, p. 104) – Fichte lo esprimerà anche nel *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 421, GA I, 2, p. 365: «La dottrina della scienza dev'essere una storia pragmatica dello spirito umano». Questa impostazione è in sintonia anche con la convinzione fichtiana secondo cui: «*La dottrina della scienza non è il sistema, ma è l'esposizione del sistema che la riflessione ha prodotto*. Secondo tutto quanto è stato detto, l'intenzione della dottrina della scienza non è altro che questa: chiarificare *l'intero sistema dello spirito umano* nelle sue determinazioni universali e necessarie. Pertanto una tale scienza non è questo sistema *stesso*, ma ne è soltanto l'esposizione» (J. G. Fichte, *Lezioni di Zurigo*, cit., p. 103, GA IV, 3, p. 38).

ideale della sua storia genetica<sup>425</sup>, e lo ha fatto assistere da spettatore alle tappe fondamentali del prendere forma dell'io intelligente, caratterizzato dalla finitezza e dalla sua relazione al non-io. L'opposizione di per sé banale – perché alla portata di qualunque osservazione empirica – tra un soggettivo e un oggettivo, circostanza da cui prende avvio la rappresentazione come sua successiva ricomposizione, ha visto slittare la possibilità della sua riconciliazione in un terreno ad essa precedente. Ciò che si è così ritrovato alla base della coscienza, il *primo* atto, risalendo sempre più dal condizionato alla condizione, è stato un sostrato in cui i due poli della futura dinamica conoscitiva non trovano ancora distinzione, con l'avvertenza però fondamentale che *solo in quanto avviene la divisione di ciò che forma il primo atto, si giunge a coscienza di qualche cosa*. «Ciascuno dei due, io e non-io, considerati in sé, conservano sempre i segni caratteristici della loro origine: cioè se si considera ognuno per sé, non lo si può fare del tutto senza la relazione con il suo opposto. Qui sta dunque la caratteristica distintiva della *Teoria della Scienza*, per cui nessuna delle odierne filosofie è eguale a lei. Essa non [pone] alcun io senza un non-io. Da questa azione reciproca dipende tutto. [...] Io e non-io vengono da lui [dall'idealismo critico] trovati inseparabilmente uniti fin dall'inizio. Invece il dualismo li divide, e non può unificarli mai in eterno»<sup>426</sup>. Io e non-io sono dunque inseparabilmente uniti *fin dall'inizio*, che non è ancora l'inizio della coscienza, perché questa viene appunto *dopo*, solo a partire dal prendere forma – determinazione – di quell'atto unico, in cui si è detto risiedere la sintesi originaria dell'immaginazione. «Giungiamo ora al punto principale a

---

<sup>425</sup> Si ricordi, come già menzionato nel capitolo VI della prima parte della presente ricerca, come il lasciarsi condurre dalla *Wissenschaftslehre* all'interno delle tappe ideali di formazione dell'io si configuri proprio alla stregua di un esperimento mentale: cfr. J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 569, GA I, 2, p. 420: «[...] chiunque compia con noi la presente ricerca è egli stesso un io che tuttavia ha da lungo tempo compiuto le azioni qui dedotte [...]. Egli ha già ultimato con necessità l'intero operato della ragione e si determina ora con libertà, per dir così, a rivederne il conto, a seguire, spettatore, con lo sguardo, lungo il cammino che egli stesso ha già percorso, un altro io che egli pone arbitrariamente nel punto da cui egli stesso una volta prese le mosse e nel quale compie l'esperimento».

<sup>426</sup> J. G. Fichte, *WL nova methodo*, cit., pp. 65-66, GA IV, 2, p. 55.



cui si riferiscono le nostre ricerche fatte sinora solo mediatamente o come sussidio. È anche il punto più difficile di tutto quello che sinora si è detto, ed il docente chiede indulgenza se non dovesse riuscire a farsi capire come sinora. Anzitutto ci vogliamo porre nel punto di vista giusto. La questione prima e principale era: come si giunge alla coscienza? [*wie kommt das Bewußtseyn zu stande?*]<sup>427</sup>. Di nuovo, radicalizzando il progetto trascendentale e ponendosi sulle orme che conducono fino ai sommi confini del nostro pensiero, si incorre nel pericolo di *presupporre* già ciò che in realtà deve esser dimostrato, e di dichiarare nullo l'intento dell'impresa trascendentale nel suo sforzo più estremo. Questo perché è come se ci si involupasse in un circolo dal quale non possiamo uscire. «La questione è dunque questa: se un essere razionale spiega la sua coscienza, come la deve spiegare? Se si ragiona in generale, lo si fa sempre in base alle leggi della ragione; cioè queste leggi vi sono anche per il filosofo, motivo per cui le deve osservare anche nella filosofia trascendentale»<sup>428</sup>. È evidente, noi «non possiamo uscire dalla nostra coscienza, ed il filosofo trascendentale lo può soltanto mediante un'astrazione forzata [*erzwungene Abstraktion*], se vuol spiegare la coscienza»<sup>429</sup>. Proprio il tentativo di porsi ai confini di quest'ultima rappresenta ora la meta a cui tendere, per tratteggiare anche di essa le condizioni di possibilità. Delle operazioni che tramite l'astrazione trascendentale possono venir messe così alla luce, il comune intelletto umano non può divenire immediatamente cosciente «poiché queste condizionano la possibilità di ogni coscienza, e si trovano quindi *al di là* [c. m.] dell'ambito della coscienza, ed il comune intelletto umano non fa le speculazioni che guidano la convinzione del filosofo. [...] Sarebbe lecito chiedere: che realtà deve spettare a quelle azioni che si trovano al di fuori dell'ambito di ogni coscienza, e che non sono poste nella coscienza, se una realtà spetta soltanto *a ciò* che viene posto necessariamente dall'Io? Nessuna

---

<sup>427</sup> Ivi, pp. 128-129, GA IV, 2, p. 127.

<sup>428</sup> Ivi, p. 161, GA IV, 2, pp. 163-164.

<sup>429</sup> Ivi, p. 185, GA IV, 2, p. 191.

realtà, naturalmente, se non nella misura in cui l'Io viene posto; ad esse spetta quindi una realtà solamente per l'intelletto filosofante»<sup>430</sup>. L'obbiettivo che ci si è ora posti si configura d'altra parte come un esito in qualche modo naturale del cammino faticosamente percorso finora, il quale coerentemente con la sua impostazione di fondo aveva puntato sin dall'inizio ad una risalita graduale verso il principio supremo di tutto il sapere e di tutta la filosofia<sup>431</sup>. Tramite un esperimento di sapore "fenomenologico" si è isolato dal nostro pensiero tutto ciò che non sembrasse appartenervi in modo essenziale, e nel cercare di trovare l'elemento di esso caratterizzante lo si è riconosciuto in un principio di movimento che si è definito propriamente come un *agire* e in cui si è fatta coincidere la nostra essenza umana. Nel tentativo di specificare sempre meglio il carattere di quest'ultima per definirne l'effettiva portata si è constatato come l'*agire* qui inteso non possa essere un *agire* a casaccio, cieco e privo di regole, o un *agire* meccanicamente determinato, ma debba trattarsi piuttosto di un *agire* che si sviluppa secondo leggi, *secondo concetti*: questi, pur conferendo un profilo preciso al corso delle azioni in cui la nostra essenza si concreta, vengono però anche liberamente scelti, denotando in tal modo l'*intelligenza* di questo *agire* posto alla base della nostra costituzione, *intelligenza* che qui fa tutt'uno con la sua *libertà*. Questo è un passaggio importante. La dinamica che in tal modo segna il corso della nostra vita spirituale è una dinamica che denota un carattere fondamentale del nostro pensiero in generale. La pura attività che ci

---

<sup>430</sup> J. G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale*, cit., p. 24, GA I, 3, p. 336. Questa contrapposizione tra il punto di vista dell'intelletto comune e quello dell'intelletto filosofante è un tema che ritorna spesso nella riflessione fichtiana. Cfr. per esempio anche *Sistema di etica*, cit., p. 137, GA I, 5, pp. 70-71: «È ben noto che la comprensione dei fondamenti dei fatti della coscienza è qualcosa che pertiene esclusivamente alla filosofia ed è possibile solo dal punto di vista trascendentale».

<sup>431</sup> Questo tipo d'impresa era stato del resto uno dei motori principali del muovere di tante ricerche filosofiche di fine Settecento: l'idea di dover risalire ad un principio supremo che assicurasse alla filosofia il rango di una scienza rigorosa. Cfr. per esempio una lettera a Flatt, professore di teologia e filosofia a Tubinga, del novembre-dicembre del 1793 contenuta in GA, III, 2, p. 18: «Mi sono convinto che la filosofia può diventare scienza soltanto svolgendosi da un principio unico, che essa però deve allora conseguire una evidenza come la geometria, che un tale principio esiste ma non è stato ancora presentato *come tale*. Credo di aver trovato un tale principio e trovarlo l'ho dimostrato per quanto fino a ora sono avanzato nelle mie ricerche» (traduzione di Marco Ivaldo contenuta nel volume delle *Lezioni di Zurigo*, cit., p. 35).

caratterizza deve prendere forma, si deve *infigurare*, per così dire, specificandosi in porzioni determinate di realtà, cioè appunto di attività. Questo avviene tramite un passaggio fondamentale di *discretizzazione* del reale, che assume le sembianze di un passaggio dall'indeterminato al determinato. «Io mi pongo come libero quando prendo coscienza del mio passaggio dall'indeterminatezza alla determinatezza. Nella misura in cui possiedo una facoltà di agire, io mi trovo indeterminato. Nella riflessione su questo stato, ciò viene espresso dal fatto che la facoltà dell'immaginazione fluttua [*schwebt*] in mezzo a determinazioni opposte. È qui che comincia la percezione della mia libertà»<sup>432</sup>. *Schweben*, fluttuare, oscillare<sup>433</sup>, è il prezioso termine con il quale Fichte ha creduto giustamente di poterci consegnare l'essenza dell'immaginazione e che in modo suggestivo ci indica una situazione molto particolare. «Si tratta di un passaggio capitale, non privo di precedenti nell'analitica kantiana, ma che Fichte considera specifico del suo proprio filosofare: se di immaginazione, come anche di coscienza, avevano parlato in molti, nessuno ne aveva dato una deduzione»<sup>434</sup>. È un momento di forte intensità speculativa, che qui giunti definisce la ricerca come definitivamente *fichtiana*, di contro al suo antecedente kantiano di cui ormai c'è ben poca traccia. Quel *fluttuare tra determinazioni opposte* che di sfuggita si è letto è in realtà il riflesso nella dimensione empirica, in cui il passo citato si colloca, di una funzione importante che opera *già e primieramente* sul piano trascendentale ad esso superiore, come un portato che l'immaginazione trascina con sé quale suo carattere proprio. Nel primo procedere della *Wissenschaftslehre* ci «[...] si arrestò al fatto della immaginazione produttiva, fatto che non si lasciò condurre direttamente a concetto. La natura di questo fatto è che esso è condizione della coscienza. Senza di esso la coscienza non è possibile. [...] La immaginazione,

<sup>432</sup> J. G. Fichte, *Sistema di etica*, cit., p. 305, GA I, 5, p. 130.

<sup>433</sup> Cfr. C. Cesa, *Introduzione a Fichte*, cit., p. 36: «Il termine “librare” (*schweben*), che Fichte riprende quasi certamente dalla terza *Critica* (V, 235), ma che si ritrova anche nel gergo della filosofia universitaria (*fluctuatio*), designa il comportamento dell'immaginazione rispetto agli opposti».

<sup>434</sup> Ivi, p. 35.

condizionante la coscienza, non è oggetto di coscienza, ma ne costituisce la oggettività. Questa oggettività si presenta alla coscienza come un dato che ora l'io deve a sé riferire»<sup>435</sup>. L'importanza capitale assegnata all'immaginazione si rivela in tutta la sua forza speculativa nell'investitura “*onto-logica*” – riguardante tanto l'*essere* quanto il *pensiero* – che le viene qui conferita, segnando così uno scarto di forte valenza metafisica rispetto alla trattazione tradizionale di questa facoltà. Il suo piano di considerazione non è più limitato a quello della mera trattazione empirico-psicologica, ma la sua azione si spinge a divenir costitutiva tanto dell'essenza dell'uomo quanto di quella dell'universo. È «su quell'azione dell'immaginazione [che] si fonda la possibilità della nostra coscienza, della nostra vita, del nostro essere per noi, cioè del nostro essere in quanto io [...]; di conseguenza quell'azione non illude bensì dà la verità, e l'unica verità possibile»<sup>436</sup>, abbandonando in modo netto il precedente terreno della sua riflessione meramente gnoseologica. Per cogliere appieno la distanza rispetto all'impostazione filosofica tradizionale ma soprattutto rispetto all'immediato antecedente trascendentale kantiano occorre brevemente riprendere il punto in cui Fichte crede ancora di recuperare in modo genuino la dinamica kantiana per portarla propriamente a compimento: l'indagine, su cui ci si è già soffermati nella prima parte di questo lavoro, annunciata da Kant nella *Prefazione* alla prima edizione della *Critica della ragion pura* e da lui sviluppata appena nelle pagine della deduzione del 1781 ad essa dedite, riguardanti la questione di «come è possibile la stessa facoltà di pensare»<sup>437</sup>. Quest'aspetto della deduzione, a tal riguardo definita da Kant come *deduzione soggettiva*, sembrava di fatto venir intrapreso nello spirito di una ricerca che volesse spingersi sul terreno profondo di determinazione del pensiero stesso, della sua *genesis*, e si era in effetti distinto nel 1781 con un procedimento minuzioso, quasi fenomenologico, che era risalito lungo i meccanismi di

---

<sup>435</sup> A. Massolo, *Fichte e la filosofia*, cit., pp. 65-66.

<sup>436</sup> J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 433, GA I, 2, p. 369.

<sup>437</sup> CRP, p. 9 (A XVII, p. 16).

funzionamento del pensiero sino alle sue fonti principali. Tra esse, in particolare, era l'immaginazione a cui si era riconosciuto uno statuto in qualche modo più originario di quanto soprattutto non fosse avvenuto poi nell'edizione del 1787, nella quale, come si è già visto<sup>438</sup>, di un simile tentativo di deduzione genetica non resta più nulla. Il modo fichtiano di intendere quest'ultimo è d'altra parte fortemente rivelativo del suo modo in generale di intendere l'esito del criticismo *in toto* e lo spartiacque rispetto alla sua propria dottrina della scienza. È noto che, secondo Fichte, Kant era «[...] troppo timoroso di lasciare esaminare il suo idealismo trascendentale in pubblico. E questo forse proveniva dal fatto che diffidava della sua abilità nell'uso della lingua, per porsi al sicuro dalle obiezioni che ne venissero» e così secondo lui, e questo è un passaggio decisivo, Kant «nelle sue edizioni seguenti della *Critica della Ragion Pura*, ha cancellato [*vermischt*] tutto quello che stava nella prima edizione, e ha tradito [*verrieth*] l'idealismo trascendentale»<sup>439</sup>. La radicalità di una tale affermazione, per essere colta correttamente, deve del resto essere intesa a partire dall'intento programmatico fichtiano, più volte richiamato, di una sistemazione delle profonde scoperte che «quell'uomo sublime»<sup>440</sup> ha avuto il merito di consegnare alla filosofia<sup>441</sup>. La rivoluzione copernicana, con il merito di aver distolto l'attenzione «dagli oggetti esterni e di averla ricondotta in noi stessi»<sup>442</sup> aveva dato via ad un cammino che Kant, pur avendolo inaugurato, aveva deciso di percorrere solo fino ad un certo punto, oltre il quale la sua ricerca, come si è detto, non aveva inteso procedere. Questo cammino viene interpretato e proseguito da Fichte come ciò che aveva dischiuso le porte della ricerca

<sup>438</sup> Cfr. *infra* soprattutto il capitolo V della I parte.

<sup>439</sup> J. G. Fichte, *WL nova methodo*, cit., p. 197, GA IV, 2, p. 205.

<sup>440</sup> J. G. Fichte, *Seconda Introduzione*, cit., p. 405, GA I, 4, p. 231.

<sup>441</sup> Cfr. l'introduzione di Marco Ivaldo alle *Lezioni di Zurigo*, cit., p. 29: «Fichte avrebbe desiderato dedicarsi, muovendo dallo studio delle *Critiche* di Kant, a due obiettivi: una esposizione più chiara dei loro contenuti e una illustrazione delle conseguenze che la filosofia di Kant poteva esercitare sul suo tempo». Cfr. anche C. Cesa, *Introduzione a Fichte*, cit., p. 46: «Era stato già Reinhold, sin dal 1790, a suggerire che il "sistema" kantiano per un lato aveva bisogno di essere integrato, andando più "indietro", risalendo cioè al "fondamento" della facoltà conoscitiva, e, per l'altro, aveva bisogno, per così dire, di essere messo in forma».

<sup>442</sup> J. G. Fichte, *Seconda Introduzione*, cit., p. 405, GA I, 4, p. 231.

filosofica al principio genuino della *soggettività*<sup>443</sup>, intesa quale principio primo dal quale poter trarre ogni ulteriore certezza e garanzia per il nostro sapere, non soltanto teoretico ma anche pratico<sup>444</sup>. Così nel suo riprendere e fare propria l'impresa trascendentale, il progetto fichtiano si investe di un significato che andando sicuramente *oltre* la lettera kantiana si ripropone di sondare le basi ultime della nostra essenza nel suo complesso, risalendo fino alle primissime origini del pensiero e dandone una deduzione genetica, in quanto «in una filosofia vera [...] si devono dedurre tutte le facoltà dell'animo. Non si possono ammettere queste facoltà semplicemente [...] senza curarsi ulteriormente come derivano, e pensare solo come si può dedurre da esse qualche cosa d'altro»<sup>445</sup>. È qui che secondo Fichte si avvera il compimento del trascendentalismo e con esso della filosofia vera e propria, suscettibile ora di venir ancorata finalmente al fondamento che solo poteva garantirle il rango di una scienza. La ricerca del Kant del 1787 rispetto a questa circostanza non è certamente falsa agli occhi di Fichte ma, come già si diceva<sup>446</sup>, in un certo senso *incompleta* in quanto secondo lui e il suo modo di intendere il progetto trascendentale, essa prenderebbe le mosse per così dire da un gradino *più basso* dell'indagine, la quale invece nella prima edizione della *Critica della ragion pura* si era fatta strada su un terreno più originario, seppur forse solo al modo di un'ipotesi

---

<sup>443</sup> Si badi, una soggettività assoluta nel senso trascendentale, come *soggetto-oggettività* nel modo in cui se ne è parlato nel precedente capitolo, cfr. *infra* p. 146, soprattutto nota 374.

<sup>444</sup> Proprio sull'adeguatezza o meno del principio di coscienza reinholdiano a costituire la base dell'intero sapere, sia teoretico che pratico, era sorto l'originario dissenso di Fichte nei confronti di Reinhold del quale pure appoggiava l'intento di trovare, oltre Kant, una base solida all'intera filosofia, che il fondatore del criticismo non era riuscito a fornire. Rispetto all'impresa fichtiana di ricercare anche oltre la logica una verità più solida di quella espressa dallo stesso principio d'identità cfr. C. Cesa, *Fichte e il primo idealismo*, cit., p. 13: Fichte aveva «saldato il primo principio della logica (cioè lo  $A=A$ ) allo "Io sono Io", in quanto quest'ultimo esprime una attività autofondantesi che prende il posto dell'Essere della vecchia ontologia. Di quest'ultima egli parlò spesso con disprezzo, e pose anzi la sua filosofia come l'antitesi di essa». Cfr. anche l'introduzione di Marco Ivaldo alle *Lezioni di Zurigo*, cit., p. 39: «Il principio di coscienza, che è la fonte della rappresentazione, è per Fichte principio soltanto della filosofia teoretica e non può diventare principio dell'intera filosofia, pratica e teoretica».

<sup>445</sup> J. G. Fichte, *WL nova Methodo*, cit., p. 205, GA IV, 2, p. 214.

<sup>446</sup> Cfr. *infra* capitolo VI della prima parte.

suscettibile di venir opinata diversamente<sup>447</sup>. Coerentemente allora con il diverso modo d'intendere la dinamica trascendentale nata nel seno del criticismo kantiano, la ricerca fichtiana si inoltra sulla via della prospettiva genetica intravista nel 1781 radicalizzandone l'istanza. Quest'ultima, d'altra parte, sarebbe in fondo quella di rispondere all'esigenza, tutta umana ancor prima che schiettamente filosofica, di accontentare *l'interesse della nostra ragione*<sup>448</sup>, tramite un'esplorazione di essa che essendo più radicale possa forse metterne in luce le fondamenta, delle quali per un interesse tutto umano vorremmo sapere meglio.

Quell'*impensabile* che, nella citazione ad apertura di questo capitolo, si è detto essere l'inizio della filosofia, coincide, si è letto, con la *sintesi dell'immaginazione*. Essendo ai confini del nostro pensiero, nel sorgere di questo stesso, è evidente come tale punto nevralgico *debba* essere un *impensabile*, perché qui, a rigore, *non c'è ancora pensiero*. Ma se il pensiero è sempre pensiero di qualcosa di determinato<sup>449</sup>, se «la legge della riflessione di ogni nostra conoscenza è: non si conosce nulla di ciò che è, senza anche pensare a ciò che non è» e se «appunto questo modo della nostra

---

<sup>447</sup> Ci si riferisce a quanto esplicitamente Kant dice nella Prefazione alla prima edizione della *Critica della ragion pura* subito dopo aver presentato brevemente le due parti in cui consta la deduzione trascendentale, quella *sogettiva* e quella *oggettiva*. Rispetto alla prima egli infatti dice: questa «[...] è quasi la ricerca della causa di un dato effetto, e perciò ha in sé qualcosa che assomiglia ad un'ipotesi [...], così pare che qui sia il caso di prendermi libertà di opinare, e di lasciare al lettore la stessa libertà di opinare altrimenti» (CRP, p. 9, A XVII, p. 16).

<sup>448</sup> Ci si riferisce al contenuto delle tre celebri domande che Kant pone nella *Dottrina trascendentale del metodo* e nelle quali in effetti si potrebbe vedere condensato il nucleo degli interessi maggiori intorno ai quali l'essere umano può interrogarsi: «Ogni interesse della mia ragione (così lo speculativo, come il pratico) si concentra nelle tre domande seguenti: 1) Che cosa posso sapere?; 2) Che cosa devo fare?; 3) Che cosa posso sperare?» (CRP, p. 495; B 833, A 805, p. 677).

<sup>449</sup> Cfr. J. G. Fichte, *Seconda Introduzione*, cit., p. 423, GA I, 4, p. 251: «Pensare e determinare oggetti [...] è esattamente la stessa cosa; i due concetti sono identici». Cfr. anche J. G. Fichte, *WL nova methodo*, cit., pp. 129-130, GA IV, 2, p. 128: «Ogni pensare è un pensare determinato, e questo è solo possibile nella esperienza [*Jedes denken ist ein bestimmtes denken, und dieses ist nur in der Erfahrung möglich*]. Dopo si può sicuramente astrarre dall'esperienza: io mi posso pensare, per esempio, uomo in generale. Però questo pensare proviene, come ogni altro, da un pensare particolare. Difatti non v'è un oggetto in generale. Un oggetto particolare è invero solo possibile in conseguenza di un sentimento; e un sentire non è possibile senza un determinato *agire*».

conoscenza, di conoscere cioè a mezzo dell'opposto, si chiama determinare qualche cosa»<sup>450</sup>, è allora plausibile che ciò che stia a monte di questo determinato, del pensiero, sia dunque ancora un *indeterminato*. Questo, pronto a prendere forma, a *discretizzarsi* appunto nel reale, è da connotarsi più propriamente come un *determinabile* che in tale suo punto sorgivo ha ancora la potenzialità di specificarsi in tante maniere diverse e che pertanto può essere colto solo da qualcosa che non essendo pensiero – che è sempre pensiero di un determinato e che qui non c'è ancora – sia capace di collocarsi in questo terreno indefinito, di *oscillare* a cavallo tra determinazioni non ancora attualizzate. «Alla legge del passare dal determinabile al determinato è sottomesso ogni pensiero. Ogni coscienza diviene tramite ciò [*dadurch*] sensibile»<sup>451</sup>, perché prende forma distaccandosi dalla massa ancora amorfa del determinabile.

Nel percorso di *scavo* intrapreso a partire dalla nostra attività cosciente attuale, «per costruire la coscienza sotto i nostri occhi»<sup>452</sup>, è dal concetto di *attività* che si sono ricavate delle indicazioni preziose. Questo, rivelatosi l'esito della mossa metodologica attuata dall'intuizione intellettuale tramite la quale abbiamo rintracciato in esso la natura intima della nostra essenza, esplica egregiamente il meccanismo che si trova alla base non solo del nostro agire cosciente, del nostro pensare attuale, ma di ogni prendere forma originario *überhaupt*. «Io non sono null'altro che fare, e la mia attività è solo un passare dalla determinabilità alla determinazione: e come tale l'intuisco nella coscienza. Il passare è sensibilizzare. [...] Solo del mio determinare divento cosciente, non del mio essere determinato: ed a quest'ultimo, all'essere determinato, viene trasferito l'io»<sup>453</sup>. La stessa attività, schiettamente intesa, coincide con questo passaggio dall'indeterminato al determinato, in quanto una reale attività concreta consiste in effetti nel dare forma a qualcosa, estraendolo – fosse anche solo dal panorama delle azioni possibili alle quali potrei decidermi adesso – per

---

<sup>450</sup> J. G. Fichte, *WL nova methodo*, cit., p. 53, GA IV, 2, p. 41.

<sup>451</sup> Ivi, p. 136, tr. it. parz. mod, GA IV, p. 136.

<sup>452</sup> Ivi, p. 174, GA IV, p. 178.

<sup>453</sup> Ivi, pp. 209-210, GA IV, pp. 218-219.



dargli specificazione. Ma finché quest'ultima non è stata ancora conclusa, finché è in atto, *in tensione* verso il compimento, le si addice quel *fluttuare tra determinazioni opposte* proprio, si è visto, dell'immaginazione, che in tal modo rivela un certo carattere di anteriorità nei confronti del pensiero, colto già sul versante del "passaggio al determinato".

Questo determinabile è compreso unicamente mediante l'immaginazione sopra descritta, mediante il potere di comprendere le possibilità assolutamente opposte, e solo delle possibilità opposte in modo assoluto. Come la immaginazione unisce in una linea, con un atto, i molti punti all'infinito nello spazio, [...] così la stessa immaginazione unisce nel puro pensiero le possibilità d'azione assolutamente opposte, in uno stesso determinabile (*sich absolut entgegen gesetzte Handlungsmöglichkeiten in ein Bestimmbares zusammen*). L'immaginazione dunque sicuramente potrebbe essere detta: il potere di comprendere il determinabile come tale [*das Vermögen das Bestimmbare als solches zu fassen*]. Il determinabile non può essere compreso da nessun pensiero: ma vi è un certo potere [*Vermögen*], mediante il quale può però avvenire. Qui vi è la *deduzione* dell'immaginazione stessa: l'abbiamo così proprio dedotta, come deve accadere in una filosofia vera. In essa si devono dedurre tutte le facoltà dell'animo. Non si possono ammettere queste facoltà semplicemente nella filosofia senza curarsi ulteriormente come derivano, e pensare solo come si può dedurre da esse qualche cosa d'altro. Abbiamo dedotto la immaginazione in questo modo. Non v'è nessuna attività determinata senza passare dal determinabile: difatti l'attività consiste proprio in questo passare. Questo determinabile deve però essere compreso come tale, e qui è necessario qualche cosa mediante cui lo si possa comprendere. Questa è l'immaginazione. Alla immaginazione dovrebbe venire opposta la comprensione del determinato. Ma questo è il puro pensiero. Una cosa non è senza l'altra, ed entrambe non sono che una diversa veduta di un'unica facoltà [*beide ist nichts anders als eine verschiedene Ansicht eines Vermögens*].<sup>454</sup>

È chiaro che il gesto di *abbracciare il determinabile come tale* non sta fuori né senza l'atto del determinare, che l'uno non può stare senza l'altro, e che il processo individuato è un processo ideale che, pur avvenendo di fatto quotidianamente ad un livello inferiore di riflessione empirica<sup>455</sup>, in quanto tale

---

<sup>454</sup> Ivi, p. 205 tr. it., parz. mod., GA, IV, 2, pp. 213-214.

<sup>455</sup> Nel senso che, come si è detto, questo tipo di passaggio dal determinabile al determinato avviene in effetti regolarmente nel nostro agire quotidiano, sia quando in generale *pensiamo* e ci soffermiamo in tal modo per così dire su una porzione determinata rispetto a tutto quello a cui

– nella sua originarietà trascendentale – non può che essere colto solo dall'astrazione filosofica. «Esposta geneticamente [*genetisch aufgestellt*], la cosa sta così: il pensiero di un fine è un passare dalla determinabilità alla determinatezza. Questa determinabilità è però solo un oscillare [*ein Schweben*] tra momenti molteplici opposti della riflessione. Da questo oscillare si passa nel pensiero ad un determinato. Il pensiero del fine è quindi un pensare libero, e l'io diviene soltanto cosciente di questo suo pensiero, in quanto è un pensare libero. La determinabilità è un oscillare tra momenti molteplici opposti della riflessione, la determinatezza è *concentrazione* di questo oscillare in un punto»<sup>456</sup>. Già nella *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, rispetto alla quale le riflessioni da cui si sono tratte le citazioni sono posteriori, l'immaginazione era stata definita a più riprese come «una facoltà che oscilla librandosi in mezzo tra determinazione e non-determinazione, tra finito e infinito»<sup>457</sup>. Rispetto all'istituzione kantiana il sapore più che genetico di questi

---

potremmo di fatto pensare, sia quando *agiamo* e ci decidiamo anche in questo caso per una determinata realizzazione di realtà rispetto ad altre.

<sup>456</sup> J. G. Fichte, *WL nova Methodo*, cit., p. 177, GA IV, 2, p. 182.

<sup>457</sup> J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 409, GA I, 2, p. 360. Rispetto all'evoluzione che il tema stesso dell'immaginazione ha avuto in Fichte nel breve arco di tempo tra la sua prima esposizione sistematica del 1794 e le più mature riflessioni degli anni '96-'99, caratterizzate specialmente dal cambiamento di metodo cui si è già accennato, cfr. quanto afferma Arturo Massolo: «La immaginazione produttiva è così [nel 1794] la facoltà fondamentale dell'io teoretico, ma essa non si lascia concettualizzare, non può essere appresa che da se stessa. In tal modo il processo dialettico ha qui il suo arresto. Oltre non può procedere. Il suo compito era di dover pensare la conciliazione degli opposti, ma gli opposti non si lasciano conciliare, essi si lasciano soltanto intuire dall'immaginazione. E poiché ogni realtà – s'intende, per noi – è una produzione sua, la immaginazione è anche la facoltà fondamentale della filosofia. Ma essa non esprime [ancora] l'io nella sua più alta facoltà. [...] L'immaginazione trascendentale (sintesi) non raggiunge la tesi (l'io assoluto). [...] Fichte rimane in tal modo dentro i limiti della posizione kantiana. Come già nella *Critica*, la immaginazione produttiva non esprime nella WL che l'io teoretico, non l'io nella sua interezza. Da ciò il dualismo di ideale e reale che domina la Dottrina della Scienza in questo suo primo momento, dualismo che la esposizione del 1798 supererà, approfondendo la natura della immaginazione trascendentale, non limitandola più a facoltà teoretica, una volta superato il dualismo di teoretico e pratico, mediante l'accedere alla filosofia come metafisica e non più, quindi, come critica del conoscere e del fare, e perciò delle facoltà già presupposte dello spirito umano» (A. Massolo, *Fichte e la filosofia*, cit., pp. 62-63). Che Fichte stesso fosse insoddisfatto della sua ancora prematura posizione del 1794 e della sua, anch'essa insoddisfacente, esposizione nella *Grundlage* dello stesso anno, sono tante le testimonianze. Cfr. per esempio da questo stesso testo di Massolo ora citato, p. 94: «Nel momento, in cui pubblica la cosiddetta *Prima Introduzione*, Fichte esprime a Reinhold ancora una volta la sua insoddisfazione per la *Grundlage*, e dà un giudizio abbastanza

passaggi si fa evidente ed è qui che la portata *onto-logica* di questa facoltà prima accennata trova la sua più piena realizzazione. La funzione dell'immaginazione, che già in Kant aveva conosciuto un radicale cambiamento qualitativo nei confronti dell'impostazione tradizionale di tipo prettamente psicologista, innervandosi in lui nell'istanza del trascendentale, raggiunge qui la sua massima estensione ed assurge ad un piano inedito anche rispetto alla stessa impostazione kantiana che pure ne aveva posto le basi. L'assegnazione di una funzione trascendentale che aveva riconosciuto all'immaginazione il carattere di *condizione di possibilità* dell'esperienza e della conoscenza, viene portata alle sue estreme possibilità e tradotta nei termini per così dire di una *ontogenesi* del pensiero e del mondo intero.

Questo determinarsi è l'inizio assoluto di ogni vita, di ogni coscienza e di ogni attività. E perciò è per noi incomprendibile come è l'inizio, perché la nostra coscienza non può afferrare il suo inizio, secondo quello che abbiamo detto di sopra; ma si trova sempre al centro, dove si deve presupporre l'inizio. La ragione di ciò, che tale determinare non si possa comprendere, è questa. Il determinare e l'intuire di questo determinare sono necessariamente uniti nello stesso io mediante l'immaginazione. Dobbiamo quindi arrivare ad un atto superiore dell'io, dal quale si possano vedere entrambi [...]. L'autodeterminare si può solo vedere attraverso l'immaginazione: perché deve essere pensato come uno scorrere [*Fortfließen*], il che solo è possibile mediante l'immaginazione. Diventa uno scorrere solo in virtù dell'immaginazione, perché essa solo unifica la forza autodeterminante con ogni momento del molteplice e la fa passare lungo la serie infinita. La immaginazione e la sua intera funzione non sono altro che intuire la possibilità dell'agire dell'io [*Handels*] ed il suo determinare. Solo in quanto si deve considerare un determinare, v'è una immaginazione, altrimenti non ve n'è nessuna.<sup>458</sup>

Anche qui come già nell'impostazione kantiana<sup>459</sup>, il riconoscimento della presenza indispensabile dell'immaginazione nel definirsi della nostra

---

illuminante. Essa non costituisce un intero ma un insieme di "scintille" (a Reinhold, 21 marzo 1797)».

<sup>458</sup> J. G. Fichte, *WL nova Methodo*, cit., p. 205, GA, IV, 2, pp. 213-214.

<sup>459</sup> Cfr. *infra* capitolo IV della prima parte.

attività conoscitiva trascina con sé una catena di implicazioni fondamentali che definiscono in un modo *preciso* il nostro stare al mondo, facendo dell'immaginazione un ingrediente essenziale della vita dell'uomo. Il passaggio che si è visto dal determinabile al determinato, tramite cui avviene l'origine della coscienza, è un passaggio che evidentemente non avviene con libertà nostra ma che piuttosto accade secondo necessità: «È un passaggio senza nostra cooperazione. Difatti noi stessi diveniamo solo con il passaggio [...]. Ogni mio pensare è un passare (*Übergehen*): io posso pensare solo discorsivamente. Questa è la legge fondamentale del nostro pensare, la condizione di possibilità del nostro pensare»<sup>460</sup>. La *discorsività*, questo è il carattere che emerge come tratto caratteristico ed irrinunciabile del pensiero umano. Ed essa fa tutt'uno con un aspetto fondamentale dell'esistenza umana, che da Kant, coerentemente alla sua impostazione timidamente genetica, non era stato approfondito. «Ogni mio pensiero è un pensiero determinante, cioè un'attività nel tempo, che toglie dalla massa qualche cosa, è un determinare, un pensiero discorsivo. [...] Se penso quindi l'*intelligibile*, diviene sensibile, cioè lo sottopongo alla legge ed alla forma del passare dal determinabile al determinato»<sup>461</sup>. Tutto quello che passa dalla sfera della nostra coscienza diventa, per ciò stesso, discreto, perché questa è la legge che regola il nostro pensiero. «Questo è il punto in cui il tempo sorge geneticamente, sotto i nostri occhi [*genetisch, vor unsern Augen entsteht*], ove comprendiamo che il tempo è solo ideale. [...] Il tempo è solo forma della nostra intuizione: essa è la lente colorata attraverso cui vediamo tutto nel tempo. Ma chi guarda attraverso questa lente, non è nel tempo, è qualche cosa di sovrasensibile, anche se può guardare a se stesso solo attraverso questa lente, e può quindi trovarsi solo nel tempo. Qui è il punto dove diviene chiaro che ogni pensiero cade nel tempo»<sup>462</sup>. È per delle leggi di ragione, per un nostro non poter agire altrimenti, che il tempo sorge ed ordina immancabilmente gli

---

<sup>460</sup> J. G. Fichte, *WL nova methodo*, cit., p. 140, GA IV, 2, p. 140.

<sup>461</sup> Ivi, p. 138, GA IV, 2, p. 138.

<sup>462</sup> Ivi, pp. 181-182, GA IV, 2, p. 187.

elementi della nostra attività rappresentativa secondo determinate relazioni. «Questo concetto [di tempo] è decisivo per il sistema della *Teoria della Scienza*, come in genere per tutto l'idealismo. Esso mostra la relazione del nostro sistema con quello di Kant, specialmente con quello della *Critica della Ragion pura*. Tutto dipende in special modo dalla *genes* di questo concetto, perché solo così l'idealismo critico sta in piedi»<sup>463</sup>. Come già anche in Kant, Fichte, nonostante il suo manifesto programmatico di retrocedere il più possibile verso le radici del pensiero e della nostra essenza, è costretto, prima o poi, ad un arresto, all'ammissione di limiti che definiscono la nostra natura perché è *così che la definiscono*, senza potervi addurre una spiegazione ulteriore. «Invero io posso comprendere solo dei *quanti discreti* poiché anche qui la ragione giunge ad un limite. [...] cioè io posso solo comprendere dei determinati *quanti*. [...] La ragione, che queste sensazioni sono *discrete*, sta in me [...]. Il tempo dipende dunque da questo quanto discreto e separato»<sup>464</sup>. Il determinato che sorge via via ad opera dell'immaginazione produttiva, per non venir disperso e per formare *un molteplice* – e non *momenti-uno* tra loro irrelati – deve venire raccolto e sistemato – *sintetizzato*, come in Kant – e questo dà luogo ad una *distensione* che non può che connotarsi in senso proprio *temporale*, come il darsi dell'*uno dopo l'altro* delle rappresentazioni così nate. Ma anche qui, come in Kant, c'è allora bisogno di un *uno* – l'*Io penso* kantiano, l'*intuizione intellettuale* fichtiana – che, quale fulcro attorno al quale tutto possa legittimamente costituirsi, tenga insieme le determinazioni infigurate quale esito del passaggio dal determinabile al determinato e che si definiscono, grazie a quest'opera di ritenzione ed identificazione, come *un molteplice*: «in ogni stato deve presentarsi l'*uno*; e deve presentarsi come lo stesso e medesimo in ogni possibile pensare. E questo *uno* è null'altro che l'intuizione *intellettuale* del volente [...]. Io riferisco ogni momento al mio *volere*, mediante cui ci deve essere il molteplice: in ogni molteplice devo porre questo volere come *uno*

---

<sup>463</sup> Ivi, p. 126, GA IV, 2, p. 124.

<sup>464</sup> *Ibidem*.

e medesimo. Poiché ogni molteplice diviene per me solo in quanto vien posto dal volere. [...] e quindi il tempo può essere considerato la forma dell'intuizione intellettuale la quale [...] viene così sensibilizzata, perché viene ammessa in questa forma»<sup>465</sup>. Nella dimensione così costituita è chiaro allora ciò di cui avverte già Kant: «Le nostre rappresentazioni, donde che vengano, [...] appartengono sempre come modificazioni dello spirito al senso interno, [...] come quello cui tutte quante devono essere ordinate, unificate e messe in rapporto»<sup>466</sup> ma non perché, come in Kant, il tempo ci sia *già* come coordinata soggettiva dalla quale quelle rappresentazioni vengano filtrate, ma perché il tempo *nasce* proprio con ciò. Se, viceversa, si parte dal pensare *già* compiuto, inteso quale presupposto non ulteriormente indagato, come ha fatto Kant, anche il tempo, come tutti gli altri elementi base della gnoseologia kantiana, non si può dedurre, perché il pensare è *già nel tempo*. La *Wissenschaftslehre* invece partendo dall'Io tenta di fornirne una spiegazione genetica che parta da qui, dall'*Ichheit*, rispetto alla quale qualunque cosa, pure il tempo stesso, viene appunto *dopo*. Quell'*apertura* parziale, discreta, che solo possiamo avere sul mondo, quel nostro *non* disporre di un'intuizione intellettuale proprio nel senso kantiano di una presa immediata e completa sull'oggetto, è ciò che impone il crearsi di uno slargamento e di una dimensione che prende il nome di *tempo*: la visione di quei lati parziali delle cose di cui solo disponiamo, quel passaggio continuo dal determinabile al determinato con cui si origina il pensiero, ci fornisce una quantità di aspetti della realtà che solo se *ritenuti* e *ri-prodotti* costituiscono *una* molteplicità, ed è in questo ritenere che si crea un *collegamento* che corrisponde allo stesso prendere avvio del tempo. Con Fichte sembra allora che *non perché c'è il tempo noi ordiniamo le nostre rappresentazioni in modo temporale* ma, viceversa, *è perché noi siamo necessitati ad ordinare gli "attimi-uno" in una certa distensione dell'uno dopo l'altro che c'è il tempo*, e questa circostanza fa tutt'uno con la *limitatezza* e

---

<sup>465</sup> Ivi, pp. 127-128, GA IV, 2, pp. 125-126.

<sup>466</sup> CRP, p. 527 (A 98-99, p. 162).

*finitezza* che connota propriamente l'essere umano<sup>467</sup>.

La Teoria della Scienza non produce una conoscenza. Essa è solo osservatrice (*Beobachterin*) dello spirito umano nella produzione (*Erzeugung*) originaria di ogni conoscenza. Appunto questo doveva essere anche il sistema kantiano, e lo è anche realmente; solo non va a fondo, ciò che invece afferma di fare la Teoria della Scienza. Da qui deriva il caratteristico modo di vedere di questo sistema. L'intelletto comune considera solo i *fatti* nel tempo, senza riflettere ulteriormente sul fare [*Thun*], che produce [*erzeugt*] questi fatti che si presentano nel tempo. La Teoria della Scienza considera pure questo fare, costruisce le sue spiegazioni partendo da esso. Deve dimostrare il pensiero sintetico come qualche cosa di singolare, e dedurre l'analisi, mediante la quale il nostro pensare si scompone. Solo così sorge una visione vera e genetica sull'origine delle nostre rappresentazioni. Il tempo è solo la relazione [*Verhältniß*] nella quale siamo obbligati [*genöthigt sind*] a porre le nostre rappresentazioni. Le leggi che ci obbligano a porre le nostre rappresentazioni in una certa relazione, le vediamo: vediamo come diventano tali leggi. E così sorgono anche queste relazioni sotto ai nostri occhi e con loro il tempo. Da queste relazioni sorgono tutte le altre, come si mostrerà. Questo è il culmine della Teoria della Scienza, dell'idealismo trascendentale. Se guardi solo come ti sorge il tempo, vedi come tutto ti nasce [*Siehe nur wie dir die Zeit entsteht, so siehst du wie alles entsteht*].<sup>468</sup>

Agli estremi confini del sistema, sui quali ora ci si trova, questo fa tutt'uno con il compito della *Versinnlichung*. Dall'unità assoluta cui si è voluto pervenire tramite un processo di regressione genetico e graduale, la difficoltà

---

<sup>467</sup> Cfr. A. Massolo, *Fichte e la filosofia*, cit., p. 139: «Fichte riprende la deduzione trascendentale soggettiva che Kant taglia via dalla *Critica* del 1787, e che aveva a suo tema il problema del costituirsi stesso del pensiero e si svolgeva sulle tre sintesi della apprensione nella intuizione, della riproduzione nella immaginazione, della ricognizione nel concetto. Ma la riprende con la coscienza che questo problema è l'approfondimento stesso del concetto del tempo, del quale Kant nella *Estetica* aveva fatto una *qualitas occulta* dello spirito umano. Fichte porta a compimento la sensibilizzazione e perciò la temporalizzazione del pensiero oggettivante che è alla radice attività pratica. Ma questa temporalizzazione temporalizza qui il tempo stesso, cioè il tempo oggettivo, e risulta proprio come richiedeva il risultato kantiano per essere portato al suo termine, dalla finitezza o limitatezza originaria dell'Io. Di questo approfondimento Fichte ha coscienza piena: «Il concetto di tempo è decisivo per la Dottrina della Scienza, così come lo è in generale per ogni idealismo. Esso mostra il rapporto del nostro sistema con quello kantiano, in particolare con quello della *Critica della ragion pura*. E ciò dipende dalla *genesi* del concetto di tempo» (dalla WL del '98). Ora, da che dipende e in funzione di che è il tempo? Esso dipende dalla nostra limitatezza, dal nostro non potere che agire nel discreto».

<sup>468</sup> J. G. Fichte, *WL nova methodo*, cit., p. 190, GA IV, 2, p. 197.

sta ora nel giustificare la molteplicità. «La questione perciò qui è: come il semplice pensiero puro viene sensibilizzato sino ad apparire una forza fisica? Questo deve essere attualmente il nostro compito. Tale è la questione fondamentale di ogni sensibilizzazione [*Versinnlichung*], in quanto inizia qui ogni sensibilizzazione. Arriviamo qui dunque alla dottrina della immaginazione produttiva, che forse è la più difficile, ma anche senza dubbio la più importante nella Teoria della Scienza»<sup>469</sup>.

Questo è lo svolgimento ulteriore di quel percorso che, come si è visto nel capitolo precedente, era approdato al *sentire* come ad un'unità nella quale tutto è unito, *soggetto-oggettività*, ancora priva di qualunque articolazione interna. E «la essenza della Teoria della Scienza sta qui. Si potrebbe esprimere il compito della Teoria della Scienza anche così. Come giunge l'io a sortire da se stesso? Avviene con una mediazione. L'io anzitutto esce dal suo essere primo originario per divenire sentire: qui però non esce ancora da se stesso, perché il sentire è in lui. Questo sentire rende possibile il sortire dall'io in generale e l'accettazione di un oggetto. Qui è perciò il momento dove ad un puro pensiero se ne unisce uno oggettivo»<sup>470</sup>. Rispetto a questa situazione primigenia è evidente che dell'impostazione kantiana, delle necessità della sua *categoria*, della sua funzione e della *deduzione trascendentale* stessa non c'è più nulla. «Le categorie sono le specie ed i modi [...] della mediazione della coscienza immediata con quella mediata, i modi come l'io può sortire dal puro pensiero di se stesso per arrivare al pensiero di un'altra realtà. Non sono per altro semplicemente ciò che unisce il molteplice, ma piuttosto sono i modi di mutare il semplice in un molteplice. [...] Questa specie e modo, come l'io stesso si divida, si suddivida in un molteplice, ma così da restare uno, è la categoria»<sup>471</sup>. La via indicata da Kant nella *Critica* del 1781, da lui percorsa

---

<sup>469</sup> Ivi, p. 199, GA IV, 2, p. 207.

<sup>470</sup> Ivi, p. 196, GA IV, 2, p. 203.

<sup>471</sup> Ivi, p. 197-198, GA IV, 2, p. 205. Sull'opposto compito delle categorie in Kant e in Fichte cfr. A. Massolo, *Fichte e la filosofia*, cit., p. 159: «In Kant esse unificano un molteplice, in Fichte esse sono il farsi molteplice dell'io stesso. "I modi e il come l'io si divide in un



solo per un breve tratto e in fondo solo a mo' di ipotesi, è stata esplorata e portata avanti fino al suo massimo compimento. L'impalcatura che dava senso all'incedere stesso della *deduzione trascendentale*, l'eterogeneità di senso e intelletto come di due facoltà di origini differenti, è stata vanificata, perché nel cammino di retrocessione verso le origini si è giunto ad un *uno*, un primo, dove le differenze sono state annullate<sup>472</sup>. Nel progetto perseguito da Fichte, nel suo ostinarsi ad una ricerca genetica volta ai confini più estremi di quella che per noi ha senso definire come nostra realtà, il pensiero ha trovato le sue origini – la sua *radice sconosciuta* potrebbe forse dirsi – nell'immaginazione, la «più mirabile delle sue facoltà»<sup>473</sup>. Questo in realtà sempre in nome di una *finitezza*<sup>474</sup> che contrariamente all'idea di un idealismo assoluto dimentico della

---

molteplice, pur rimanendo uno, sono le categorie” (WL 1798). [...] Il concetto kantiano, già lo sappiamo, è funzione unificante un molteplice dato, e non ha la sua genesi nel prodursi della ragione umana, anzi è possibile concepirlo a servizio di un intelletto altro dal nostro. Il concetto fichtiano è, invece, il prodursi stesso dell'Io. Che senso ha tutto questo? L'essere umano è attività, e un'attività è libera, cioè vera attività, in quanto agisce in vista di uno scopo, dunque, in quanto è da sé progettante. Il concetto è allora il progetto stesso, un concetto-progetto (*Zweckbegriff*)».

<sup>472</sup> Cfr. A. Massolo, *Fichte e la filosofia*, cit., p. 73: «Sensazione, intuizione, intelletto, sono la ragione non ancora cosciente di sé. Detto altrimenti, sono la immaginazione nel suo graduale e necessario chiarirsi come ragione, come produttività assoluta. Qui Kant è raggiunto da Leibniz. [...] La ragione è il sollevarsi alla coscienza di sé come produttività assoluta, della immaginazione. La immaginazione deve, cioè, diventare oggetto assoluto di se stesso. Essa, pertanto, deve trascendere la situazione di reciproca determinazione con l'intelletto, nella quale si trova nel suo riflettersi come giudizio».

<sup>473</sup> J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 383, GA I, 2, p. 350.

<sup>474</sup> Cfr. A. Massolo, *Fichte e la filosofia*, cit., p. 151: «Qui Fichte porta a compimento la deduzione kantiana [del Kant del 1781] dell'immaginazione produttiva come l'attività sensibilizzante l'intelligibile. Non vi sono due mondi se non dal punto di vista fenomenico o empirico. Dal punto di vista trascendentale non v'è che un solo mondo, l'intelligibile che si sensibilizza. Il fondamento è la nostra finitezza o discorsività o temporalità, espressioni che insieme convengono a designare ciò che dal punto di vista trascendentale è la posizione dello intero Io come volere puro». Anche rispetto all'istanza della finitezza è da registrare un cambiamento significativo nel passaggio dalla prima esposizione della dottrina della scienza del 1794 alla sua esposizione cosiddetta *nova methodo* del 1798. Cfr. per esempio ivi, p. 44: «L'incondizionatezza del Non-Io [nella *Grundlage* del 1794], qui il suo essere posto irrazionalmente, è la radice di quell'abisso che separa il mondo intelligibile dal mondo sensibile, abisso che la WL del 1798 distrugge e proprio in quanto accede alla visione genetica del Non-Io. Ma questo accedere alla visione genetica non sarà, come potrebbe venire opinato, un oblio della finitezza umana, dacché essa sarà raggiunta proprio con il porre a fondamento l'umana autocoscienza. Le due Introduzioni del 1797, e più la seconda che la prima, non presentano nella intuizione intellettuale una semplificazione del primo principio, ma un momento nuovo della evoluzione della Dottrina della scienza, momento che non si lascia

limitatezza strutturale che ci costituisce, viene portata avanti da Fichte, come già in Kant, quale asse portante del suo filosofare<sup>475</sup>. È del resto un'istanza *pratica*, non se ne dimentichi, quella che ha guidato l'incedere dell'istituzione fichtiana sin dalla sua genesi, per la salvaguardia di una *libertà* che, a detta dello stesso Fichte, ha rappresentato il nucleo essenziale, l'intuizione da perseguire ad ogni costo, intorno al quale le sue riflessioni e la sua intera costruzione sistematica sono andate erigendosi<sup>476</sup>.

«Egli [l'idealista] è un uomo come un altro, sente gioia e dolore come gli altri, perché possiede l'abilità di porsi dal proprio punto di vista della speculazione in quello *della vita*. Finché uno pensa e dubita che la vita comune sia tutto diversa, costui non è ancora venuto in chiaro, non ha ancora una vera intuizione filosofica, non ha neanche un punto di vista giusto»<sup>477</sup>.

---

limitare a una questione di metodo».

<sup>475</sup> Cfr. R. Lauth, *Il pensiero trascendentale della libertà. Interpretazioni di Fichte*, cit., pp. 364-365: «E soltanto attraverso Fichte è divenuto finalmente chiaro che la libertà deve venire considerata come principio fondamentale del sistema del figurare (*Bilden*) principiale e che essa consiste in un agire spirituale non determinato da nulla. [...] La filosofia trascendentale è tutt'altro che un idealismo assoluto. Essa è autointerpretazione e autocomprensione del figurare in quanto figurare dal suo lato principiale, non è per nulla *comprehensio Dei* alla Hegel».

<sup>476</sup> Cfr. la celebre lettera *An Karl Leonhard Reinhold* dell'8 gennaio 1800 già ricordata nella nota 344, p. 135 della presente ricerca: «Da cima a fondo, il mio sistema è unicamente un'analisi del concetto di libertà e in esso non si può contraddirlo» (contenuta in GA III, 4, p. 182).

<sup>477</sup> J. G. Fichte, *WL nova methodo*, cit., p. 41, GA IV, 2, p. 27.

## CONCLUSIONI

«Il mio destino nel criticismo è *sforzati di essere immutabilmente te stesso, sforzati verso l'incondizionata libertà e l'illimitata attività*. Sii!, ecco la più alta esigenza del criticismo».  
(F. W. J. Schelling)<sup>478</sup>

Quanto Kant ha affermato nei *Prolegomeni*, certamente pensando alla sua propria impresa critica, è qualcosa che allo stesso modo potrebbe riferirsi anche nei confronti dell'operare fichtiano: «[...] un rimandare il giudizio prova che si ha un qualche sospetto che in un'opera, che abbandona tutte le vie abituali e ne imprende una nuova, nella quale non ci si può ritrovare così presto, ci sia forse pur qualcosa con cui possa raggiunger nuova vita e fecondità un importante, per quanto ora inaridito, ramo delle umane conoscenze; donde una certa circospezione per non staccare o distruggere, con un precipitato giudizio, l'innesto ancora tenero»<sup>479</sup>. Il tentativo fichtiano di porsi sulla via del *transcendentalismo* aperta da Kant e di fondarvi un impianto filosofico dai termini molto più profondi e radicali di quelli di semplice gnoseologia, è qualcosa che nella storia filosofica delle idee, abbandonando *tutte le vie abituali*, non poteva che risultare oscura già ai tempi della sua prima esposizione, e in primis proprio a colui che aveva posto i germi per la sua formulazione stessa. La prudenza nel giudizio per chi batte vie nuove che Kant

---

<sup>478</sup> F. W. J. Schelling, *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo*, a cura di G. Semerari, Laterza, Firenze 1995, p. 75

<sup>479</sup> I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, cit., p. 293, KGS 4, p. 380.

chiedeva per sé non l'ha avuta a sua volta per Fichte<sup>480</sup>. La novità apportata dalla dottrina della scienza, impiantata sul terreno stesso della novità già critica, ha dato com'è noto adito all'indomani della primissima esposizione della *Wissenschaftslehre* a numerose incomprensioni e fraintendimenti, che hanno costellato proprio il rapporto fra questi due pensatori che pure insieme hanno inaugurato un cambiamento filosofico epocale. Fichte si è fatto carico dell'eredità kantiana, si è impegnato a ripensare criticamente e in modo trascendentale la via aperta dallo stesso Kant e da lui però percorsa solo fino a metà strada. La sua impostazione sistematica, si è cercato di mostrarlo a più riprese, ha ragione di sentirsi nel suo punto di partenza *profondamente* kantiana e recupera in modo scrupoloso molte delle esigenze genuine del criticismo, sottoscrivendo di fatto qualunque passaggio dei testi critici; solo che, alla luce di un'intuizione nuova e della convinzione di una messa a punto in qualche modo manchevole di quel sistema, vede quest'ultimo come esito di qualche cosa che da Kant stesso non era stato affrontato e che pertanto rimaneva in lui come una materia irrisolta di cui era necessario portare alla luce le matrici. È seguendo questa intuizione, così crede Fichte, che è possibile rintracciare le radici e il fondamento di quanto la filosofia trascendentale stessa aveva pure colto ma solo nei suoi risultati, radicalizzando in tal modo un aspetto problematico inaugurato dal criticismo kantiano e già presente proprio in esso. L'interpretazione fichtiana di Kant aiuta in questo modo a fornire uno schema

---

<sup>480</sup> Esempio circa il giudizio kantiano nei confronti della filosofia di Fichte il pubblico rifiuto da parte di Kant, nell'agosto del 1799, di un qualunque possibile accostamento della *Wissenschaftslehre* al suo criticismo. Cfr. KGS 12, pp. 370-371: «Stimolato dal solenne invito rivoltomi, a nome del pubblico, [...] dichiaro con la presente di considerare la dottrina della scienza di Fichte un sistema del tutto insostenibile». Dopo aver ribadito alcuni dei forti punti di distanza che separerebbero la *Critica* dalla filosofia di Fichte (tra questi quello per il quale essa sarebbe pura logica con la quale ci si fermerebbe a mere riflessioni astratte senza poter mai giungere all'oggetto reale della conoscenza, e, collegata a questa circostanza l'altra per la quale il suo metodo sarebbe intriso di infruttuose sottigliezze scolastiche), Kant dichiara ancora «tutto ciò mi basta per dire di non avere niente in comune con quella filosofia» (traduzione di Claudio Cesa, tratta da *Fichte e il primo idealismo*, cit., pp. 88-89). Prima di questa dichiarazione ufficiale abbiamo prova della disapprovazione di Kant nei confronti del metodo e dei contenuti della *Wissenschaftslehre* tramite testimonianze epistolari, come per esempio la lettera di Kant a Tieftrunk del 5 aprile 1798 contenuta in KGS 12, p. 241.

ermeneutico utile anche per la decodifica di un passaggio importante all'interno dello stesso Kant: quel passaggio riguardante il rapporto tra il *pensiero* e l'*immaginazione* come un rapporto non risolto, un rapporto in cui i termini della relazione non hanno un profilo nettamente definito e la cui problematicità è testimoniata già in Kant da uno dei punti storicamente più discussi e interpretati di tutta la storia della filosofia occidentale. È così proprio all'insegna della novità già kantiana, anch'essa inedita e pertanto oscura rispetto al modo tradizionale di impostare la questione, che si innesta la controversia con colui che in realtà si era riproposto di scavare a fondo nella fecondità della rivoluzione critica, circostanza che ha dato a sua volta luogo ad un'innovazione radicale. La mossa operata da Fichte, che si inserisce proprio in quel rapporto tra pensiero e immaginazione, da Kant problematicamente messo in luce ma non ulteriormente questionato, ha fornito un paradigma antropologico che prendendo le mosse dall'antecedente kantiano, pure ne ha portato a termine germi che in quello erano posti come *possibili*, anche se non strettamente necessari. Fichte ha così colto e svolto un punto nevralgico della svolta inaugurata da Kant e l'ha interpretato in un modo che per i forti rivolgimenti cui ha dato luogo – quali quelli di un rapporto inedito tra il pensiero e l'immaginazione – è stato considerato come illegittimo proprio da colui che per così dire aveva gettato le basi per dargli vita. Il percorso che si è cercato di tracciare nella presente ricerca ha voluto così mettere in luce *uno* dei possibili sviluppi che, *a partire da Kant*, il pensiero occidentale si è visto dischiudere. La funzione dell'immaginazione ha rivestito di fatto un ufficio particolare a cavallo tra Settecento e Ottocento, che rendendola fulcro inedito della dinamica gnoseologica ne ha riscoperto una valenza ontologica fortissima, con le conseguenze che tale investitura ha comportato nel nostro modo di vederci nel mondo e nel modo generale dello strutturarsi dei rapporti storici tra la soggettività e l'oggettività. Fichte è stato così, tra i tanti, un erede particolare del pensiero di Kant, che nel suo tentativo di portarne a maturazione alcuni aspetti, ha colto un punto importante della dinamica trascendentale, denso di

conseguenze per la riflessione filosofica dell'uomo nel mondo. La linea seguita nella presente ricerca, una linea che in Italia si rifà all'interpretazione storica di Giovanni Gentile e che prosegue nelle celebri riprese soprattutto di Arturo Massolo e Pasquale Salvucci, non intende con ciò sminuire la distanza speculativa tra le due posizioni kantiane e fichtiane, né tantomeno è all'oscuro delle reali dinamiche, intellettuali ma anche in qualche modo personali, che costellarono l'effettivo rapporto fra i due pensatori. L'istanza del trascendentale, inaugurata nell'età moderna da Kant<sup>481</sup>, è stata sviluppata fino alla sua estrema possibilità da Fichte, che nella sua impostazione metodologica di tipo genetico l'ha rivestita di una valenza ontologica, per così dire, estranea ai reali intenti del fondatore del criticismo. Rispetto a ciò l'interpretazione fichtiana rappresenta sicuramente *una* delle vie, e tra queste una delle più coraggiose, a cui l'impostazione kantiana della conoscenza poteva dar luogo, certo non l'unica, quasi fosse da considerare quale esito necessario della riflessione teoretica di Kant<sup>482</sup>. Il prezzo della novità apportata sul terreno trascendentale kantiano Fichte lo ha pagato alto, così come anche Kant a sua volta aveva lottato fin dall'inizio e fatto i conti con un'incomprensione del suo intento critico, passibile come ogni pensiero innovatore di venir compreso in modo diverso, forse però anche *nuovo* e *fecondo*, al di là dei genuini intenti del suo proprio autore<sup>483</sup>. In questo intreccio di forti rimandi speculativi la funzione

---

<sup>481</sup> Si specifica *moderna* perché come accennato in una precedente nota (cfr. *infra* nota 237 p. 93) una certa istanza trascendentale è stata presente sin dalle origini del pensiero occidentale e propriamente *meta-fisico*, nel senso del riconoscimento di qualcosa che stando *al di là* del fisico lo rende in qualche modo possibile, intellegibile.

<sup>482</sup> In questo mi trovo sicuramente d'accordo con l'asserzione di Pareyson per il quale «[...] in nessun modo si può essere autorizzati a considerare la filosofia fichtiana come la coerenza del kantismo, quasi ch'essa fosse l'esito obbligatorio della filosofia di Kant, e non piuttosto il risultato speculativo di una determinata interpretazione di Kant. Lo sviluppo fichtiano di Kant si identifica non con la filosofia kantiana, ma con l'interpretazione fichtiana di Kant» (L. Pareyson, *Fichte*, cit., p. 39).

<sup>483</sup> Radicale è tal proposito il giudizio di Schelling sulla dichiarazione pubblica di Kant nei confronti della dottrina della scienza citata nella nota 480 di queste conclusioni. «Il dichiarare da parte di Kant di non avere niente in comune con la Sua filosofia è la prova più evidente che per lui è già venuta la posterità, la quale (come egli stesso disse una volta di Platone) lo capisce meglio di quanto egli stesso non si sia capito; e poiché ognuno può dire la sua soltanto nella propria epoca, egli, che non sa andare al di là dei limiti di essa, ha perduto ogni diritto di

dell'immaginazione ha rivestito un ruolo particolare, soprattutto perché è stato il riconoscimento kantiano del suo effettivo compito nella dinamica gnoseologica che ha aperto le porte al più generale riconoscimento di una strutturazione per così dire “mobile” del reale, in cui l'apporto del soggetto conoscente si rivela imprescindibile alla costituzione stessa dell'essere. Questa funzione immaginativa, nell'esplorazione genetica a cui è stata sottoposta da parte di Fichte<sup>484</sup>, ha ancora riscoperto in sé, *oltre Kant*, una valenza pratica forte, nel senso che il suo ufficio si è riconosciuto operare già ad un livello che potrebbe definirsi *pre-teoretico*, non solo quindi nella realizzazione della percezione quale nucleo primigenio della conoscenza ma, ancora prima, nella costituzione, *pratica*, della coscienza stessa<sup>485</sup>. Tramite il suo radicale impianto genetico-trascendentale, con il quale si è risaliti fino agli estremi possibili del pensiero e della coscienza, Fichte ha aperto la strada ad una forte rivalutazione della dimensione sensibile e pulsionale dell'uomo e con essa al riconoscimento di un primato pratico della nostra ragione nel modo di strutturare i suoi rapporti con il mondo, anticipando temi cari alla impostazione filosofica novecentesca. Non nel *vedere*, ci suggerisce Fichte, ma nell'*agire* – e in un *agire intelligente* – risiede la caratteristica prima dell'essere umano. È così che, al di là delle

---

continuare a parlare, ed è filosoficamente morto» (F. W. J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, Fuhrmans, Bonn 1973, p. 189; traduzione di Claudio Cesa, tratta da *Fichte e il primo idealismo*, cit., p. 91).

<sup>484</sup> Questo sforzo inesauribile di esplorazione e di ricerca, si tiene a ribadirlo, era in Fichte motivato per rispondere d'altra parte ad un'esigenza che per lui stava a monte di qualunque esigenza filosofica, quella cioè riguardante l'interesse dell'uomo, del filosofo, *per la vita*. Cfr. un esempio bellissimo di ciò in una lettera a Jacobi del 30 agosto 1795, in GA III, 2, pp. 392-393: «A che serve il punto di vista speculativo e con esso tutta la filosofia [...] se non serve alla vita? Se l'umanità non avesse gustato questo frutto proibito [della riflessione] potrebbe fare a meno di tutta la filosofia [...]. Ma [...] colui che per primo sollevò la questione dell'esistenza di Dio valicò i confini, scosse l'umanità nelle sue convinzioni fondamentali e la mise in un conflitto con se stessa che non è stato ancora conciliato, ma lo può essere soltanto quando con audacia ci si elevi al punto supremo, guardando dal quale il lato speculativo e quello pratico appaiono uniti» (traduzione di Marco Ivaldo tratta da *Il pensiero trascendentale della libertà. Interpretazioni di Fichte*, cit., p. 347).

<sup>485</sup> Anche questo è un punto che si è già più volte ribadito. Cfr. ancora R. Lauth, *Il pensiero trascendentale della libertà. Interpretazioni di Fichte*, cit., p. 297): «[...] Fichte scopre per la prima volta i fattori pratici che sono all'opera in ogni costituzione oggettuale, anche in quella dell'intelletto, e dimostra con ciò anche la funzione teoretica costitutiva dell'intenzione e della libertà».

controversie esegetiche a cui l'accostamento dei due filosofi ha da sempre dato luogo, è una lezione particolare ciò in cui sembra risiedere l'interesse più forte a cui questo legame unico nella storia del pensiero occidentale ha dato origine. Tramite gli strumenti tratti da Kant, tramite un portare alle loro estreme conseguenze quanto in lui già c'era, è stato possibile a Fichte impartire quella lezione. Una lezione forte di libertà, che prende piede proprio a partire da noi stessi, dalla nostra natura, e da nient'altro. Una libertà, d'altra parte, che come si è cercato di delineare a più riprese non è certo da intendersi come una cieca possibilità di agire in qualunque modo, ma che è piuttosto da intendersi come una libertà *intelligente*, e cioè guidata da e secondo concetti. Come una libertà – *greicamente* – guidata secondo *logos*. «Qualcosa che non *sia* determinato ma si *determini* da se stesso: è questo che tu volevi riconoscere come libero»<sup>486</sup>.

---

<sup>486</sup> J. G. Fichte, *Sistema di Etica*, cit., p. 81, GA I, 5, p. 50.



## BIBLIOGRAFIA

### OPERE DI KANT:

- *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (und Nachfolgern), Berlin-Leipzig 1900 sgg.
- I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974.
- I. Kant, *Critica della ragion pratica*, a cura di F. Capra, Laterza, Roma-Bari 2010.
- I. Kant, *Critica del giudizio*, a cura di A. Gargiulo, Laterza, Roma-Bari 2005.
- I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, a cura di H. Hohenegger Laterza, Roma-Bari 2005.
- I. Kant, *Questioni di confine*, a cura di F. Desideri, Marietti, Genova 1990.
- I. Kant, *Lezioni di psicologia*, a cura di G. A. De Toni, Laterza, Bari 1986.
- I. Kant, *Opus Postumum*, a cura di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 2004.

### OPERE DI FICHTE:

- *Fichte's Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, a cura di R. Lauth, H. Jacob, H. Gliwitzky, F. Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 sgg. Edizione divisa in quattro serie: I, *Opere*; II, *Scritti postumi*; III, *Lettere*; IV, *Copie di lezioni*.
- J. G. Fichte, *Recensione all'Aenesidemus*, a cura di E. Garulli, "Il pensiero", 16, 1982.
- J. G. Fichte, *Lezioni di Zurigo*, a cura di M. Ivaldo, Guerini e Associati, Milano 1997.
- J. G. Fichte, *Sistema di Etica*, a cura di E. Peroli, Bompiani, Milano 2008.
- J. G. Fichte, *Fichtes Briefwechsel*, hrsg. H. Schulz, Lipsia, Haessel, 1930.

- J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, a cura di G. Boffi, Bompiani, Milano 2003.
- J. G. Fichte, *Teoria della scienza 1798 "Nova Methodo"*, a cura di A. Cantoni, Istituto editoriale cisalpino, Milano-Varese 1959.
- J. G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre, 2. Vortrag im Jahre 1804*, Meiner, Hamburg 1986.
- J. G. Fichte, *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804 di Johann Gottlieb Fichte*, a cura di M. Sacchetto, Utet, Torino 1999.
- J. G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di L. Fonnesu, Laterza, Roma-Bari 1994.
- J. G. Fichte, *Sullo spirito e la lettera*, Rosenberg & Sellier, Torino 1989.

#### **ALTRE OPERE:**

- H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, a cura di P. P. Portinaro, Il Melangolo, Genova 2005.
- H. Arendt, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 2009.
- Aristotele, *De anima*, a cura di G. Movia, Rusconi, Milano 1996.
- Aristotele, *Della memoria e della reminescenza*, in *Opere*, 4, *Della generazione e della corruzione, Dell'anima, Piccoli trattati di storia naturale*, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Bari 1987.
- Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2004<sup>5</sup>.
- A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 2011.
- E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, hrsg. von T. Berben, Meiner, Hamburg 2001.
- G. Deleuze, *La passione dell'immaginazione. L'idea della genesi nell'estetica di Kant*, a cura di L. Feroldi e T. Villani, Mimesis, Milano 2000.
- G. Deleuze, *La filosofia critica di Kant. La dottrina delle facoltà*, Bologna 1979.
- G. Gentile, *Sommario di Pedagogia come scienza filosofica*, vol. I, *Pedagogia generale* (1913<sup>1</sup>), Sansoni, Firenze 1942.

- G. Gentile, *Teoria generale dello Spirito come atto puro* (1916<sup>1</sup>), in *Opere Complete*, vol. III, a cura della “Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici”, settima edizione, Le Lettere, Firenze 2003.
- G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, voll. 2, Laterza, Roma-Bari 1923.
- G. Gentile, *Introduzione alla Filosofia*, Treves-Treccani-Tumminelli, Milano-Roma 1933, ristampata da Sansoni, Firenze 1981.
- M. Heidegger, *Seignavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2002.
- M. Heidegger, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994.
- M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità*, a cura di U. Ugazio, Mursia, Milano 1986.
- M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, trad. it. di M. E. Reina riv. da V. Verra, Laterza, Roma-Bari 2004<sup>4</sup>.
- G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. Croce und A. Nuzzo, Laterza, Roma-Bari 2002.
- Platone, *Teeteto, o Sulla Scienza*, trad. it. di L. Antonelli, Feltrinelli, Milano 2005.
- Platone, *Filebo*, a cura di M. Migliori, Bompiani, Milano 2000.
- Platone, *Fedone*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000.
- D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, a cura di A. Carlini, E. Lecaldano und A. Mistretta, Laterza, Roma-Bari 1978.
- J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, Bompiani, Milano 2007.
- E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, Meiner, Hamburg 2009.
- E. Husserl, *Ricerche logiche*, trad. it. di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1968.
- E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, a cura di F. Marini, FrancoAngeli, Milano 2001<sup>5</sup>.
- R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia*, a cura di A. G. Gargani, Laterza, Roma-Bari 2003.
- J. P. Sartre, *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, a cura di N. Pirillo, Bompiani, Bologna 2004.
- J. P. Sartre, *L'immaginario*, a cura di R. Kirchmayr, Einaudi, Torino 2007.
- F. W. J. Schelling, *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo*, a cura di G. Semerari, Laterza, Firenze 1995.
- F. W. J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, Fuhrmans, Bonn 1973

- J. N. Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, Deux volumes, Leipzig 1777.
- G. B. Vico, *La scienza nuova*, III edizione 1744, contenuta in *Opere*, edizione critica a cura di F. Nicolini, Laterza, 8 voll., Bari 1914-1941.
- C. Wolff, *Psychologia empirica*, hrsg. von J. Ecole, Olms, Hildesheim 1968.

#### STUDI DI LETTERATURA CRITICA UTILIZZATI:

- AA. VV., *Imago in phantasia depicta. Studi sulla teoria dell'immaginazione*, a cura di L. Formigari, G. Casertano e I. Cubbeddu, Carrocci, Roma 1999.
- AA. VV., *Il pensiero e l'immagine*, a cura di L. Piccioni e R. Viti Cavaliere, Edizioni Associate, Roma 2001.
- V. Basch, *Du rôle de l'imagination dans la théorie kantienne de la connaissance*, "Revue de Métaphysique et de Morale", 3, 1904.
- G. Boffi, *Posizione e proposizione. Tratti essenziali della "Grundlage" di J. G. Fichte*, saggio introduttivo a *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, a cura di G. Boffi, Bompiani, Milano 2003.
- L. E. Borowski, *La vita di Immanuel Kant*, Laterza, Bari 1969.
- D. Breazele, *Doing Philosophy: Fichte vs. Kant on Transcendental Method*, in *Fichte, German Idealism and Early Romanticism*, a cura di D. Breazele e T. Rockmore, Fichte-Studien-Supplementa, Band 24, Amsterdam - New York 2008.
- D. Breazeale, *Fichte's nova methodo phenomenologica: On the Methodological Role of 'Intellectual Intuition' in the later Jena Wissenschaftslehre*, *Revue Internationale de Philosophie*, no. 206, Brussels 1998.
- D. Henrich, *Fichtes >Ich<*, in *Selbstverhältnisse: Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Philipp Reclam jun., Stuttgart 2001.
- P. Carabellese, *Il problema della filosofia da Kant a Fichte (1781-1801)*, Trimarchi, Palermo 1929.

- C. Cesa, *Introduzione a Fichte*, Laterza, Roma-Bari 2008.
- C. Cesa, *Fichte e il primo idealismo*, Firenze, Sansoni 1975.
- C. Cesa, *Fichte e l'idealismo trascendentale*, Bologna, Il Mulino 1992.
- A. Cicatello, *Tra psicologia e ontologia. Prolegomeni ad uno studio dell'immaginazione kantiana*, in "Giornale di Metafisica", XXX, 2008, 3, pp. 595-612.
- M. Ferraris, *L'immaginazione*, Il Mulino, Bologna 1996.
- A. Ferrarin, *Saggezza, immaginazione e giudizio pratico. Studio su Aristotele e Kant*, ETS, Pisa 2004.
- E. Garroni, *Estetica ed epistemologia. Riflessioni sulla Critica del Giudizio di Kant*, Unicopli, Milano 1998.
- A. Guerra, *Introduzione a Kant*, Laterza, Roma-Bari 2007.
- K. Hepfer, *Die Form der Erkenntnis: Immanuel Kants theoretische Eibildungskraft*, Karl Alber, Freiburg-München 2006.
- W. Metz, *Kategoriendeduktion und Produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*, Fromann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991.
- M. Palumbo, *Immaginazione e matematica in Kant*, Laterza, Roma 1985.
- L. Pareyson, *Fichte*, Mursia, Milano 2011.
- M. Paschi, *L'immaginazione come forma del trascendentale*, Giardini Editori e Stampatori in Pisa, Pisa-Roma 2005.
- R. Lauth, *Il pensiero trascendentale della libertà. Interpretazioni di Fichte*, a cura di M. Ivaldo, Guerini e Associati, Milano 1996.
- A. Massolo, *Fichte e la filosofia*, Sansoni, Firenze 1948.
- A. Massolo, *Introduzione alla analitica kantiana*, Sansoni, Firenze 1946.
- M. Ivaldo, *I principi del sapere. La visione trascendentale di Fichte*, Bibliopolis, Napoli 1987.
- E. Peroli, *Libertà nel mondo, struttura e temi del "Sistema di Etica" di J. G. Fichte*, Saggio introduttivo a *Sistema di Etica*, a cura di E. Peroli, Bompiani, Milano 2008.
- P. Salvucci, *Dialettica e immaginazione in Fichte*, Argalia, Urbino 1963.
- P. Salvucci, *L'uomo di Kant*, Argalia, Urbino 1975.

- P. Salvucci, *La costruzione dell'idealismo. Fichte*, Quattroventi 1993.
- P. Salvucci, *Grandi interpreti di Kant: Fichte e Schelling*, Quattroventi, Urbino 1984.
- T. Piazza, *Esperienza e sintesi passiva: La costituzione percettiva nella filosofia di Edmund Husserl*, ed. Guerini e Associati, Milano 2001
- I. Kern, *Husserl und Kant: eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Nijhoff, Den Haag 1964.
- M. Barale, *Per una lettura di Husserl e di Kant*, in E. Husserl, *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1990.
- G. Piana, *I problemi della fenomenologia*, 1. edizione Mondadori, serie BMM, Milano 1966.
- F. Vercellone, *Note sull'immaginazione trascendentale nel primo Fichte*, "Annuario filosofico", 16, 2000, pp. 143-158.
- X. Tilliette, *Fichte. La science de la liberté*, prefazione di Reinhard Lauth, Vrin, 2003.
- V. Waibel, *Philosophie als System. Überlegungen zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794/95 und zur Wissenschaftslehre nova methodo*, contenuto in *Revue Internationale de Philosophie*, volume 52, 1998, pp. 557-585.
- M. Wunsch, *Einbildungskraft und Erfahrung bei Kant*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2007.
- H. Mörchen, *Die Einbildungskraft bei Kant*, M. Niemeyer, Tübingen 1970.

## INDICE

<b>INTRODUZIONE</b> .....	1
---------------------------	---

### **I PARTE**

La questione dell'immaginazione *a partire* da Kant. La conoscenza, l'esperienza e l'immaginazione trascendentale

1. Per un inquadramento preliminare della dimensione <i>trascendentale</i> a partire da Kant. Rivoluzione copernicana e compito di una <i>Critica della ragion pura</i> .....	12
2. L' <i>esigenza</i> di una immaginazione come facoltà della conoscenza umana. La trattazione dell'immaginazione <i>prima</i> della <i>Critica della ragion pura</i> . ....	23
3. L'immaginazione come <i>ingrediente necessario</i> della percezione. La svolta trascendentale della <i>Critica della ragion pura</i> . ....	38
4. La <i>sintesi</i> nella dinamica conoscitiva in dettaglio. Riflessioni sull'immaginazione a partire dalla <i>Deduzione trascendentale</i> della prima edizione della <i>Critica della ragion pura</i> (1781) ...	49
5. Lo statuto dell'immaginazione a cavallo delle due edizioni della <i>Critica</i> . L'immaginazione come funzione dell'intelletto: la dinamica conoscitiva dalla <i>Deduzione trascendentale</i> del 1787. ....	65
6. Indagine <i>trascendentale</i> e indagine <i>genetico-trascendentale</i> . Da Kant a Fichte. Considerazioni di metodo. ....	79

## II PARTE

La questione dell'immaginazione *oltre Kant*.

Fichte e il sistema dell'idealismo trascendentale

1. Fichte <i>prosecutore</i> di Kant. Il sistema dell'esperienza e il <i>compito</i> di una <i>Wissenschaftslehre</i> .....	92
2. <i>Immaginazione</i> e <i>finitezza</i> della conoscenza umana: sulla possibilità di un' <i>intuizione intellettuale</i> tra Kant e Fichte.....	109
3. L'Io come <i>agire</i> : la <i>volontà</i> alla base della nuova costituzione della coscienza e l' <i>unione</i> di ragione pratica e ragione teoretica.....	125
4. Il <i>corpo</i> e il <i>sentimento originario</i> . La base sensibile dell'autocoscienza e la costituzione <i>pratica</i> della realtà.....	143
5. L'origine del <i>pensiero</i> e la deduzione <i>dell'immaginazione</i> ....	165
<b>CONCLUSIONI</b> .....	185
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	191
<b>INDICE</b> .....	197